

لِلْمَجْدِ الْعَالَمِيِّ الرَّشِيدِ الْأَدْنِيِّ الْعَرَبِيِّ

بِدَمَشَق

كِتَابُ الْمُعْتَدَلِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

تَأَلَّفَ

أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ الطَّيِّبِ

الْبَصْرِيِّ الْمُعْتَزَلِيِّ

الْمُتَوَفَّى بِبَغْدَادَ ٤٣٦ / ١٠٤٤

اعْتَنَى بِتَهْذِيبِهِ وَتَحْقِيقِهِ

مُحَمَّدٌ حَمِيدُ اللَّهِ

بِتَعَاوُنِ

حَسَنِ حَنْفِيٍّ

و

مُحَمَّدَ بَكْرَ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

دَمَشَق

١٩٦٤ / ١٣٨٤

فهرست المجلد الاول

رقم	باب	صفحة
	الرموز	٦
١	التمهيد	٧
٢	ذكر الغرض من هذا الكتاب	٨
٣	قسمة اصول الفقه	١١
٤	ترتيب أبواب اصول الفقه	١٣
٥	حقيقة الكلام وقسمته	١٤
٦	في إثبات الحقيقة والمجاز وفي حدها	١٦
٧	قسمة الحقيقة والمجاز	١٩
٨	إثبات الحقائق المفردة والمشاركة	٢٢
٩	الحقائق الشرعية	٢٣
١٠	الحقائق العرفية	٢٧
١١	إثبات المجاز في اللغة	٢٩
١٢	في حسن دخول المجاز في خطاب الله وفي أنه خاطب به	٣٠
١٣	ذكر ما يفصل به بين الحقيقة والمجاز	٣٢
١٤	ذكر أحكام الحقيقة والمجاز	٣٤
١٥	القول في الحروف	٣٨
	الكلام في الأوامر	
١٦	فصول الأوامر	٤٣
١٧	فيما يقع عليه قولنا «أمر» على سبيل الحقيقة	٤٥
١٨	إن قولنا «أمر» إذا وقع على القول بما الذي يفيد	٤٩
١٩	إن قولنا «أفعل» ليس بمشترك على سبيل الحقيقة بين فائتين	٥٦
٢٠	إن لفظة «أفعل» تقتضي الوجوب	٥٧
٢١	في صيغة الأمر الواردة بعد حظر	٨٢
٢٢	الأمر بالأنشاء على طريق التخيير هل يفيد وجوب جميعها على البدل أم يفيد وجوب واحد منها لا بعينه؟	٨٤

٢٣	الأمر هل يدل على إجزاء المأمور به أم لا ؟	٩٩
٢٤	الأمر بالشئ هل يدل على وجوب ما لا يتم الشئ إلا به أم لا ؟	١٠٢
٢٥	الأمر المطلق هل يقتضى الفعل مرة واحدة أو يقتضى التكرار ؟	١٠٨
٢٦	الأمر المعلق بصفة أو بشرط هل يقتضى تكرار المأمور به بتكرار كل واحدة منهما أم لا ؟	١١٤
٢٧	الأمر هل يقتضى تعجيل المأمور به أم لا ؟	١٢٠
٢٨	القول في الأمر إذا كان مؤقتاً بوقت محدود بأول وآخر	١٣٤
٢٩	الأمر الموقت هل يقتضى الفعل فيما بعد الوقت إذا عصى المكلف في الوقت أم لا ؟	١٤٤
٣٠	الأمر المطلق إذا لم يفعل المكلف مأموراً في أول أوقات الامكان هل يقتضى فعله فيما بعد ، أم يحتاج إلى دليل ؟	١٤٥
٣١	الأمر هل يدخل تحت الأمر أم لا ؟	١٤٧
٣٢	كيفية إيجاب الأمر لفروض الكفايات	١٤٩
٣٣	الأمر الوارد بالشئ على شرط زوال المنع	١٥٠
٣٤	الأمر المقيد بشرط هل يعلم أن الحكم فيما عدا الشرط بخلاف الشرط أم لا ؟	١٥٢
٣٥	الأمر إذا قيد بغاية واحدة	١٥٦
٣٦	الأمر إذا قيد بعدد كيف القول فيه ؟	١٥٧
٣٧	الأمر المقيد بالاسم	١٥٩
٣٨	الأمر المقيد بصفة	١٦١
٣٩	الأمر الوارد عقيب الأمر بحرف عطف وبغير حرف عطف	١٧٣
٤٠	شروط حسن الأمر	١٧٧

الكلام في النواهي

٤١	ناهية النهي وما يشارك الأمر وما يخالفه	١٨١
٤٢	النهي عن أشياء على جهة التحخير	١٨٢
٤٣	النهي هل يقتضى نفاذ النهي عنه أم لا ؟	١٨٣
٤٤	ما يفسد من الأشياء المنهى عنها وما لا يفسد	١٩٣

أبواب العموم والخصوص

٤٥	إن قولنا «عام» و «عموم» لا يتناول على سبيل الحقيقة إلا القول دون غيره	٢٠١
٤٦	حقيقة الكلام العام	٢٠٣
٤٧	ذكر الأدلة الشرعية	٢٠٣
٤٨	فيما يفيد لفظة العموم في اللغة وفي العرف وفيما يفيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى	٢٠٥
		٢٠٦

٢٠٨	٤٩	فما يفيد العموم من جهة المعنى دون اللفظ وفيما لا يفيد من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى مما ظنه قوم عاما
٢٠٩	٥٠	الدلالة على أن في اللغة ألفاظا للعموم
٢٤٠	٥١	الألف واللام إذا دخلا على اسم الجمع
٢٤٤	٥٢	الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد والمشتق وغير المشتق
٢٤٦	٥٣	لفظ الجمع العاري عن الألف واللام
٢٤٨	٥٤	أقل الجمع ما هو ؟
٢٤٩	٥٥	نفى مساواة الشيء للشيء هل يفيد نفى اشتراكهما في كل صفاتها أم لا ؟
٢٥٠	٥٦	خطاب المذكر هل يعم المذكر والمؤنث أم يختص بالمذكر فقط ؟
٢٥١	٥٧	معنى وصفنا للكلام بأنه «خاص» و«مختص» وبأنه «مختص» ووصف المتكلم بأنه مختص الخطاب والفصل بين التخصيص والنسخ
٢٥٢	٥٨	فما يجوز تخصيصه وفيما لا يجوز
٢٥٣	٥٩	الغاية التي يجوز أن ينتهي التخصيص إليها
٢٥٥	٦٠	جواز استعمال الله سبحانه الكلام العام في الخصوص أمرا كان أو خبرا
٢٥٦	٦١	ما يصير به العام خاصا
٢٥٧	٦٢	ما يعلم به تخصيص العام
٢٥٧	٦٣	تخصيص الكلام بالصفة والغاية
٢٥٨	٦٤	التخصيص بالشرط
٢٦٠	٦٥	تخصيص الكلام بالاستثناء
٢٦٢	٦٦	الاستثناء من غير الجنس
٢٦٣	٦٧	استثناء الأكثر من الأقل
٢٦٤	٦٨	الاستثناء الوارد عقب كلامين هل يرجع إليهما أو إلى الثاني منهما ؟
٢٧٢	٦٩	تخصيص العموم بالأدلة المنفصلة
٢٧٤	٧٠	تخصيص الكتاب والسنة بالكتاب والسنة
٢٧٦	٧١	بناء العام على الخاص
٢٨٢	٧٣	العموم إذا خص هل يصير مجازا أم لا ؟
٢٨٦	٧٣	حجة الاستدلال بالعموم بالخصوص
٢٩٤	٧٤	دخول الكافر في الخطاب في الشرعيات
٣٠٠	٧٥	العبد لا يخرج من الخطاب بالعبادات
٣٠١	٧٦	تخصيص العموم بالعبادات
٣٠٢	٧٧	قصد المتكلم بخطابه إلى الذم والملاح لا يمنع من كونه عاما
٣٠٢	٧٨	الخطاب الوارد على سبب
٣٠٦	٧٩	العموم إذا تعقبه تقييد الخ
٣٠٨	٨٠	المعطوف هل يجب أن يضم فيه جميع ما يمكن إضماره فيما في المعطوف عليه أم لا ؟ وهل يجب إذا وجب ذلك أن يكون المعطوف عليه مخصوصا أم لا ؟

٣١١	ذكر بعض ما شمله العموم لا يخص به العموم	٨١
٣١٢	المطلق والمقيد	٨٢

المجمل والمبين

٣١٦	ذكر فصول المجمل والمبين	٨٣
٣١٧	ذكر ألفاظ تستعمل في الكلام في المجمل والبيان	٨٤
٣٢٠	ما يحتاج فيه إلى بيان وما لا يحتاج فيه إلى بيان	٨٥
٣٢٤	ما اخرج من المجمل وهو منه كإرادة المعنيين المختلفين بالاسم المشترك	٨٦
٣٢٣	ما الحق بالمجمل وليس منه	٨٧
٣٢٧	ما تكون بياناً للأحكام الشرعية	٨٨
٣٢٩	تقديم القول على الفعل في البيان	٨٩
٣٤٠	إن البيان كالمبين	٩٠
٣٤١	جواز تأخير التبليغ	٩١
٣٤٢	تأخير البيان عن وقت الحاجة	٩٢
٣٤٢	تأخير البيان عن وقت الخطاب	٩٣
٣٥٨	فيمن يجب أن يبين له المراد بالخطاب وفيمن لا يجب أن يبين له	٩٤
٣٦٠	جواز إسماع المكلف العام دون الخاص	٩٥

الكلام في الأفعال

٣٦٣	ذكر فصول الأفعال	٩٦
٣٦٣	قصة أفعال المكلف إلى أحكامها	٩٧
٣٧١	ذكر القادرين الذين يجوز منهم الأفعال الحسنة والقيحية	٩٨
٣٧٢	معنى التأمي والاتباع والموافقة والمخالفة	٩٩
٣٧٥	لا يعلم بالمقل وجوب مثل ما فعله النبي صلى الله عليه ، علينا	١٠٠
٣٧٧	السمع على الإطلاق لا يقتضي وجوب مثل ما فعل النبي صلى الله عليه ، علينا	١٠١
٣٨٣	التأمي بالنبي صلى الله عليه في أفعاله	١٠٢
٣٨٥	قصة أفعال النبي صلى الله عليه وذكر الطريق إليها	١٠٣
٣٨٧	ما يدل عليه أفعال النبي صلى الله عليه ورؤيته المتعلقة بغيره	١٠٤
٣٨٨	أفعاله صلى الله عليه إذا تعارضت	١٠٥
٣٨٩	أقوال النبي صلى الله عليه وأفعاله إذا تعارضت	١٠٦

الكلام في الناسخ والمنسوخ

٣٩٣	فصول الناسخ والمنسوخ	١٠٧
٣٩٤	مائدة اسم النسخ في اللغة ومن الشرح	١٠٨

٣٩٦	حقيقة النسخ والمنسوخ والنسخ	١٠٩
٣٩٨	الفصل بين البدء والنسخ	١١٠
٣٩٩	شروط النسخ	١١١
٤٠١	الدلالة على حسن نسخ الشرائع	١١٢
٤٠٦	نسخ الشيء قبل فعله	١١٣
٤١٣	محسن نسخ العبادة وإن كان الأمر مقيدا بلفظ التأيد	١١٤
٤١٥	إثبات بدل في العبادة ليس بشرط في نسخها	١١٥
٤١٦	رفع العبادة إلى ما هو أخف منها ليس بشرط في نسخها	١١٦
٤١٨	جواز نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم دون التلاوة	١١٧
٤١٩	جواز نسخ الأخبار	١١٨
٤٢٢	نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة	١١٩
٤٢٣	نسخ السنة بالكتاب	١٢٠
٤٢٤	نسخ القرآن بالسنة	١٢١
٤٣٢	في نسخ الإجماع وفي وقوع النسخ به	١٢٢
٤٣٤	في نسخ القياس وفي وقوع النسخ به	١٢٣
٤٣٦	نسخ فحوى القول ووقوع النسخ به	١٢٤
٤٣٧	الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا ؟	١٢٥
٤٤٧	التقصان من شروط العبادة وأجزائها هل هو نسخ ما عداه أم لا ؟	١٢٦
٤٤٩	الطريق إلى معرفة كون الحكم منسوخا	١٢٧
٤٥٢	في العمومين إذا تعارضا	١٢٨

فهرست المجلد الثاني

صفحة	باب
٤٥٧	في فصول الإجماع ١٣٠
٤٥٨	الدلالة على أن الإجماع حجة ١٣١
٤٧٩	الاتفاق بماذا يكون ١٣٢
٤٨٠	لا اعتبار في الإجماع بجميع من بعث النبي إليه ١٣٣
٤٨٣	إجماع أهل الأعصار ١٣٤
٤٨٦	وجوب اعتبار المجتهدين كلهم من أهل العصر الواحد في الإجماع ١٣٥
٤٩٣	ما يكون الإجماع حجة فيه وما لا يكون حجة فيه ١٣٦
٤٩٥	الإجماع إذا انتقد عن اجتهاد كان حجة ١٣٧
٤٩٧	في الاتفاق بعد الاختلاف وبعد الاتفاق ، وفي الاختلاف بعد الاتفاق ١٣٨
٥٠٢	انقراض العصر هل هو شرط في كون الإجماع حجة ١٣٩
٥٠٥	ما أخرج من الإجماع وهو منه ١٤٠
٥٠٨	أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مشكلتين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا ؟ ١٤١
٥١٤	أهل العصر إذا تأولوا الآية بتأويل ، أو استدلوا على المسئلة بدليل ، أو اعتلوا فيها بعلّة هل يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل أو دليل أو علة غير ما ذكره أم لا ؟ ١٤٢
٥١٧	أهل العصر إذا اختلفوا في المسئلة على قولين هل يجوز وقوع الاتفاق على أحدهما أم لا ؟ ١٤٣
٥١٩	الإجماع إذا عارضته الأدلة ١٤٤
٥٢٠	الامة لا تجتمع إلا عن طريق ١٤٥
٥٢٢	الامة إذا أجمعت على موجب الخبر ، هل يكون الخبر طريقاً إلى ما أجمعت عليه الامة أم لا ؟ ١٤٦
٥٢٤	جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد ١٤٧
٥٣١	الطريق إلى معرفة الإجماع ١٤٨
٥٣٨	انقراض العصر ، هل هو طريق إلى معرفة الإجماع أم لا ؟ ١٤٩
٥٣٩	قول بعض الصحابة إذا لم ينتشر ولم يعرف له مخالف ١٥٠

الكلام في الأخبار

صفحة

١٥١	اسم الخبر، وحدّه وما به يكون الخبر خبراً ، وأقسامه : الصدق والكذب	١٥١
١٥٢	الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها ، والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها	١٥٢
١٥٣	بيان وقوع العلم بالأخبار ، وبيان صفة العلم الواقع بالتواتر	١٥٣
١٥٤	شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر	١٥٤
١٥٥	الخبر الواحد لا يقتضي العلم	١٥٥
١٥٦	ما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل فيه ؟	١٥٦
١٥٧	جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد	١٥٧
١٥٨	التعبد بخبر الواحد	١٥٨
١٥٩	ما يردّ له الخبر وما لا يردّ له مما فيه اشتباه	١٥٩
١٦٠	الخبر إذا قصص زيادة لم تذكر في روايته أخرى	١٦٠
١٦١	فصول أحوال الراوي	١٦١
١٦٢	فصول كيفية النقل	١٦٢
١٦٣	القول في المراسيل	١٦٣
١٦٤	فصول ما يرجع إلى المخبر عنه مما يؤثر في الخبر	١٦٤
١٦٥	قول الصحابي : « أمرنا بكذا » ، ما حكمه ؟	١٦٥
١٦٦	مذهب الراوي إذا كان بخلاف روايته : ما المقول منه ؟ وهل يختص به روايته أم لا ؟	١٦٦
١٦٧	الأخبار المتعارضة	١٦٧
١٦٨	ما يترجح به أحد الخبرين	١٦٨

الكلام في القياس والاجتهاد

١٦٩	الأمارات وأحكامها	١٦٩
١٧٠	القياس ما هو ؟	١٧٠
١٧١	العقل لا يقيح التعبد بالقياس الشرعي	١٧١
١٧٢	يجوز من جهة العقل أن يتعبد الله الأنبياء بالقياس والاجتهاد	١٧٢
١٧٣	هل كان يجوز أن يتعبد الله عز وجل من عاصر النبي عليه السلام من حضره أو غاب عنه بالاجتهاد والقياس أم لا ؟	١٧٣
١٧٤	لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات ، ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص	١٧٤
١٧٥	إنما متمبلون بالقياس	١٧٥

صفحة

١٧٦	النص على علة الحكم هل هو تعبد بالقياس بها ، أو لا بد من تعبد زائد على النص على العلة	٧٥٣
١٧٧	إن متعبدون بالقياس على الأصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه بعينه ولا أجمعت الأمة على تعليله ووجوب القياس عليه	٧٦١
١٧٨	النبي عليه السلام هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا ؟	٧٦١
١٧٩	من عاصر النبي عليه السلام هل كان متعبداً بالقياس والاجتهاد أم لا ؟	٧٦٥
١٨٠	القياس هل هو مأثور به ودين أم لا ؟	٧٦٦
١٨١	الكلام في شروط القياس وما يصحبه وما يفسده ؟	٧٦٧
١٨٢	القول في وجود العلة في الأصل وفي الفرع ، وفي طريق وجودها فيها	٧٧١
١٨٣	لا بد في القياس من علة وأنه لا بد من أن يكون إليها طريق	٧٧٢
١٨٤	طريق العلة الشرعية الشرع فقط	٧٧٣
١٨٥	الطريق إلى صحة العلة الشرعية يجوز أن يكون نصاً وغير نص	٧٧٤
١٨٦	أقسام طرق العلة الشرعية	٧٧٥
١٨٧	الكلام في حكم الأصل	٧٨٨
١٨٨	تعليل حكم الأصل بالاسم ، وبأحكام شرعية ، وبجميع أوصاف الأصل	٧٨٩
١٨٩	القول في عدم التائين	٧٨٩
١٩٠	تعليل الأصل الوارد بخلاف قياس الأصول	٧٩٠
١٩١	تعليل أصول العبادات والتقديرات وغير ذلك	٧٩٤
١٩٢	الاستدلال على موضع الحكم هل هو قياس أم لا	٧٩٧
١٩٣	تعليل حكم الأصل بعلمتين	٧٩٩
١٩٤	تعليل الأصل بعملة لا تتقدم	٨٠١
١٩٥	اختلاف موضوع العلة والحكم	٨٠٥
١٩٦	في اختلاف موضوع الفرع والأصل وفي حكم الفرع إذا تقدم حكم الأصل	٨٠٦
١٩٧	العملة هل هي دليل على رسم الفرع ثم يعلق به حكم شرعي ، أو تدل ابتداء على حكم شرعي ؟	٨٠٧
١٩٨	العملة هل يتوصل بها إلى إثبات الحكم في الفرع وإن لم ينص عليه في الجملة ، أم لا ؟	٨٠٩
١٩٩	تخصيص النصوص بالقياس ونسخها به	٨١٠
٢٠٠	قلب العلة والقول بموجبها	٨١٩
٢٠١	تخصيص العلة	٨٢١
٢٠٢	مناقضة العلة وما يجترس به من النقص	٨٣٥
٢٠٣	القول في الاستحسان	٨٣٨
٢٠٤	تعارض العلة والقول في تنافياها	٨٤١

٢٠٥	الكلام في غلبة الأشياء	٨٤٢
٢٠٦	ما يرجع به علة على علة	٨٤٤
٢٠٧	المجتهد هل يجوز أن يعتدل عنده الأمارات في المسئلة أم لا ؟	٨٥٣
٢٠٨	ما يصح أن يقول المجتهد من الأقاويل المختلفة وما لا يصح ، وهل يصح أن يقال : « له في المسئلة قولان » ؟	٨٦٠
٢٠٩	الوجه الذي يجوز معه تخريج المذهب	٨٦٥

الكلام في الحظر والاباحة

٢١٠	الأشياء هل هي قبل الشرع على الحظر أو على الاباحة ؟	٨٦٨
٢١١	فصول طرق الأحكام الشرعية	٨٧٩
٢١٢	الأحكام الشرعية لا يجوز إثباتها إلا بطريق	٨٨٠
٢١٣	القول في استصحاب الحال	٨٨٤
٢١٤	ما يعلم بأدلة العقل وما يعلم بأدلة الشرع	٨٨٦
٢١٥	لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم : « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب »	٨٨٩
٢١٦	في جواز تبعه النبي الثاني بشرية النبي الاول ، وفي أن نبينا عليه السلام لم يكن متعبدا قبل النبوة ولا بعدها بشرية من تقدم ، لا هو ولا امته	٨٩٩
٢١٧	فصول كيفية الاستدلال على الأحكام	٩٠٧
٢١٨	صفة المكلف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام الشرعية	٩٠٨
٢١٩	كيفية الاستدلال بالخطاب المتجرد عن حقائقه اللغوية والعرفية والشرعية	٩١٠
٢٢٠	كيفية الاستدلال بالخطاب مع القرائن المكتملة الظاهرة	٩١٢
٢٢١	كيفية حمل خطاب الحكيم على غير ظاهره إذا اقترنت به القرائن	٩١٦
٢٢٢	كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك	٩٢١
٢٢٣	ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يدل على أنه قد أريد المجاز بالخطاب	٩٢٤
٢٢٤	من يجوز له أن يقضي بظاهر الخطاب وعمومه ، ومتى يجوز له ذلك ؟	٩٢٦

الكلام في المفتي والمستفتي

٢٢٥	الصفة التي معها يجوز للإنسان أن يفتي نفسه ، ويفتي غيره ، ويحكم عليه	٩٢٩
٢٢٦	كيفية فتوى المفتي	٩٣٢
٢٢٧	جواز استفتاء العامي العلماء في فروع الشريعة وتقليده إياهم فيها	٩٣٤
٢٢٨	شروط الاستفتاء وما يجب على المستفتي إذا أفتاه أهل الاجتهاد	٩٣٩
٢٢٩	ليس للعامي أن يقلد في أصول الدين	٩٤١

صفحة

٢٣٠	المجتهد هل له أن يقلد غيره من المجتهدين كالصحابي وغيره ؟	٩٤٢
٢٣١	القول في إصابة المجتهدين	٩٤٨
٢٣٢	اختلاف الناس في أن كل مجتهد في الفروع مصيب	٩٤٩
٢٣٣	ما كلف المجتهد فعله	٩٥٢
٢٣٤	إصابة المجتهدين في الفروع على اختلافهم جائز غير ممنوع	٩٥٦
٢٣٥	ما يحتاج به القول بأن الحق في واحد ، وما يحتاج به القول بأن كل مجتهد مصيب	٩٦٤
٢٣٦	القول في الأشب	٩٨٢
٢٣٧	الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد	٩٨٧
٢٣٨	إن المجتهدين في الأصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم مصيبين	٩٨٨

كتاب زيادات المقدم

١ -	فصل إذا قلتم ... فقد قلتم إن الأحكام كلها شرعية فكيف تقولون : « إن الأحكام منها عقلية ومنها شرعية » ؟	٩٩٣
٢ -	فصل إن قيل ... فيجب أن يكون وجوب المعرفة شرعياً	٩٩٤
٣ -	فصل إن قيل ... فيجب أن يكون الظان شاكراً	٩٩٤
٤ -	باب إثبات الحقيقة والحجاز	٩٩٥
٥ -	فصل إن قيل إذا كانت الحقيقة المفردة هي ما أفيد بها معنى لا يسبق إلى الفهم غيره ، لم يدخل فيه الأمر .	٩٩٦
٦ -	فصل إن قيل ... فيكون التارك للتأطع مخالفاً لأمر الله	٩٩٧
٧ -	فصل إذا ناب أحد الفعلين عن الآخر في المصلحة لم يجوز أن يرجع الحكم أحدهما بعينه .	٩٩٧
٨ -	فصل في الغور	٩٩٨
٩ -	فصل في الغور أيضاً	٩٩٨
١٠ -	فصل في النهي إذا أمكن المنهي أن لا يفعل المنهي عنه من غير أن يفعل ضدًا من اضداده	٩٩٩
١١ -	فصل في النهي من البذل	٩٩٩
١٢ -	فصل في دلالة النهي على الفساد	٩٩٩

١٣ -	من باب قسمة الأفعال	١٠٠٢
١٤ -	من باب التأمي	١٠٠٤
١٥ -	باب في أن السمع لا يقتضى على الإطلاق وجوب مثل فعل النبي عليه السلام علينا	١٠٠٤
١٦ -	باب فيما يدل عليه أفعال النبي وتركه المتعلقة بغيره	١٠٠٦
١٧ -	باب في حقيقة النسخ	١٠٠٧
١٨ -	باب الدلالة على جواز نسخ الشرائع	١٠١٣
١٩ -	باب الدلالة على جواز نسخ الكتاب بالسنة	١٠١٤
٢٠ -	باب العمومين إذا تعارضا	١٠١٧
٢١ -	باب الدلالة على صحة القول بالإجماع	١٠١٩
٢٢ -	باب الإجماع بعد الخلاف	١٠٢٢
٢٣ -	باب في بيان وقوع العلم بالأخبار	١٠٢٥

كتاب القياس الشرعي

١ -	فصل في حد القياس	١٠٣١
٢ -	فصل في الكلام في الحكم	١٠٣٢
٣ -	فصل في الكلام في العلة	١٠٣٥
٤ -	فصل فيما يختص العلة من الوجوه المفسدة لها	١٠٣٩
٥ -	فصل في ترجيح علة الأصل على علة أخرى وفي ترجيح قياس على قياس	١٠٤٦

لِلْمَجْمَعِ الْعِلْمِيِّ الَّذِي تأسَّسَ فِي الْعَرَبِيَّةِ

بدمشق

كِتَابُ الْمُعْتَدَلِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

تأليف

أبي الحسين محمد بن علي بن الطيّب

البصري الميعتزي

المتوفى ببغداد ٤٣٦ / ١٠٤٤

اعتنى بنهذه وبتحقيقه

محمد حميد الله

بتعاون

حسن حنفي

و

محمد بكر

الجزء الأول

دمشق

١٩٦٤ / ١٣٨٤

كِتَابُ الْمُجْتَدِ
فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

الرموز

- القرآن .. / : : الرقم على اليمين للسورة . وعلى اليسار للآية .
- ح : مخطوطة عند حميد الله ، هدية القاضي الشيخ الأهدل .
من بيت الفقيه . باليمن .
- س : مخطوطة سيف الاسلام عبدالله باليمن ، عكوس هدية
معهد المخطوطات . بمصر .
- ص : مخطوطة بجامع صنعاء باليمن . عكوس هدية معهد
المخطوطات ، بمصر .
- ق : مخطوطة في مكتبة توب قاني سراي باستانبول ، عكوس
هدية معهد المخطوطات ، بمصر .
- ل : مخطوطة في مكتبة لاله لي ، باستانبول ، التي أذنت أن
نأخذ ميكروفليماً .

فشكرنا للجميع هؤلاء المحسنين الكرام .

قال^(١) الشيخ الجليل الامام أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري رحمه الله :

أحمد على آلائه ، وأشكره على نعمائه ، وأستعين به ، وأتوكل عليه ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله الأبرار وسلم .

ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه ، بعد شرحي « كتاب العهد » واستقصاء القول فيه . أتى سلكي في « الشرح » سلك الكتاب في ترتيب أبوابه . وتكرار كثير من مسأله ، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام . نحو القول في أقسام العلوم وحد الضروري منها والمكتسب ، وتوليد النظر العلم ونفي توليده النظر ، إلى غير ذلك . فطال الكتاب بذلك وبذكر ألفاظ « العهد » على وجهها ، وتأويل كثير منها . فأحببت أن أولف كتاباً مرتبة أبوابه غير مكررة ، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام . إذ كان ذلك من علم آخر ، لا يجوز خلطه بهذا العلم . وإن يعلق به من وجه بعيد . فانه إذا لم يجوز أن يذكّر في كتب الفقه التوحيد والعدل - وأصول الفقه . مع كون الفقه مبنياً على ذلك مع شدة اتصاله به - . فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه ، على بُعد تعلقها بها ومع أنه لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب ، أولى . وأيضاً فان القارئ لهذه الأبواب في أصول الفقه إن كان عارفاً بالكلام . فقد عرفها على أتم استقصاء . وليس يستفيد من هذه الأبواب شيئاً . وإن كان غير عارف بالكلام . صعب عليه فهمها ، وإن شرحت له . فيعظم ضجره ومآله . إذ كان قد صرف عنايته وشغل زمانه بما يصعب عليه فهمه . وليس / ١/٢
بمدرك منه غرضه . فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه .

فحذاني إلى تأليف هذا الكتاب ما ذكرته وأن يقدم^(١) هذا الكتاب أيضا زيادات لا توجد في «الشرح». وأنا إن شاء الله أذكر الغرض بهذا الكتاب ثم أذكر أقسامه: وعدد أبوابه: وترتيبها: ثم أشرع في الكلام فيها بمعونة الله وحسن توفيقه^(٢).

باب

ذكر الغرض من هذا الكتاب

اعلم أن الغرض بهذا هو النظر في أصول الفقه. فان^(٣) قيل: قولكم «أصول الفقه» يشتمل على «الأصول» وعلى «الفقه»: فإنا «الفقه»: وما «الأصول»: ثم ما «أصول الفقه»: قيل: أما قولنا «فقه» فانه يستعمل في اللغة وفي عرف الفقهاء. أما في اللغة: فهو المعرفة بقصد المتكلم، يقول: ١٠ «فقهت كلامك» أى عرفت قصدك به^(٤). وأما في عرف الفقهاء فهو جملة من العلوم بأحكام شرعية. فان^(٥) قيل: فما الأحكام هاهنا؟ قيل هي المنقسمة إلى كون الفعل حسنا مباحا، ومندوبا إليه. وواجبا، وقيحا محرما محظورا، ومكروها. وليست الأحكام هي الأفعال. لأن الأحكام مضافة إلى الأفعال لقول^(٦) أحكام الأفعال. والشيء لا يضاف إلى نفسه. فان قيل: ما الحسن، ١٥ وما المنسوب إليه، والواجب، والمحرّم والمحظور، والقبيح والمكروه؟ لأنكم إن لم تبيّنوا ذلك، لم تكونوا قد بيّنت الأحكام، فلا تكونوا قد بيّنت الفقه. ولا يمكن أيضا أن تستدلوا على أن الأمر على الوجوب أو الندب، إلا بعد أن تعقلوا ذلك! قيل له: أما الحسن فهو فعل، إذا فعله القادر عليه، لم

(١) كذا في الأصل. لعله: «يحتوى». على كل حال يوجد في آخر المجلة الثاني «زيادات

المعتمد».

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) من هنا حذف س

(٤) إلى هنا حذف س

(٥) من هنا حذف س

(٦) كذا في الأصل. والظاهر أن هناك سقطا في الكتابة. لعله: «لجواز قولك»

- يستحقّ الذمّ على وجه . وأمّا المندوب إليه في عرف الفقهاء ، فهو فعل بعث المكلف من غير إيجاب . وإذا أطلق أفاد ، لأن الله عز وجل ندب إليه .
- وأمّا الواجب فهو فعل للإخلال به مدخل في استحقاق / الذمّ ؛ أو للإخلال به تأثير في استحقاق الذمّ . وأمّا القبيح فهو فعل له تأثير في استحقاق الذمّ .
- وأمّا المحرمّ والمحظور فهو ما منعه من فعله بالزجر . وإذا أطلق أفاد أن الله سبحانه حرّمه وحظره . ولك أن تقول : إنه ما حرّم فعله وحظره . ومعنى تحرّم الله إياه وحظره أنه دلّ المكلف على قبّحه ، أو أعلمه ذلك . وأمّا المكروه في عرف الفقهاء ، ما الأولى أن لا يفعل . وسيجيّ شرح ذلك في موضع آخر .
- وإنما ذكرنا منه الآن ما تمسّ الحاجة إليه . فان قيل : فما معنى قولكم في الأحكام : «إنها شرعية» ؟ قيل : معنى ذلك أنها مستفادة إما بنقل الشريعة لها عن حكم الأصل ، وإما بامسك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل . وهذا الأخير إنما يتمّ لنا بأن يعرف الحظر والاباحة في الأصل ، ويعرف إمساك الشريعة عن نقلها . وذلك يقتضي أن يذكر «الحظر» و «الاباحة» في طرق الفقه . لأنه لا بدّ منهما ، وإن شرطنا فيهما إمساك الشريعة عن نقلها .
- فأما قولنا «أصول» ، فانه يفيد في اللغة ما يبتني عليه غيره ويتفرع عليه .
- وأمّا قولنا «أصول الفقه» ، فانه يفيد ، على موجب اللغة ، ما يتفرع عليه الفقه . كالتوحيد والعدل وأدلة الفقه . ويفيد ، في عرف الفقهاء ، النظر في طرق الفقه على طريق الاجمال ، وكيفية الاستدلال بها . وما يتبع كيفية الاستدلال بها . فان قيل : ولم قلتم إنه يفيد في عرفهم ما ذكرتموه فقط ، دون غيره مما يبنى عليه الفقه ؟ قيل : أما أنه يفيد في عرفهم ما ذكرناه من الطرق المجملّة وكيفية الاستدلال بها ، فلا شكّ فيه . وأما أنه لا يفيد غيره مما يبنى عليه ، فلاهم لا يسمّون غيره «أصولاً للفقه» ، وإن يفرع عليه ، كالتوحيد والعدل ، والنبوات ، وأدلة الفقه المفصّلة . ألا ترى أنهم لا يسمّون الكتب المصنّفة في هذه الأدلة كتباً في «أصول الفقه» ؟ / فان قيل : فما طرق الفقه ؟ قيل : هي ما النظر الصحيح فيها يُفضى إلى الفقه . فان قيل : وإلى كم ينقسم ؟ قيل : إلى ^(١) قسمين : دلالة ، وأمانة . و «الدلالة» هي

- ما^(١) النظر الصحيح فيها يفضى^(٢) إلى العلم؛ والأمانة هي ما^(٣) النظر الصحيح فيها يفضى^(٤) إلى غالب الظن. فان^(٥) قيل: يبتنوا ما العلم. وما الظن الصحيح كما يبتنم ما الدلالة، وما الأمانة. لأن جميع ذلك قد دخل في تفسير طرق الفقه؛ ولأن معرفة الفرق بين الدلالة والأمانة مفترق إليها في أصول الفقه. لأن بعضها أدلة وبعضها أمانة. قيل: أما العلم فهو الاعتماد المقتضى لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. وأما الظن فهو تغليب بالقلب لأحد مجوزين ظاهري التجويز. وأما النظر فهو الفكر. ولك أن تقول هو الاستدلال. والاستدلال هو ترتيب اعتقادات أو ظنون، ليتوصل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظن. وأما النظر الصحيح فهو ترتيب للعلوم أو للظنون بحسب العقل ليتوصل بها إلى علم أو ظن. والفرق بين كامل العقل ومن ليس بكامل العقل ظاهر في الجملة. وليس هذا موضع تفصيله. فان قيل: فما معنى وصفكم أصول الفقه، بأنها طرق الفقه على جهة الاجال؟ قيل: معنى ذلك أنها غير معينة. ألا ترى أننا إذا تكلمنا في أن الأمر على الوجوب لم نُشر إلى أمر معين. وكذلك النهي، والاجماع، والقياس. وليس كذلك أدلة الفقه. لأنها معينة. نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «الأعمال بالنيات»^(٦). ولهذا كان القول بأن أصول الفقه كلام في أدلة الفقه، يلزم عليه أن يكون كلام الفقهاء في أدلة الفقه المعينة كلاماً في أصول الفقه. فان قيل: فإذا عنيتم بقولكم «كيفية الاستدلال»^(٧) ها هنا؟ قيل: الشروط، والمقدمات،

(١) س: إلى

(٢) س: يؤدى

(٣) س: إلى

(٤) س: يؤدى

(٥) من هنا حذف س

(٦) إلى هنا حذف س

(٧) س: ولا عمل إلا بنية.

(٨) من هنا حذف س

(٩) إلى هنا حذف س

وترتيبها الذي ^(١) معه يستدل بالطرق / على الفقه . فان قيل : فما مرادكم بقولكم : ٣ / ب
« وما يتبع كيفية الاستدلال » هاهنا ؟ قيل : هو القول في إصابة المجتهدين .
لأنه يتبع كيفية استدلالهم أن ^(٢) يقال : هل أصابوا أم لا ؟

بَابُ

في قسمة أصول الفقه

اعلم أنه لما كانت أصول الفقه طرقاً إلى الأحكام الشرعية ، وكيفية
الاستدلال بها ، وما يتبع ذلك ؛ وكانت الأحكام الشرعية تلزم المجتهد وغير
المجتهد ، وجب أن يكون لهذا طريق . ولذلك طريق . وطريق الذي ليس
بمجتهد . فتوى المجتهد . وطريق المجتهد ضربان : أحدهما البقاء على حكم
العقل إذا لم ينتقل عنه شرع . وذلك يقتضي ذكر الخطر ، والاباحة ، ليعلم
١٠ ما يجوز أن ينتقل بالشرع عن حكم العقل ، وما لا يجوز أن ينتقل . ^(٣) والآخر
ما يرد من حكم : أو ما هو طريق إلى ورود ذلك من حكم ، كالاجتهاد ^(٤) .
وما يرد من حكم ضربان : أحدهما مستنبط كالقياس . والآخر غير مستنبط .
وما ليس بمستنبط ضربان : أحدهما أقوال . والآخر أفعال . والحكيم الصادر
١٥ عنه الأقوال إما أن يكون حكيماً لذاته . وهو الله سبحانه ؛ وإما أن يكون
حكيماً لأنه معصوم من الخطأ . وهو ضربان : أحدهما آحاد الأنبياء ، والآخر
جماعة الأمة . والأقوال إما أن تكون أصلاً في الافادة . وإما أن تكون تابعة
لغيرها في الافادة . كالحروف التي إنما تغيّر ^(٥) فوائده الأسماء والأفعال ، فتحصل ^(٦)
فوائدها مترامية أو متعقبة . وما يكون أصلاً في الافادة ، إما أن يفيد معنى
٢٠ مقترناً بزمان ، وهو ^(٦) الأفعال ؛ وإما أن يفيد معنى غير مقترن بزمان . وهو

(١) كذا س ؛ ق : التي

(٢) س : أي

(٣) س : كالأخبار

(٤) مهمل في الأصل

(٥) س : فتجعل

(٦) س : هو ؛ ق : هي

الأسماء . ويدخل في الأفعال الأمر والنهي . والأسماء إما أن تكون شاملة ، وإما أن تكون خاصة ، وإما أن تدلّ على طريق الإجمال ، أو لا على طريق الإجمال . وهو المحمّل والمبيّن . / ولا يخلو^(١) الكلام إما أن لا يفيد رفع حكم دليل شرعي . أو يفيد ذلك وهو الناسخ . وهذه الأفعال والأقوال نتكلم فيها على وجهين : أحدهما كلام في غاية الإجمال من غير تعيين أصلاً ، نحو أن نبين فوائدها . ٥ وما وُضعت له . والآخر كلام أقل إجمالاً من ذلك نحو أن ننظر : هل الأقوال التي عرفنا فوائدها هي التي في القرآن والسنة فقط ، أو يضم إلى ذلك ما في كتب المتقدمين من الأنبياء ؟ ويدخل في ذلك أبواب سنذكرها^(٢) .

وأما كيفية الاستدلال بالأدلة على الأحكام ، فالمرجع به إلى كيفية ترتيب الشروط والمقدمات التي معها يستدل بالأدلة على الأحكام الشرعية . ويصح ١٠ أن يحمل معها خطاب الحكيم إذا تجرّد على حقيقته^(٣) دون مجازة ، وعلى مجازة مع القرينة . وذلك يوجب أن نتكلم في الحقيقة والمجاز . ليصح أن نعلم ما حقيقة الأمر ، والنهي . والعموم . فيصح حمل ذلك على حقائقه . وذلك يقتضي أن نقسم الكلام قسمه تنتهي إلى الحقيقة والمجاز ، ونتكلم في إثباتهما ، وحدّهما ، ونذكر ما يفصل به بينهما ، ونذكر أحكامهما . ونتبع الكلام ، في كيفية الاستدلال ١٥ على الأحكام . النظر في المستدلين على الأحكام : هل هم مصيبون على اختلافهم أم لا ؟ فحصلت أبواب أصول الفقه هذه : أقسام الكلام ، وذكر الحقيقة والمجاز ، [وفوائد الحروف^(٤)] . والأمر والنهي . والعموم والخصوص ، والمحمّل والمبيّن ، والأفعال ، والناسخ والمنسوخ ، والإيجاب ، والأخبار ، والقياس ، والحظر والإباحة . وطُرُق الأحكام ، وكيفية الاستدلال بالأدلة ، ٢٠ وصفة المفتي والمستفتي ، وإصابة المجتهدين .

(١) رسمه في الأصول في أكثر الأحيان : يخلوا

(٢) زاد بعده س : إن شاء الله

(٣) كذا س ؛ ق : حقيقة

(٤) زاده س

باب

ترتيب أبواب أصول الفقه

اعلم أنه لما كانت أصول الفقه هي طرق الفقه . وكيفية الاستدلال بها . وما يتبع كيفية الاستدلال بها . وكان الأمر والنهي / والعموم من طرق الفقه . ٤ / ب وكان الفصل بين الحقيقة والحجاز تفتقر إليه معرفتنا بأن الأمر والنهي والعموم ما الذي يفيد على الحقيقة وعلى الحجاز . وجب تقديم أقسام الكلام ، وذكر الحقيقة منه والحجاز . وأحكامها . وما يفصل به بينهما على الأوامر والنواهي ^(١) . ليصح أن نتكلم في أن الأمر إذا استعمل في الوجوب كان حقيقة . ثم الحروف ، لأنه قد يجري ذكر بعضها في أبواب الأمر . فلذلك قدّمت عليها . ثم تقدّم الأوامر والنواهي على باقي الخطاب . لأنه ينبغي أن يعرف فائدة الخطاب في نفسه . ثم نتكلم في شمول تلك الفائدة وخصوصها . وفي إيجابها وتفصيلها . وتقدّم الأمر على النهي . لتقديم الإثبات على النفي . ثم تقدّم الخصوص والعموم على المجمل والمبين . لأن الكلام في الظاهر أولى بالتقديم من الخفي . ثم تقدّم المجمل والمبين على الأفعال . لأنهما من قبيل الخطاب . ولأن المجمل كالعموم في أنه يدل على ضرب من الإجمال . فجعل معه . وتقدّم الأفعال على النسخ والمنسوخ . لأن النسخ يدخل الأفعال ويقع بها . كما يدخل الخطاب . وتقدّم النسخ على الإجماع ، لأن النسخ يدخل في خطاب الله سبحانه وخطاب رسوله صلى الله عليه ، دون الإجماع . وتقدّم الأفعال على الإجماع . لأنها متقدمة ^(٢) على النسخ . والنسخ متقدم على الإجماع . ولأن الأفعال كالأقوال في أنها صادرة عن النبي صلى الله عليه . وإنما قدّمتنا جملة أبواب الخطاب على الإجماع ، لأن الخطاب طريقنا إلى صحته ، ولأن تقديم كلام الله سبحانه وكلام نبيه أولى . ثم تقدّم الإجماع على الأخبار ، لأن الأخبار منها آحاد ، ومنها تواتر . أما الآحاد ، فالإجماع أحد ما يعلم به وجوب قبولها . وهي أيضا أمارات . فجاورنا بينها

(١) س : الأمر والنهي

(٢) كذا س ؛ ق : لأنه متقدم

- ١/٥ وبين القياس . وأما المتواتر ، فلأنها ، وإن كانت طريقا إلى معرفة الإجماع ، /
فانه يجب تأخيرها عنه ، كما أخرناها عن الخطاب لما وجب أن نعرف الأدلة^(١) .
ثم نتكلم في طريق ثبوتها . ولما أخرنا القياس عن الإجماع ، لأن الإجماع
طريق إلى صحة القياس . وأما الحظر والاباحة ، فلتقدمه على الخطاب وجه .
غير أنه لما كان أكثر الغرض بهذا الكتاب الأدلة الشرعية المحضة ، قدّمت على
الحظر والاباحة والقياس من الأدلة الشرعية . فقدّم على الحظر والاباحة .
ويجب تقديم الحظر والاباحة على الكلام في طريق^(٢) الأحكام الذي هو أقل
إجمالا ، لأنّا تكلمنا في الحظر والاباحة على ضرب^(٣) من الاجمال ، كما تكلمنا
في الأمر والنهي . فجعلنا الحظر والاباحة في هذه الجملة . ثم انتقلنا إلى الكلام
في الطُّرق التي هي أقل إجمالا . وقدّمناه على كيفية الاستدلال بها ، لأن كيفية
الاستدلال بها فرعٌ عليها . ثم تكلمنا في كيفية الاستدلال بطرق الأحكام .
وقدّمنا جملة هذه الأبواب على صفة المفتي والمستفتي . لأن المفتي إنما يجوز له
أن يفتي إذا عرف جميع ما ذكرناه من الأدلة . وكيفية الاستدلال بها . والمستفتي
إنما يجوز له أن يستفتي إذا لم يعرف ذلك . فصار الكلام في المفتي والمستفتي
فرعا على المعرفة بجملة ما تقدّم . وبعد ذلك ننظر في إصابة المجتهد إذا اجتهد
لنفسه أو ليفتي غيره .
فقد أتينا على ذكر الغرض بالكتاب ، وقسمة أبوابه ، وترتيبها . ونحن نشرع في
أبواب الكتاب ، ونذكر كل باب في موضعه الذي يليق به . إن شاء الله عز وجل .

بَابُ

في حقيقة الكلام^(٤) وقسمته

٢٠

اعلم أن الكلام^(٥) . هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة .

(١) زاد بعده س : وفوائدها

(٢) س : طرق

(٣) س : طرب

(٤) زاد بعده س : المستعمل

(٥) زاد بعده س : المستعمل

٥/ب

وقد^(١) دخل في ذلك كل ما هو كلام كالحرفين فصاعداً ، لأن الحرفين موصوفان
بأنهما من الحروف . وبهذا الحدّ ينفصل الكلام مما ليس بكلام ، لأنه ينفصل مما
ليس / بحروف ؛ ومن حروف الكتابة ، لأنها غير مسموعة ؛ ومن أصوات
كثيرة من البهائم . لأنها ليست بحروف متميزة ؛ ومن الحرف الواحد نحو الزاى
من زيد . لأنه ليس يوجد في الحرف الواحد انتظام . ومن حدّ الكلام بأنه

« المفيد » . يلزمه أن تكون الإشارة والعقد كلامين . ومن شرط في كونه كلاماً
« وقوع المواضع عليه » ، يلزمه أن لا يكون الحروف المؤلفة كلاماً إذا لم يقع
عليها الاصطلاح . مع أن أهل اللغة قسموا الكلام إلى المهمل والمستعمل . فوصفوا
المهمل بأنه كلام ، وإن لم يوضع لشيء . وليس يبعد أن يشترط في كون الحروف

كلاماً وقوع الاصطلاح عليها ؛ وأن يوصف المهمل بأنه كلام على سبيل المجاز .
لأن ما سمعناه يصل بين حرفين ، نحو التاء مع التاء ، والألف مع الألف ، لا
يوصف بأنه متكلم . فان علم أن ذلك مصطلح عليه ، وُصف بأنه متكلم .
فاذا ثبت ذلك ، قلنا : الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة ،
التواضع على استعمالها في المعاني . وإذا حدّدنا الكلام بهذا ، كان الكلام كله

مستعملاً . وقسمناه هكذا : الكلام منه ما يفيد صفة فيما استعمل فيه ، ومنه
ما لا يفيد صفة فيما استعمل فيه . وإن حدّدناه بالحدّ الأول قلنا في قسمته :
الكلام ضربان : مهمل ومستعمل . فالمهمل لم يوضع في اللغة لشيء ؛ والمستعمل
هو ما وُضع ليستعمل في^(٢) المعاني . وهو ضربان : أحدهما يفيد صفة فيما استعمل
فيه . والآخر لا يفيد صفة فيما استعمل . فالأول كقولنا « أسود » و « طويل » .

والثاني ضربان : أحدهما فيه معنى الشمول ، والآخر ليس فيه معنى الشمول .
أما الأول فكقولنا : « شيء » ، فانه وُضع لكل ما يصح أن يُعلم . والآخر
أسماء الأعلام ، كقولنا : « زيد » . وذلك^(٣) أن من سمى ابنه زيدا ، فانه لا
يجب أن يشارك بينه وبين غيره في الاسم . والألقاب تجري مجرى / الإشارة ،
لأن اللقب لا يفيد فيه صفة مخصوصة ، ولا مجموع صفاته . ألا ترى أنه ينقص

(١) من هنا حذف من

(٢) الى هنا حذف من

(٣) من هنا حذف من

١/٦

- بعض صفاته وأعضائه ، ويزيد له صفة أخرى من طول وسمن ، ولا يتغير اسمه^(١) . ويحوز أن تتغير الألقاب على الشخص ، مع أن اللغة باقية ، وإنما جاز ذلك لأن تسمية هذا الشخص « زيدا » لم تكن توضع من واضعي اللغة ، حتى إذا سلبناه عنه كنا قد خالفنا لغتهم . وليس كذلك إذا سلبنا اسم الطويل عن الطويل ، وعوضناه منه اسم القصير ، لأن^(٢) ذلك تغيير لوضعهم . فلم يجر ذلك ، مع أننا متكلمون بلغتهم .
- فصار الكلام على ضريين : أحدهما مستعمل بوضع أهل اللغة وليس بلقب ، والآخر لقب . فاللقب لا يدخله الحقيقة والحجاز ، على ما سنذكره . وما ليس بلقب يدخله الحقيقة والحجاز .
- فقد أتينا على حدّ الكلام وقسمته ، حتى انتهينا إلى ذكر الحقيقة والحجاز .
- ونحن نذكر معنى الحقيقة والحجاز ، وتقسيمها ، ونذكر أحكامها ، وما ينفصل به أحدهما من الآخر إن شاء الله .

بَابُ

في إثبات الحقيقة والحجاز وفي حدّها

- أما إثباتهما في اللغة فظاهر في الجملة ، لقول أهل اللغة : « هذا الاسم حقيقة ، وهذا الاسم مجاز » . وإذا عرفنا ماهيتهما^(٣) ، تكلمنا في إثباتهما على التفصيل . فأما حدّهما ، فهو أن ﴿ الحقيقة ﴾ ما أفيد بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به^(٤) . وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية ، والعرفية ، والشرعية . ﴿ والحجاز ﴾ هو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه . غير ما اصطُلح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب فيها .
- فان قيل : فيجب ، إذا قال الواضع^(٥) : سمو هذا « حائطا » . أو قال :

(١) إلى هنا حذف س

(٢) س : لأن ؛ ق : كان

(٣) كذا س ؛ ق : ما يتبها

(٤) س : فيه

(٥) س : الواضع

قد سميت هذا «حائطا» ، أن لا يكون قوله «حائط» في تلك الحال حقيقة للحائط ! قيل : كذلك نقول ، لأنه لم يتقدم ذلك مواضعه ، / فيكون قد أفاد بقوله «حائط» ما اقتضته تلك المواضع . ولا يكون أيضا مجازا ، لأنه لم يتقدمه مواضعه بخلاف ما أفاد به ^(١) الآن ، فيكون مجازا . فان قيل : فيجب ، إذا أفاد المتكلم بكلامه معناه العرفي أو الشرعي ، أن يكون مجازا . لأنه غير المواضع الأصلية ! قيل : هو مجاز بالاضافة إلى المواضع الأصلية ، وليس بمجاز ^(٢) بالاضافة إلى المواضع العرفية ، لأنه لم يفد به في الاصطلاح معنى غير ما وضع له . وكذلك القول في الاسم الشرعي .

وقد حدث ^(٣) الشيخ أبو عبد الله أخيرا «الحقيقة» بأنها ما أفيد بها ما وضعت له . وحده «المجاز» بأنه ما أفيد به غير ما وضع له . وهذا يلزم عليه أن يكون من استعمال اسم «السماء» في «الأرض» قد يجوز به ، لأنه قد أفاد به غير ما وضع له . فان قيل : من استعمال اسم «السماء» في «الأرض» لا يكون قد أفاد به «الأرض» ، لأنها لا تعقل منه . قيل : وكذلك من استعمال اسم الأسد في الشجاع ، لا يفهم منه الرجل الشجاع . فان قلتم : يفهم ذلك إذا دللنا على أنه أراد به الرجل الشجاع ! قيل لهم ، وكذلك يفهم من قوله «السماء» «الأرض» ، إذا دللنا على أنه أراد ذلك . فان قال : إنما أردنا بقولنا : «ما أفيد به غير ما وضع له» ، أنه إذا أطلق المتكلم الاسم ، جوز السامع أن يكون المتكلم قد استعمله في المجاز . وهذا غير قائم فيمن استعمال «السماء» في «الأرض» قيل : هذا يلزمكم عليه أن يكون الاسم مجازا وإن استعمله المتكلم في حقيقته ، لأن السامع له يجوز أن يكون عني به مجازا . وفي ذلك كون الأسماء كلها مجازا . وأيضا فما يجوز من قصد المتكلم باللفظة لا يقال : إنه مستفاد منها . فان قيل : أردنا بقولنا : «ما أفيد به غير ما وضع له» ، أنه إذا دل المتكلم على أنه ما أراد بكلامه الحقيقة ، علم أنه أراد المجاز . ولا يلزم على ذلك أن يكون اسم / «السماء» مجازا في «الأرض» ، وإن عناها المتكلم بقوله «سماء» . لأن المتكلم ،

(١) كذا س ؛ ق : أفادته

(٢) كذا س ؛ ق : المجاز

(٣) من هنا حذف س

إذا دلّ على أنه لم يرد الحقيقة ، ولم يستفد منه أنه أراد الأرض قيل : أليس لو دلّ على أنه أراد الأرض عقل منه الأرض ، كما لو دلّ على أنه أراد به المجاز عقل منه المجاز ؟ وإنما لم يعقل الأرض من كلامه إذا قرن بكلامه دلالة مخصوصة . وأنتم لم تذكروا في حدّ المجاز ما أفيد به غير ما وضع له بدلالة مخصوصة ، حتى لا يبطل بما ذكرناه .

وقد حدّ الشيخ أبو عبد الله رحمه الله أولاً « الحقيقة » بأنه ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل . وحدّ « المجاز » بأنه ما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة أو لنقصان أو لنقل عن موضعه . فالذي لا ينتظم لفظه معناه لأجل زيادة ، هو الذي ينتظم المعنى إذا أسقطت الزيادة ، نحو قوله سبحانه ^(١) : « ... ليس كمثل شيء ... » . فإن الكاف زائدة . فتى أسقطناها صار « ليس مثله شيء » . وأما الذي لا ينتظم المعنى لأجل النقصان ، فهو الذي ينتظمه إذا زدنا في الكلام ما نقص منه ، نحو قوله عز وجل ^(٢) : « وَسُئِلَ الْقَرْيَةُ ... » . لأنه قد اسقط من الكلام « أهل القرية » . ومثال نقل من موضعه ، قول القائل : رأيت الأسد . وهو يعنى الرجل الشجاع .

ولقائل أن يقول : إن المجاز ، لأجل الزيادة والنقصان ، قد نُقل عن موضعه إلى موضع آخر ، فلا معنى لجعله قسمين آخرين . لأن المجاز ، لأجل الزيادة . ليس ينتظم لفظه معناه لأجل النقل أيضاً . لأن قوله ^(٣) : « ... ليس كمثل شيء ... » يفيد أن لا شيء مثل مثله . وقد نُقل عن هذا المعنى إلى نفى المثل عن الله سبحانه . وكذلك قوله الله سبحانه ^(٤) : « وَسُئِلَ الْقَرْيَةُ ... » موضع لسؤال القرية ، وقد نقل إلى أهلها .

وقاضى القضاة رحمه الله يذهب إلى تصحيح الحد الذي ذكره أبو عبد الله أخيراً . ويقول : إن ما ذكره أولاً هو صفة الحقيقة والمجاز ، وليس بمحد . / قال : لأن الاسم إذا كان تارة حقيقة أو أفيد به غير ما وضع له ، فيكون مجازاً . ولقائل

ب/٧

(١) القرآن سورة ٤٢ ، آية ١١ (٤٢/١١)

(٢) القرآن ١٢/٨٢

(٣) القرآن ٤٢/١١

(٤) القرآن ١٢/٨٢

أن يقول : بل الغير الذى به يكون حقيقة ، هو أن ينتظم لفظه معناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل . والذى به يكون مجازا ضد ذلك . والذى ينصر به الحد ، هو أن المجاز مقابل للحقيقة . فحد أحدهما يجب كونه مقابلا للحد الآخر . والفهوم من قولنا « مجاز » ، هو أنه قد يجوز به ، ونُقل عن موضعه الذى هو الحق به . وهذا هو معنى ما حددنا به « المجاز » . فيجب أن يكون حد « الحقيقة » ما لم ينقل عن موضعه . وهذا معنى ما حددنا به « الحقيقة »^(١) .

باب

قسمة الحقيقة والمجاز

اعلم أن الحقيقة تنقسم بحسب المواضع التى تكون حقيقة فيها ، وبحسب إطلاق فائدتها [وكونها]^(٢) مشروطة ، وبحسب كيفية دلالتها . فأما الأول ، فهو أن الحقيقة إما أن تكون لغوية وإما عرفية وإما شرعية . لأن اللفظ إذا أفاد المعنى على سبيل الحقيقة ، فإما أن يفيد مواضعة شرعية ، أو غير شرعية بل لغوية . وللغوية ضربان : إما أصلية أو طارئة وهى العرفية . والمجاز أيضا [قد]^(٣) يكون مجازا فى اللغة ، أو فى العرف ، أو فى الشرع .

وأما القسمة الثانية ، فهى أن اللفظة إذا أفادت فائدة على الحقيقة ، فإما أن تفيدها على الإطلاق وإما بشرط . فالأول كقولنا « طويل » يفيد ما يختص بالطول فى أى جسم كان . وهذا ضربان : أحدهما يفيد فائدة واحدة ، والآخر يفيد أكثر من فائدة واحدة . والثانى نحو قولنا « أبلق » ، يفيد اجتماع البياض والسواد بشرط^(٤) أن يكون فى الخيل .

وأما القسمة الثالثة فهى أن الحقيقة إما أن تكون اسما أو فعلا أو حرفا . وذلك أنها إما أن تستقل إفادتها بنفسها ، ولا تفيد على طريق التبع ، وإما أن

(١) الى هنا حذف س

(٢) زاده س

(٣) زاده س

(٤) كذا س ؛ ق : بعد

١/٨

- تفيد على طريق التبع ، ولا تستقل بنفسها . كالحرف فانه يفيد فائدة / ما دخل^(١) عليه ، نحو الفاء المفيدة للتعقيب بين شيئين . والواو المفيدة للجمع . والأول ضربان : أحدهما يفيد ما يفيد مع زمان وهو الفعل ، والآخر يفيد بلا زمان وهو الاسم . واعلم^(٢) أننا قد نصف الكلام بأنه مفيد ، ونعني أنه موضوع لفائدة . وأنه مستعمل فيها . وهذا حاصل في اللفظ المفرد . وقد نعني بذلك أنه يفيد اتصال المعاني بعضها ببعض . وهذا لا يكون في اللفظ المفرد . لأنه لا يفيد اتصال بعض المعاني ببعض . ولا يفيد تصوره معناه . لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ . والكلام المفيد ليصال بعض المعاني ببعض . وتعلق بعضها ببعض إما أن يكون اسما مع اسم . وإما أن يكون اسما مع فعل . أما الأسماء . فانه لا يتمتع أن يكون فوائد بعضها صفاتا لبعض . فيفهم من اتصالها فوائدھا ١٠ بعضها ببعض . كقولنا : زيد أحول . وزيد طويل . وأما الفعل مع الاسم . فانه لا يتمتع أن يكون فائدة الفعل مستندة إلى فائدة الاسم . فيستفاد من اتصال الفعل الاسم إسناد الفعل المسمى بذلك الاسم . تقدم الاسم أم تأخر . كقولك : « زيد يضرب » . أو « يضرب زيد » . وليس يلتزم الفائدة بالحرف مع الفعل . ولا به وبالاسم . لأن الحرف إنما ينشئ عن كيفية إيصال فائدة بفائدة . نحو ١٥ الواو المفيدة للاشراك . والفاء المفيدة للتعقيب . وليس يدخل تحت الاسم الواحد ولا تحت الفعل الواحد فائدتان . فيكون الحرف متيدا لكيفية إيصال أحدهما بالآخرى . فأما قولنا « يا زيد » ففيه إضمار : أمره بشيء . أو نهيه عن شيء . أو إخباره عن شيء . معناه : يا زيد أقبل . أو لا تفعل . أو هل في الدار عمرو . والمنادي يجد من نفسه أنه يضمن ذلك . وربما أظهره . ولهذا إذا سمعه ٢٠ المنادي ، قال : ما الذي تريد ؟ فدل على أنه / قد عقل منه إضمار ما ذكرنا . وقد قيل : إن قول القائل « يا زيد » . معناه : انادي زيدا . ولو كان هذا كما قالوا . لكان قد أفاد الاسم مع الحرف هذه الفائدة . وفي ذلك نقض قولهم . وأما الفعل . فانه لما كان حدثا ، لم يصح أن يستند إليه حدث آخر . ولا أن ينعت . وإنما يجوز أن ينعت من حيث كان صورة . وهذا كان قولنا لزيد ٢٥

ب/٨

(١) س : يدخل

(٢) من هنا حذف س

« انظر حسنا » معناه : انظر نظراً حسناً . والاسم إذا نُعت بالاسم ، فانهقدت به الفائدة ، كان خبراً . والفعل إذا قُرُن بالاسم ، فإما أن يقرن به على سبيل النعت فيكون خبراً ، وما في معناه ، كقولك : زيد يضرب ؛ وإما أن يُقرن به على سبيل الحدث ، إما على الفعل فيكون أمراً ، وإما على تركه فيكون نهيًا . فبان أن الخطاب المفيد إما أن يكون أمراً وما في معناه ، أو خبراً أو^(١) ما في معناه . وأيضاً فإن من مخاطب غيره ، فإما أن يكون في حكم من يعطيه شيئاً أو يأخذ منه شيئاً . فالأول هو الباعث إما على الفعل أو على الترك . وأما المعطى فهو المخبر وما في معناه كالمتمنى . فأما الاستفهام والاستخبار ، فهما طلب الفهم والخبر . فهما في معنى الأمر . والباعث على الفعل أو على الترك إما أن يكون أعلى رتبة من المبعوث فيكون بعثه أمراً ، وإما أن يكون دونه فيكون سؤالاً ، وإما أن يكون مساوياً فيكون طلباً . ويبعد أن يكون سؤالاً ، لما في السؤال من انخفاض الرتبة . ويبعد أن يكون أمراً ، لما في الأمر من علو الرتبة . وقد ذكر أكثر هذه القصة الأخيرة من تقدم .

فأما قاضي القضاة رحمه الله فإنه قسم الكلام المفيد إلى الأمر ، والنهي ، وما في معناهما ، وإلى الخبر . ~~تت~~ المخاطب لغيره إما أن يفيد حال نفسه ، فيدخل فيه الأمر والنهي لأن الأمر ينبي عن إرادة الأمر والنهي ينبي عن كراهته ؛ / وإما أن ينبي عن حال غيره ، فيكون الخبر . وإذا علم أن كل واحد منهما قد يدخل في الآخر ، لأن الإنسان قد ينبي عن حال نفسه بالخبر ، وينبي عن حال غيره بالأمر والنهي ، لأنهما يدلان على وجوب الفعل وقبحه ؛ وإذا كان كذلك لم يكن ما ذكره قصة متقابلة . لأن الأقسام المتقابلة يجب أن يكون بعضها غير بعض . وذلك يمنع من دخول بعضها في بعض^(٢) .

فقد أتينا على أقسام الحقيقة . ونحن نبيّن أن في اللغة الحقيقة المفردة والمشاركة ، ليصح أن ننظر هل الأمر من الألفاظ المشتركة كما قاله قوم أم لا؟ ونبين أن في اللغة المجاز . ليصح أن ننظر في الأمر هل هو حقيقة في الوجوب أو مجاز؟ ونبين أنه يحسن أن يكون في القرآن مجاز ، ليصح أن نحمل كثيراً من

(١) كذا ، لعله : و


(٢) إل هنا حذف س

- الآيات التي يستدل بها خصوصاً في كثير من مسائل هذا الكتاب على المجاز. ونبين ثبوت الحقائق الشرعية والعرفية ، لدخولها في القسمة التي ذكرناها . وليصح أن ننظر هل الأمر وغيره متقولان إلى الواجب بالشرع أم لا ؟ ثم نذكر ما ينفصل به الحقيقة من المجاز ، ونذكر أحكام الحقيقة وأحكام المجاز ، ونؤخر الكلام في « هل يصح أن يُراد بالعبارة الواحدة الحقيقتان ؟ » إلى المجمل ، لأن ذلك لم يصح . فاللفظ المفيد^(١) لما يجمل محتاج^(٢) إلى بيان . ولو صح أن يراد بها ، كان ذلك من قبيل العموم . فأما ما يريده الحكيم بخطابه إذا أفاد في اللغة والعرف والشرع فوائد مختلفة ، فنذكره عند كيفية الاستدلال بخطاب الحكيم ، لأن هناك نذكر الشروط التي معها يجب أن يريد المتكلم ما يريد^(٣) الحكيم . وهناك نذكر ما يريد^(٤) الحكيم من هذه الوجوه .

بَاب

إثبات الحقائق المفردة والمشاركة

ب/٩

- / اعلم أن في اللغة ألفاظاً مفيدة  الواحد على الحقيقة ، وألفاظاً مفيدة للشيء وخلافه وضده حقيقة على طريق الاشتراك . أما الأول فلا شبهة فيه . ولو لم يكن في اللغة حقيقة ، لم يكن فيها مجاز ، لأن المجاز هو ما أفيد به غير ما وُضع له . وفي ذلك كونه موضوعاً لشيء لو عبّر به عنه . لكان^(٥) حقيقة فيه . ولو لم يكن في اللغة حقيقة ولا مجاز ، لكان الكلام قد خلا منها . وذلك محال . وأما الثاني فقد ذهب إليه أكثر الناس . ومنع منه قوم . قالوا : لأن الغرض بالمواضعة تمييز المعاني بالأسماء ليقع بها الافهام . فلو وُضعوا لفظة واحدة لشيء وخلافه على البدل ، لم يفهم بها أحدهما . وفي ذلك نقض

(١) س : المقتضى

(٢) س : يحتاج

(٣) س : يريده

(٤) س : يريده

(٥) س : كان

الغرض بالمواضعة . ودليل جواز ذلك أنه لا يمنع أن تضع قبيلة اسم «القرء»^(١) للحبض ، وتضعه أخرى للطهر ، ويشيع ذلك ، ويغنى كون الاسم موضوعاً لهما من جهة قبيلتين ، فيفهم من إطلاقه الحبض والطهر على البدل . وأيضاً فإن المواضعة تابعة للأغراض . وقد يكون للانسان غرض في تعريف غيره شيئاً مفصلاً ، وقد يكون غرضه بأن يعرفه مجملًا . مثال الاول أن يشاهد زيد سواداً ، ويريد أن يعرف عمراً أنه شاهد سواداً . ومثال الثاني أنه^(٢) يريد تعريفه أنه شاهد لونا ولا يفصله له . فجاز أن يضعوا اسماً تطابق كل واحد من الغرضين . وهذا الوجه والذي قبله جواب عما تعلق به المخالف . وقول أهل اللغة^(٣) «شفق» و «قرء» من أسماء الأضداد . وأنه مشترك ، يدل على ثبوت الأسماء المشتركة في اللغة . وليس لأحد أن يتعسف التأويل ، فيجعل قولنا «قرء» مفيداً للطهر والحبض فائدة واحدة ، لأن ذلك إنما يسوغ لو امتنع كون ذلك في اللغة .

باب

الحقائق الشرعية

١/١٠ / ذهب شيخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر . ونفى قوم من المرجئة ذلك . وبعض عللهم تدل على أنهم أحالوا ذلك . وبعضها تدل على أنهم قبحوه . ونحن نذكر ما الاسم الشرعي؟ ثم نبين إمكان نقل الاسم بالشرع عن معناه اللغوي ، ثم نبين حسن ذلك . ثم نبين أن من الأسماء ما قد انتقل بالشرع . أما الاسم الشرعي فذكر قاضي القضاة^(٤) أنه ينبغي أن يجمع شرطين :

(١) راجع القرآن ٢/ ٢٢٨

(٢) س : أن

(٣) س : اللغة إن قولنا

(٤) زاد بعده س : «أطال الله بقاءه» وتكرر مرارا في المخطوطات . كان المؤلف أنف كتابه المتمدن في حياة قاضي القضاة عبد الجبار . وفي «س» (وهي مختصر المتمدن لسليمان بن ناصر) ذكر على الورقة ١/ ٤ : «وحيث يذكر صاحب الكتاب قاضي القضاة ، فإنه يقول : أطال الله بقاءه . فجملت عوض ذلك : رحمه الله . . ولكن نسي أيضا مرارا كما ههنا .

أحدهما أن يكون معناه ثابتا بالشرع ، والآخر أن يكون الاسم موضوعا له بالشرع . وينبغي أن يقال : الاسم الشرعي هو ما استُفيد بالشرع وضعه للمعنى . وقد دخل تحت ذلك أن يكون المعنى والاسم لا يعرفهما أهل اللغة ؛ وأن يكونوا يعرفونهما ، غير أنهم لم يضعوا الاسم لذلك المعنى ، وأن يكونوا عرفوا المعنى ^(١) ولم يعرفوا الاسم ^(٢) . كل هذه الأقسام داخل فيما ذكرناه .

فأما الدلالة على إمكان نقل الأسماء فهي أن كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له . وإنما هو تابع للاختيار بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضع ، وأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سُمي به . نحو أن يسمى البياض سوادا ، إلى غير ذلك . فإذا كان كذلك ، جاز أن يختار مختار سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره إذ كان ذلك تابعا للاختيار . فان قالوا : لو سلب الاسم عن المعنى وعوّض غيره ، انقلبت الحقائق ! قيل : إنما ^(٣) يلزم ذلك لو استحال انفكاك الاسم عن المعنى . وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك .

فأما الدلالة على حسن نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر بالشرع ، فهي أنه لا يمتنع تعلّق مصلحة بذلك ، كما لا يمتنع ثبوتها في جميع العبادات ، ولا يكون فيه وجه [قبح ^(٤)] . وإذا لم يجمع ذلك ، لم يمتنع حسنه ، إذ المصلحة وجه حسن . وايضا فقد جاءت الشريعة بعبادات لم تكن معروفة / في اللغة . فلم يكن بد من وضع اسم لها لتمييز [به ^(٥)] من غيرها ، كما يجب ذلك في مولود يولد للإنسان ، وفي آلة يستحدثها بعض الصناع . ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسما مبتدأ ، وبين أن يُنقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي . بل نقل اسم لغوي إليه أولى . لأنه أدخل في أن يكون الخطاب لغوياً . فان قالوا : إنما قبح نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر لأنه يقتضى بغير الأحكام المتعلقة به ، نحو أن يأمرنا الله سبحانه بالصلاة

١٠/ب

(١) س : الاسم

(٢) س : المعنى نحو الصلاة الشرعية ، وإن يكونوا عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم .

(٣) س : إنما كان

(٤) زاده س

(٥) زاده س

(٦) من هنا حذف س

ونعني به الدعاء . فإذا نقل الاسم إلى هذه الأركان بغير الغرض ، قيل : هذا يمنع من نقل اسم عن معناه إذا كان قد تعلّق به فرض . ولا يمنع من نقل اسم لم يتعلّق به فرض . وأيضا فلو نقل الله سبحانه اسم الصلاة عن الدعاء ، لم يسقط فرض الدعاء عن المكلّفين . ولو أوجب ذلك سقوط الدعاء عنهم ، لأمكن أن يدلنا الله على بقاء الفرض بأن يقول : « ما كنت أوجبتُ عليكم ، فوجوبه باق عليكم »^(١) .

فأما الدلالة على أن الشرع قد نقل بعض الأسماء ، فهي أن قولنا « صلاة » لم يكن مستعملا في اللغة لمجموع هذه الأفعال الشرعية ، ثم صار اسما لمجموعها ، حتى لا يُعقّل من إطلاقه سواها . إن^(٢) قيل : قولنا « صلاة » موضوع في اللغة للاتباع ، ألا تراهم يسمون الطائر « مصليا » إذا اتبع السابق ؟ وهو واقع على الصلاة لأنها اتباع للإمام . فقد أفاد في اللغة ما أفاده في الشرع ! قيل : هذا يقتضي أن لا تسمى صلاة الإمام والمفرد « صلاة » ، وأن يكون من أطلق اسم الصلاة في الشريعة فإنما نعني به ونفهم منه الإتيان . ومعلوم أنه لا يخطر ببال السامع والمتكلم إلا جملة هذه الأفعال ، دون الإتيان . فان قالوا : اسم « الصلاة » كان في اللغة للدعاء . وسميت / الصلاة الشرعية بذلك لأن فيها

دعاء ، فلم تختلف فائدته ! قيل : إن عنيتم أن اسم « الصلاة » واقع على جملة هذه الأفعال لأن فيها دعاء ، فقد سلّمتم ما نريد من إفادة الاسم لما لم يكن يفيد في اللغة . ولا يضرنا أن تعللوا وقوع الاسم على هذه الأفعال بما ذكرتم . وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها ، فذلك باطل . لأن المفهوم من قولنا « صلاة » جملة الأفعال . والمفهوم من قولنا « فلان في الصلاة » أنه في جزء من هذه الأفعال ، دعاء كان أو غيره . والمفهوم من قولنا « فلان قد خرج من الصلاة » أنه قد فارق جملة الأفعال . ولو كان الأمر كما ذكره لوجب ، إذا قلنا « إنه قد خرج من الصلاة » ، أفاد أنه قد خرج من الدعاء ، وإذا عاد إلى الدعاء جاز أن يقال : « قد عاد الآن إلى الصلاة »^(٣) .

(١) ال هنا حذف من

(٢) من هنا حذف من

(٣) ال هنا حذف من

- دليل آخر هو أن قولنا « صوم » كان يفيد في اللغة « الامساك » ، وهو مفيد في الشريعة إمساكا مخصوصا . وقولنا « زكاة » يفيد الطهارة والنماء ، ويفيد في الشرع طهارة مخصوصة وما يؤدي إلى النماء . إن ^(١) قالوا : لو كان قولنا « صلاة » منقولاً إلى معنى شرعي ، لوجب كونه محصلاً مفهوماً . وليس الأمر كذلك . وليس لكم أن تقولوا : إنه يفيد التحريم والقراءة والركوع والسجود . لأن صلاة الأخرس لا قراءة فيها . وصلاة الجنائز وصلاة المريض المومي لا ركوع فيها ولا سجود . وإذا لم يكن ذلك معقولاً ، علمنا أن الاسم ما انتقل . والجواب أنه يبطل بما ذكره أن يكون قولنا « صلاة » يفيد ما كان يفيد في اللغة من الدعاء ، لأن صلاة الأخرس لا دعاء فيها . وقد قيل : إن قولنا « صلاة » يفيد ما اختص بركوع وسجود . وما ليس فيه ذلك ملحق به . والصحيح أن يقال : إن قولنا ^{١٠} « صلاة » نقل إلى معان ^(٢) مختلفة . / وليس يمتنع ذلك ، كما لا يمتنع كون الاسم اللغوي مشتركاً بين أشياء مختلفة . وإنما يتخصص ما وُضع له قولنا « صلاة » بالاضافة إما إلى الوقت وإما إلى أحوال المصلي . وأحواله إما أغراضه ، وإما غير ذلك . أما الوقت فنحو قولنا صلاة عيد ، وصلاة جمعة ، وصلاة كسوف ، وصلاة ظهر وعصر ، وغير ذلك . فإن كل واحد من ذلك يفيد غير ما يفيد ^{١٥} الآخر ، إما بزيادة وإما بتقصان . وأما أغراض المصلي فنحو صلاة الجنائز . فإن غرض المصلي أن يفعلها لأجل الميت . وأما أحواله التي هي الأغراض ففرضان : أحدهما حال عذر ، والآخر حال سلامة . أما حال السلامة فصلاة الصحيح المقيم الآمن . وأما حال العذر ففرضان : أحدهما حال تغذر ، ^{٢٠} كصلاة الأخرس والمريض والمومي . والآخر حال مشقة ، كصلاة المسافر والخائف . والله أعلم ^(٣) .

١١/ب

(١) من هنا حذف س

(٢) ق : معاني

(٣) الى هنا حذف س

بَابُ

في الحقائق العرفية

ينبغي أن نذكر ما الاسم العرفي ، ثم نبين إمكان نقل الاسم بالعرف ، ثم نبين حسنه ، ثم نبين ثبوته ، ثم كيفية الانتقال ، ثم أمانة الانتقال ، ثم نقسم الأسماء العرفية .

أما الاسم العرفي فهو ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال وعلته عليه ، لا من جهة الشرع . أو نقول : ما أفاد ظاهره ، لاستعمال طارئ من أهل اللغة ، ما لم يكن يفيد من قبل . إن^(١) قيل : أليس قولنا « دابة » يفيد في العرف « الفرس » ؟ وهو يفيد في اللغة أيضا لأنه يفيد في اللغة ما يدب . والفرس مما يدب . فلم يفد في العرف ما لم يكن يفيد في اللغة . وهو من الأسماء العرفية ! والجواب أنه إن كان يفيد في اللغة الاشتقاق من الديب ، وكان يقع على كل شخص يدب على البدل . وهو مفيد في العرف شخصا مخصوصا من الحيوان . فلم يفد ما كان يفيد في اللغة / من الاشتقاق من الديب والوقوع على الفرس وعلى غيره^(٢) .

وأما إمكان نقل الاسم بالعرف ، فقد بان بما بان به إمكان نقله بالشرع . وأما حسن ذلك ، فالذي يبينه أنه قد يحصل في انتقال الاسم غرض صحيح . وما يحصل فيه ذلك ، فهو حسن . لأنه لو قبح ما قبح إلا لأنه لا غرض فيه . ومعلوم أنه قد تنفر الطباع عن بعض المعاني ، وتجنأ الناس التصريح بذلك فيسكنون عنه باسم ما انتقل عنه^(٣) . وذلك كقضاء الحاجة المكتنى عنه باسم المكان المطمئن من الأرض الذي تقضى فيه الحاجة . وقد سموا ما يدب دابة . فلما كان الديب في بعض الأحيان أشد وأسرع ، أو كانوا له أكثر مشاهدة ، وكان^(٤) اهتمامهم به لشرفه عندهم أشد ، كثر استعمال قولهم

(١) من هنا حذف س

(٢) الى هنا حذف س

(٣) س : اتصل به

(٤) من هنا حذف س

« دابة » فيه . فيصير هو المفهوم عند إطلاقه لكثرة استعمالهم الاسم فيه . وذلك هو الفرس ^(١) .

وأما انتقال الاسم بالعرف ، فبيانهُ هو أن قولنا « دابة » كان يفيد كل ما دبَّ . ثم خصَّ بالعرف بالفرس . وقولنا « راوية » كان للجمل ، ثم صار بالعرف للمزادة ^(٢) . وقولنا « غائط » كان للمكان المظلم من الأرض ، ثم صار لقضاء الحاجة .

وأما كيفية انتقال الاسم بالعرف ، فهو أنه يتعذر . مع كثرة أهل اللغة ، أن يتواطؤوا على ذلك . ولكنه لا يمتنع أن ينقل الاسم طائفة من الطوائف ، ويستفيض فيها ، ويتعدى إلى غيرها فيشيع في الكل على طول الزمان . ثم ينشأ ^(٣) القرن الثاني فلا يعرفون من إطلاق ذلك الاسم إلا ذلك المعنى الذي نُقل إليه . ١٠ فأما أمانة انتقال الاسم فهو أن يسبق إلى الأفهام عند سماعه معنى غير ما وُضع له في الأصل . فإن كان السامع للاسم يتردد في فهمه المعنى العرفي واللغوي معا ، كان الاسم مشتركا فيهما على سبيل الحقيقة .

فأما قسمة الأسماء العرفية ، فهي أن العرف إما أن يجعل الاسم مستعملا في غير ما كان / مستعملا فيه في اللغة ، وإما أن لا يجعله مستعملا في غيره . ١٥ وهذا الأخير لا يكون إلا بأن يستعمله في بعض ما كان يفيدهُ في اللغة . كقولنا « دابة » . وأما ما استعمل في غير ما كان يفيدهُ في اللغة ، فضربان : أحدهما أن يكون الاسم قد صار مجازاً فيما كان حقيقة فيه في اللغة . والآخر أن تبقى حقيقة فيه حتى يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والعرفي . فالأول كاسم الغائط ، والثاني كقولنا « كلام زيد » فانه حقيقة في ^(٤) كلامه الذي هو فعله ، وفيما هو حكاية عن كلامه . والله أعلم . ٢٠

(١) إلى هنا حذف س

(٢) أي المزادة لهما

(٣) رسمه في ق : ينشأ

(٤) كلا س ؛ ق : في حقيقة

بَابُ

إثبات المجاز في اللغة

وذهب أكثر الناس إلى ذلك . وحكى عن قوم المنع منه . وليس يخلو خلافهم في ذلك إما أن يكون خلافا في معنى ، أو في عبارة . والخلاف في المعنى ضرر بان : أحدهما أن يقولوا : إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء فيما نقول إنها مجاز فيه . نحو اسم « الحمار » في « البليد » . وهذا مكابرة لا يرتكها أحد . والآخر أن يقولوا : إن أهل اللغة وضعوا في الأصل اسم الحمار للرجل البليد ، كما وضعوه للبيمة . وهذا باطل ، لأننا كما نعلم باضطراب أنهم يستعملون ذلك في البليد ، فإننا نعلم أنهم استعملوا ذلك على طريق التبع والتشبيه للبيمة ، وأن استحقاق البليد^(١) لذلك ليس كاستحقاق البيمة . ولذلك يسبق إلى الأفهام من قول القائل : « رأيت الحمار » ، البيمة ، دون البليد . ولو كان موضوعاً لها على سواء ، لم يسبق إلى الأفهام أحدهما . فان^(٢) قيل : فاذا كان الحقائق نعم المسميات فلماذا تجوز بالأسماء عن ما وضعت له ؟ قيل : لأن في المجاز من المبالغة والحذف ما ليس في الحقيقة . ولهذا إذا وصفنا البليد بأنه « حمار » ، كان أبلغ في الإبانة عن بلاذته من قولنا « بليد » . / وقد يحصل الكلام مجازاً بضرب من الحذف فيستعمل ذلك طلباً للتخفيف^(٣) .

وأما الخلاف في الاسم فبان يسلم المخالف أن استعمال اسم « الحمار » في البليد ليس بموضوع له في الأصل وأنه بالبيمة أنخص ، لكنه يقول : « لا أسميه مجازاً إذا عني به البليد » — لأن أهل اللغة لم يسموه بذلك — بل أسميه ، مع قرينته ، حقيقة ! فيقال له : إن أردت أن العرب لم تسمه بذلك ، فصحيح . وإن أردت أن الناقلين عنهم لم يسموه بذلك ، فباطل بتلقيهم^(٤) .

(١) كذا س ؛ ق : البليد

(٢) من هنا حذف س

(٣) الى هنا حذف س

(٤) كذا س ؛ ق : لتلقيهم

كُتِبَهم بالهجاز ؛ وبأنهم يقولون في كتبهم : « هذا الاسم مجاز ، وهذا الاسم ^(١) حقيقة » . وليس ، إذا لم تسمه العرب بذلك ، يمتنع أن يضع الناقلون عنهم له هذا الاسم ، ليكون آلة وأداة في صنائعهم . لأن أهل الصنائع يفعلون ذلك . ولهذا سمي النحاة الضمة المخصوصة « رفعا » والفتحة « نصبا » . ولم يلحقهم بذلك عيب . وأما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة حقيقة ، فانه لو صح ذلك لم يقدح في تسمية أهل اللغة الاسم بانفراده « مجازا » ، على ما حكيناه عنهم . على أن الوصف بالهجاز وبالحقيقة يرجع إلى الألفاظ ، لأنها هي المستعملة في المعاني دون القرائن . لأن القرائن قد تكون شاهد حال ، وغير ذلك ، مما ليس من فعل المتكلم .

بَابُ

في حسن دخول الهجاز في خطاب الله وفي أنه قد خاطب [به] ^(٢) .

ذهب الجمهور إلى أن الله سبحانه قد خاطبنا في القرآن بالهجاز ، ونفى بعض أهل الظاهر ذلك . والدليل على حسن ذلك أن إنزال الله عز وجل القرآن بلغة العرب يقتضي حسن خطابه لإياها فيه بلغتها ، ما لم يكن فيه تنفير كالكلام السخيف المنسوب قائله إلى العي ^(٣) . وليس هذه سبيل الهجاز ، لأن أكثر الفصاحة إنما تظهر بالهجاز والاستعارة . واما الدلالة على / أن في القرآن مجازا ، فقول الله عز وجل ^(٤) : « ... جداوا يريد أن ينقض فأقامه ... » ، وقوله ^(٥) : « وجاء ربك ... » ، وقوله ^(٦) : « إلى ربها ناظرة » . وليس يخلو المخالف إما أن يقول : إن هذه الألفاظ وُضعت في الأصل للمعاني التي أراها الله — وهذا قد أفسدناه

١٣/ب

-
- (١) حلفه س
(٢) يياض في ق ؛ زاده س ح
(٣) س : الصبح
(٤) القرآن ١٨ / ٧٧
(٥) القرآن ٨٩ / ٢٢
(٦) القرآن ٧٥ / ٢٣

من قبل - وإما أن يقول (١) : إن هذا الكلام كان مجازاً في اللغة لهذه المعاني ، ثم نُقل إليها بالشرع فصار من الحقائق الشرعية . وهذا باطل ، لأنه لو كان كذلك ، لسبق إلى أفهام أهل الشرع معانيها التي أرادها الله ، كما سبق إلى أفهامهم الصلاة الشرعية عند سماعهم اسم « الصلاة » . ومعلوم أنه لا يسبق إلى الأفهام عند سماع قول الله عز وجل (٢) : « إلى ربها ناظرة » إلى « ثواب ربها ناظرة » .

- احتج (٣) المخالف بأشياء : ﴿ ومنها ﴾ أن المجاز لا ينبئ عن معناه بنفسه . فورد القرآن به يقتضي الإلباس ! والجواب أنه لا إلباس مع القرينة الدالة على المراد . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إن العدول إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة . وذلك مستحيل على الله ! والجواب : أن ذلك إنما يقتضي العجز عن الحقيقة لو لم يحسن العدول إلى المجاز مع التمكن من الحقيقة . ومعلوم أن العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة فصاحة ، واختصار ، ومبالغة في التشبيه . ولو لم تكن في المجاز هذه الوجوه : لجاز أن يكون فيه مصلحة لا نعلمها : ولجاز أن يكون المجاز مع قرينته يساوي في الطول كثرة ألفاظ الحقيقة . فيجوز العدول إليه مجرى العدول من حقيقة إلى حقيقة . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : [لو] خاطب الله بالمجاز والاستعارة : لصح وصفه بأنه متجاوز (٤) في خطابه وبأنه مستعير (٥) ! والجواب : أن إطلاق وصفه بالتجاوز يوهم التسميح بالقبيح . ولهذا إذا قيل : « فلان متجاوز » (٦) في أفعاله . أفاد أنه متسمح بالقبيح فيها . وأما قولنا « مستعير » (٧) : فانه يفهم من / إطلاقه أنه استأذن غيره في التصرف في ملكه لينتفع به . وكل ذلك يستحيل على الله عز وجل (٨) .

(١) س : يقولوا
(٢) القرآن ٢٣/٧٥
(٣) من هنا حذف س
(٤) أي من « المجاز »
(٥) أي من « الاستعارة والكناية »
(٦) أي من « التجاوز والتعدي »
(٧) أي من « المارية »
(٨) الى هنا حذف س

باب

ذكر ما يفصل به بين الحقيقة والمجاز

اعلم أن الفصل بينهما إنما يكون من جهة اللغة، إما بنص من أهل اللغة، وإما باستدلال بعاداتهم . و^(١) الأسبق إلى أفهامهم و^(٢) بما يجب للحقيقة والمجاز .

- أما الأول فنحو أن يقولوا : هذه ^(٣) حقيقة وهذا مجاز . أو يقولوا : هذا الكلام إذا عني به كذا فقد عني به ما وضع له ، وإذا عني به كذا لم يكن قد عني به ما وضع له . أو يقولوا : إذا عني به كذا لم ينتظم لفظه معناه . إما بزيادة أو نقصان ^(٤) أو بنقل ؛ وإذا عني به كذا ينتظم ^(٥) لفظه معناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل .

- وأما الاستدلال فبأن يسبق إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة معنى من المعاني دون آخر ^(٦) ؛ فيعلموا أنها حقيقة فيما سبق إلى الفهم . لأنه . لولا أنه قد اضطر السامع من قصد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظة لذلك المعنى ، ما سبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره . ووجه آخر أن يكون أهل اللغة إذا أرادوا إفهام غيرهم معنى من المعاني . اقتصروا على عبارة مخصوصة . وإذا عبروا عنه بغيرها ، لم يقتصروا عليها . فيعلموا أن العبارة التي اقتصروا عليها هي حقيقة في ذلك المعنى . لأنه لولا ما استقر في أنفسهم من استحقاق ذلك المعنى لتلك اللفظة ، وأنها تفيد وحده . ما اقتصروا عليها .

وقد ^(٧) فرق بينهما بالاطراد ونفيه . فتي اطرَد الاسم في معنى على الحد الذي استعمل فيه من غير منع شرعي . كان حقيقة فيه . ومتى لم يطرَد فيه

-
- (١) ح : أو
(٢) ح : أو
(٣) س : هذا
(٤) س : بنقصان
(٥) س : انتظم
(٦) س : معنى آخر
(٧) من هنا حذف س

من غير منع ، كان مجازاً ، لأن المجاز لا يطرد . ألا ترى أن وصفنا للرجل الطويل بأنه « نخلة » ، لما كان مجازاً ، لم يطرد في كل طويل ؟ والصحيح أن نفى الاطراد من غير منع / دليل على أن الاسم مجاز ، لأنه قد ثبت وجوب اطراد الاسم في حقيقته واطراده . لأنه يدل على أنه حقيقة . لأن المجاز ، وإن لم يجب اطراده ، فلا مانع يمنع من اطراد بعضه . وما ذكره من التمثيل بالنخلة فهو مثال واحد . ولا يمكن أن يدعى أنه قد استقرت الألفاظ كلها ، فلم يوجد فيها مجاز مطرد . ولو كان ذلك قد علم ، لكان قد علمت ألفاظ المجاز وعلم أن ما عداها حقيقة قبل العلم بنفى اطرادها . وذلك يقتضى أن يكون الفصل بينهما قد علم قبله .

وقد فرق بينهما بأن اللفظة إذا أفادت الشيء على الحقيقة ، يصرف فيها يجمع وثنية واشتقاق وتعلق بالغير . نحو اسم الأمر إذا وقع على القول فانه يتعلق بالمأموره ، فيقال هو أمر بكذا . وإذا لم يجمع الاسم ولم يثن^(١) ولم يشتق منه ، لم يكن حقيقة . ولهذا لم يكن استعمال اسم الأمر في الفعل حقيقة . لأنه لا يقال فيه : إنه أمر بكذا . وذلك أنه إذا تصرف في اللفظة علم أنها متمكنة في معناها . وهذا قريب . لأن اسم « الحمار » إذا وقع على « البليد » ثنّى وُجمع ، فقيل في جماعة البلد « حير » . وقولنا « رائحة » تقع على الرائحة حقيقة ، ولا يشتق منه . وقيل أيضا : إذا علمنا استعمال أهل اللغة اللفظة في شيء ، ولم يدل دلالة على أنها مجاز فيه ، كانت حقيقة فيه . ولقائل أن يقول : إنما علمنا أنها حقيقة لعلمنا أنها غير مجاز . وإنما علمنا أنها غير مجاز ، لنفى أدلة المجاز عنها . وعن تلك الأدلة يستلون^(٢) فما هي ؟ وقيل أيضا : إن الشيء إذا سُمي باسم ما هو جزء عنه ، كقول الله عز وجل^(٣) : « وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا » ، أو باسم ما يؤدي إليه كالنكاح ، أو باسم ما يشبه كتسمية البليد حمارا ، كان مجازاً . ولقائل أن يقول : إن للتشبيه والجزاء وغير ذلك وجوه^(٤) لأجلها تجوزوا . وليست أمارات للمجاز . لأنه لا يمتنع أن يستعملوا الاسم في الشيء

(١) ق : يثنى

(٢) كذا الرسم دائما في جميع مخطوطات الكتاب ، بدل « يسألون » . فلم نغيره .

(٣) القرآن ٤٢ / ٤٠

(٤) كذا في الأصل

١/١٥ وفيما / يشبهه ، وفيما هو جزء عنه ، وفيما يؤدي إليه أصل الوضع . فينبغي أن يُعلم أن الاسم مجاز فيها هو جزء عنه ، ثم يعلم أنهم إنما تجوزوا فيه لأجل ذلك ! وقيل : إذا علقت الكلمة بما يستحيل تعلقها به علم أنها مجاز فيه . نحو قول الله عز وجل^(١) : « وَسُئِلَ الْقَرْيَةُ ... » . وهذا الوجه لا يصح . لأننا إنما علمنا بالعقول أن القرية لم تُرد . فأما أن اسم القرية مجاز في أهلها ، فيحتاج إلى دلالة . لأنه لا يجب ، إذا لم يُرد المتكلم معنى من المعاني بكلامه وأراد غيره ، أن يكون الكلام مجازاً في ذلك الغير . ألا ترى أن الكلمة لو كانت مشتركة بين حقيقتين ، وعلمنا استحالة إرادة الحكيم لأحدهما وأنه قد أراد الأخرى ؛ لم تكن الكلمة مجازاً فيه ؟^(٢)

بَابُ

ذكر أحكام الحقيقة والمجاز

اعلم أن من أحكام الحقيقة والمجاز أنها لا يندخلان أسماء الألقاب ، لأن الحقيقة هي ما أُفيد بها ما وُضعت له . والمجاز هو ما أُفيد به معنى غير ما وُضع له ، على ما تقدم . ونعني بقولنا « ما وُضعت له » وضع أهل اللغة . وكون اللفظ حقيقة ومجازاً تبعاً^(٣) لكونها موضوعة لشيء قبل استعمال المستعمل ، حتى إن استعمالها المستعمل فيما وُضعت له ، كانت حقيقة ؛ وإن استعمالها في معنى آخر ، كانت مجازاً . وأسماء الألقاب لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة ولا من الشرع ، حتى يكون من اتبعهم فيها في أصل موضوعهم كان قد استعمالها على الحقيقة ؛ ومن استعمالها فيه على طريق التبع كان متجوزاً بها . ومن أحكام الحقيقة والمجاز أن لا يخلو منهما كلام وضعه أهل اللغة لشيء ، واستعمله المستعمل فيما استعملوه . لأن المتكلم به إذا عني به ما عناه أهل اللغة فلما أن يعنى به ما عنوه في الأصل ، فيكون حقيقة ؛ أو على سبيل التبع ، فيكون مجازاً .

(١) القرآن ١٢ / ٨٢

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) س : تبع

ومن أحكام الحقيقة / والمجاز أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مجازاً في شيء ١٥/ب ولا يكون حقيقة في غيره . ويجوز أن يكون حقيقة في شيء ولا يكون مجازاً في غيره. أما (١) الأول فلأن المجاز هو ما أفيد به معنى في المواضع غير ما وُضع في أصلها. وهذا تصريح بأنه قد وُضع في الأصل لشيء آخر . فاللفظة متى استعملت فيه ، كانت حقيقة . وأما الثاني فلأن الحقيقة هي ما أفيد بها ما وُضعت له . وليس يوجب كونها موضوعة لشيء (٢) أن تكون مستعملة في غيره على طريق التبعية .

ومن حكم اللفظ أن يُحمل على حقيقته إذا تجرد ، ولا يُحمل على مجازه إلا للدلالة . لأن (٣) واضح الكلام للمعنى إنما يضعه ليكتفي به في الدلالة عليه وليستعمله فيه . فكأنه قال : « إذا سمعتموني أتكلم بهذا الكلام فاعلموا أنني أعني به هذا المعنى ، وإذا تكلم به متكلم بلغتي ، فليعني به هذا » . فكل من تكلم بلغته فيجب أن يعنى به ذلك المعنى . ولهذا يسبق إلى أفهام السامعين ذلك المعنى ، دون ما هو مجاز فيه . ولو قالوا لنا في المجاز مثل ذلك ، لكان حقيقة ، ولم يكن مجازاً (٤) .

والحقيقة قد يجوز أن تصير بالشرع أو بالعرف مجازاً فيما كانت حقيقة فيه . ويجوز أن يصير بهما المجاز حقيقة ، فيما كان مجازاً فيه . ١٥

ومن حكم الحقيقة أن تطرد في فائدتها على الحد الذي يفيدها إما مشروطة أو مطلقة ، إلا أن يمنع من ذلك مانع . مثال (٥) المطلقة : قولنا « طويل » يفيد ما اختص بالطول . فاذا علمنا أن أهل اللغة سمو الجسم طويلاً عند اختصاصه بالطول — ولولا ذلك ما سموه طويلاً — علمنا أنهم سموه بذلك لأجل طوله . ٢٠ فسمينا كل جسم فيه طول بأنه « طويل » . ومثال المشروطة : تسميتهم ما وُجِدَ فيه السواد والبياض من الخليل بأنه « ابلق » ، فانا نطرد ذلك في كل

(١) من هنا حذف س

(٢) الى هنا حذف س

(٣) من هنا حذف س

(٤) الى هنا حذف س

(٥) من هنا حذف س

فرس وجدا فيه دون سائر الأجسام . وهذا هو معنى قولنا : إن القياس مستعمل في الحقائق .

١/ ١٦

- / والمخالف في ذلك إما أن يخالف في الاسم أو في المعنى . فان وافق في المعنى وخالف في الاسم ، فقوله من جهة العبارة باطل ، لأنه قد أعطى معنى القياس ، وهو إثبات حكم الشيء في غيره بالرد إليه لعلته من العلل . وإن خالف في المعنى فمن وجهين : أحدهما أن يمنع من تعدى الاسم إلى غير ما شاهده أهل اللغة ، وإن وقعت المساواة في فائدة الاسم . وهذا ، إن قاله ، ففيه انقطاع اللغة . وليس كذلك إذا لم يطرد المجاز ، لأن الحقائق مستوعبة للمسميات . وليس يمنع من اطراد الحقائق قولُ الله سبحانه (١) : «وعلم آدم الأسماء كلها...» لأن ذلك إنما يقتضي تعليمه أسماء ما حضره ، دون ما يحدث . ولأن نص الله سبحانه له على الأسماء لا يمنع من لم ينص له أن يقيس . على أنه إذا لم يجوز أن تكون الأسماء كلها توقيفا ، وجب تخصيص قول الله عز وجل (٢) : « وعلم آدم الأسماء كلها ... » .

- والوجه الآخر أن يطرد المخالفُ الاسمَ في معناه . إلا أنه يقول : إنما فعلت ذلك لعلمي باضطرار من قصد واضعي اللغة أنهم سمو بقولهم « طويل » كل ما اختص بالطول ، مما حدث وما سيحدث . ويمكن أن يقال له في ذلك : إنما علمت ذلك لعلمك أنهم سمو الطويل « طويلا » لاختصاصه بالطول ، وأنه إذا كان هذا غرضهم وجب طرده . ويقال له : فهب أنك علمت ذلك ضرورة . أليس ، لو لم تعلم ذلك ضرورة وعلمت أنهم سمو الطويل طويلا لاختصاصه بالطول لا غير . لكنك تعلم أن كل ما حصل ذلك فيه ، فيجب أن يسمى طويلا؟ فلا بد من بلى . فيقال له : فقد تم غرضنا من وجوب اطراد الحقائق (٣) . فأما المانع من اطراد الحقيقة فضربان : أحدهما أن يكثر استعمالها في المجاز كثرة توهم المجاز . ولا (٤) يجوز إطلاقها في موضع لا يحسن إيهام ذلك

(١) القرآن ٢/ ٣١

(٢) القرآن ٢/ ٣١

(٣) إل هنا حذف س

(٤) س : قلا

المجاز فيه . نحو وصف الله عز وجل بأنه ذليل ، عند من يقول : إن قولنا « الدليل » حقيقة في فاعل الدلالة . لأنه قد كثر استعماله في الدلالة ، / فصار إطلاق ذلك يومهم . ~~والضرب الآخر~~ السمع ، فإنه منع من تسمية الله بأنه « فاضل » ، وإن أفاد المدح .

وأما المجاز فينبغي أن يُقَرَّر في كل نوع^(١) ما استعمل فيه ولا يُعدَى عنه إلى غيره . نحو تسميتهم* الرجل الطويل بأنه « نخلة » ، فانه يجوز أن يسمى كل رجل طويل بذلك ، ولا يجب أن يسمى غير الرجال بذلك^(٢) . والحقيقة تتعدى النوع . ولهذا لما سموا الرجل الأسود بأنه « أسود » ، جرى ذلك على غيره من الأجسام السود . ولو اطراد المجاز كاطراد الحقيقة ، لما كان بينهما فصل^(٣) .

فان^(٤) قيل : الفصل بينهما أن الحقيقة أصلية ، والمجاز طارئ ! قيل : قد أجيب عن ذلك بأن الحقيقة قد تطرأ أيضاً على الحقيقة . فان قيل : الفصل بينهما أن المجاز يحتاج في حمله على ما هو مجاز فيه إلى دلالة ؛ وليس كذلك الحقيقة ! قيل : بل قد تحتاج الحقيقة إلى دليل إذا كان اللفظ مشتركاً بين حقيقتين . ولقائل أن يقول : الفصل بينهما أن المجاز لا يسبق إلى الفهم ما هو مجاز فيه ؛ ويسبق إلى الفهم ما اللفظ حقيقة فيه ، سواء كان حقيقة في معنى واحد أو أكثر .

ويمكن أن يحتج لنفي اطراد المجاز بأن المتجوز بالاسم في غير ما وضع له إنما يرخّص فيه لغرض لا يجب أن يوجد في غيره ، نحو أن يكون قد اهتم بذلك الشيء فدعاه بشدة اهتمامه به إلى أن يبالغ في وصفه ، فيشبهه بغيره ، نحو تسميتهم الرجل الطويل بأنه « نخلة » ، ولا يجب حصول هذا الغرض في غير الناس ، ولكنه قائم في كل رجل وقع الاهتمام به . فان قيل : فقد طردتم المجاز في نوعه ! قيل : إن أريد باطراده هذا ، فذلك لا تأباه^(٥) . فان قيل : فلعلهم تجوزوا بالنخلة في الطويل بشرط كونه من الرجال ، فيطرّد الاسم فيما وُجد فيه

(١) س : في نوع

(٢) من النخلة الى هنا في س : الشجاع « أسد » .

(٣) كذا س ؛ ق : فصل

(٤) من هنا حذف س

(٥) ق : ياباه

- شرطه دون ما عديم فيه شرطه ؛ فيتساوى الحقيقة والمجاز في ذلك ! قيل : هذا تسليم لما نريده من أن المجاز لا يتعدى نوعه / وإن علّتموه بما ذكرتم. ولقائل أن يقول : إذا كانوا قد تجوّزوا باسم « النخلة » في الرجل الطويل على طريق المبالغة في وصفه بالطول لاهتمامهم ، فيجب إذا حصل هذا الغرض في غيره من الأجسام أن يتجوزوا بهذا الاسم فيه . وفي ذلك اطراد الاسم ! والجواب :
 أنه إذا كان الغرض قد لا يحصل في كل موضع
 فقد تم ما أردناه من نفي وجوب اطراد المجاز^(١) .

باب

القول في الحروف

- اعلم أن الكلام لما انقسم إلى الاسم والفعل والحرف ، وكان الخطاب بتغير
 فوائده بالحروف الداخلة عليه ، وكان أكثر الغرض بهذا الكتاب ذكر الخطاب
 الذي يستدل به على الأحكام ، وجب أن نذكر فيه الحروف أيضا .
 فنقول^(٢) : إن من الكلم ما يدخل في الكلام فيغير فائدته ، وينبئ عن
 حال بعضه عند بعض ، وقد يكون ذلك اسماً ، وقد يكون حرفاً . وذلك ينبئ
 عن تعلق بعض معاني الكلام ببعض ، إما على سبيل المشاركة أو لا على سبيل
 المشاركة . **﴿ فالأول ﴾** إما أن ينبئ عن مشاركة على البدل ، أو على الجمع . فالأول
 لفظ « أو » . تقول : « جالس زيدا أو عمرا » ، فتكون قد شركت بينهما في
 الجلوس على البدل . وقد يكون « أو » بمعنى الشك . تقول : « سلمتُ على
 زيد أو عمرو » . **﴿ وأما الثاني ﴾** وهو الذي ينبئ عن المشاركة على الجمع ، فإنه
 إما أن ينبئ عن المشاركة فقط ، وإما أن ينبئ عن وقت المشاركة . فالمتنبئ عن
 المشاركة فقط هو « الواو » . كقولك : « رأيت زيدا وعمرا » ، فيفيد أنهما اشتركا
 في الرؤية . وقد تكون « الواو » بمعنى الاستئناف . كقول الله سبحانه^(٣) :

(١) إل هنا حذف س

(٢) من هنا حذف س

(٣) القرآن ٧/٣

«... وما يعلم تأويله إلا الله والراخون في العلم...» ، إذا وقع الابتداء بقوله «الراخون في العلم» . وقيل إنها بمعنى «أو» ، كقول الله سبحانه ^(١) : «...أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع» . قيل : إن المراد به : «أو ثلاث أو رباع» . ويمكن أن يقال : إنما وُصف جملة الملائكة بذلك ، فاقضى أن بعضهم / على ١٧/ب
الصفة الأولى ، وبعضهم على الصفة الثانية ، وبعضهم على الصفة الثالثة ؛ فيكون المراد بالواو الجمع ، أى أن ذلك اجتمع لجملة الملائكة . وأما المنبئ عن وقت المشاركة ، فاما أن يفيد أن المشاركة حصلت في وقت واحد ، كقولك : «رأيت زيدا مع عمرو» ، وإما أن يفيد التقديم ، كقولك : «قبل» أو «التأخر» . وهذا إما أن لا يفيد تقدير التأخير بزمان ، أو يفيد ذلك . فالأول نحو «بعد» . والثاني إما أن يفيد التأخر بزمان طويل ، وإما بزمان قصير . ١٠
فالأول «ثم» ، فإنها تفيد الترتيب والتراخي : وقيل : إنها يتجاوز بها فيستعمل بمعنى «الواو» ، كقول الله سبحانه ^(٢) : «... فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد...» ، لأنه لا يجوز أن يكون شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً . والثاني «الفاء» ، وذلك أنها تفيد التعقيب الممكن بين الفعلين . كقولك : «دخلت البصرة فالكوفة» ، يفيد أن دخولك الكوفة كان بعد دخولك البصرة بزمان يسير جرت العادة بمثله . ١٥
وليس يجب أن يكون بينهما من الزمان اليسير ، مثل ما يكون بين لقاء زيد وعمرو ، إذا ^(٣) قلت : «لقيت زيدا فعمرا» . لأنه يمكن في هذا من الزمان اليسير ما لا يمكن في ذلك .

وأما ما ينبئ عن تعلق بعض المعاني ببعض لا من جهة المشاركة ، فانه إما أن يكون ظرفاً ، أو ابتداء من الظرف ، أو انتهاء إليه . فالأول ضربان : ٢٠
أحدهما أن يفيد ذلك بلفظ «الباء» ، والآخر بلفظ «في» . أما الأول فقول الله سبحانه ^(٤) : «... وامسحوا برؤوسكم...» . قال قاضي القضاة : إن اللفظة تفيد تعميم الرأس ، لأن المسح معلق بما يسمى رأساً . وجملة الرأس تسمى رأساً

(١) القرآن ١٠/٣٥

(٢) القرآن ١٠/٤٦

(٣) ق : وإذا

(٤) القرآن ٥/٦

دون أبعاضه ، والعرف يقتضى إلحاق المسح بالرأس إما جميعه وإما بعضه ، لأن المعقول من قولنا « مسحت يدي بالتمديد » في العرف ما ذكرناه . وعند الشيخ أبي عبد الله : أن قول الله ^(١) : « ... برءوسكم ... » مجمل ، يحتاج إلى بيان . لأنه قد ترد هذه / اللفظة ويراد بها الكل ، وقد ترد ويراد بها البعض . والأول ما ذكره قاضى القضاة . وأما لفظة « في » فقولنا : « زيد في الدار » ، فيكون الدار ظرفا له . وقد يقال : « زيد في الصلاة » تشبيها بالظرف ، لأنه لما انقطع إلى الصلاة عن غيرها ، جرى مجرى من انقطع إلى مكان دون غيره .

وأما الابتداء فلفظة « من » تقول : « خرجت من البصرة إلى الكوفة » . وقد تكون صلة في الكلام كقول الله سبحانه ^(٢) : « يغفر لكم من ذنوبكم ... » المراد : يغفر لكم ذنوبكم . وقيل إنها تكون للتبويض ، كقول القائل : « أكلت من هذا الخبز » وقولنا : « باب من حديد » . والصحيح أن قولنا « باب من حديد » يفيد الجنس دون التبويض ، لأنه لو لم يكن في الوجود حديد إلا ذلك الباب ل قيل : باب من حديد .

وأما الانتهاء فلفظة « إلى » . تقول : « سرت من البصرة إلى بغداد » . والغاية والحد قد يدخلان في الخطاب وقد لا يدخلان فيه . وقال أبو عبد الله : ١٥ إن الغاية لما دخلت مرة ، ولم تدخل أخرى ، كانت مجملة . والصحيح أنها لا تفيد الدخول في الخطاب ، لأن قول الله سبحانه ^(٣) : « ... فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ... » يفيد إيجاب غسل اليد بكون نهايته المرافق . ومن غسل يده إلى أول المرافق ، صدق عليه القول بأن : غسله ليديه كان نهايته المرافق ، فيكون بذلك فاعلا لما اقتضاه الظاهر فسقط عنه الأمر . وإنما يُعلم ٢٠ وجوب غسل المرافق بدليل زائد . كما أن من قيل له « ادخل الدار » ، ففعل ما يقع عليه اسم « دخول إلى الدار » ، يسقط عنه الأمر . إذ الأمر يسقط بوجود أول الاسم . وكذلك من خرج من البصرة إلى بغداد ، يقال : قد انتهى إلى بغداد ، فبان أنه ليس من شرط الغاية أن يدخل في الخطاب .

(١) القرآن ٦/٥

(٢) القرآن ٤٦/٣١ ، ٤٣/٧١

(٣) القرآن ٦/٥

- فأما الواو العاطفة فانها لا تقتضى الترتيب . وقال بعض الشافعية : إنها تقتضى الترتيب . ودليلنا أن الانسان / إذا قال : « رأيت زيدا وعمراً » ، لم يسبق إلى الفهم أنه رأى زيدا قبل عمرو . ولهذا لو قال : « رأيت زيدا ، وعمرا بعده » ، أفاد فائدة محددة . وأيضا فانها لو أفادت الترتيب ، لكان قول القائل : « رأيت زيدا وعمرا معا أو قبله » إما مناقضة أو مجازا ، كما أن قول القائل : « رأيت زيدا ثم عمرا معا » ، أو قال « ثم عمرا قبله » مناقضة . وأهل اللغة لم يجعلوا ، ما ذكرنا ، مناقضة ولا مجازا . فان قيل : أليس لفظة « ثم » تفيد التراخي؟ ويجوز أن يقول القائل : « جاءني زيد ثم جاءني عمرو عقيبه » . ولا يجوز أن يقال : تراخى مجيء عمرو عن مجيء زيد ، غير أنه جاء عقيبه . فهلا كانت
- ١٠ « الواو » تجرى مجرى « ثم » في الترتيب ، ويتجاوز بها في الجمع ، ولا يتجاوز بلفظة « ثم » في ذلك ؟ قيل : إنا لا نمنع أن تقوم لفظة مقام لفظة ، فيتجاوز باحدهما^(١) في شيء ولا يتجاوز بالأخرى فيه . وإنما الذي احتججنا به هو أن أهل اللغة لم يجعلوا هذا الكلام مناقضة ولا مجازا . على أنه لا يحسن أن يقال : « جاءني زيد ثم عمرو عقيبه » .
- ١٥ دليل . قال أهل اللغة : إن واو العطف في الأسماء المختلفة تجرى مجرى واو الجمع وباء التثنية في الأسماء المتماثلة . وأنهم لما لم يتمكنوا من جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع ، استعملوا فيها واو العطف . ولما كان قول القائل : « رأيت الزيدين ، وجاءني الزيدون » ، يفيد اشتراكهم في المجيء والرؤية ، ولا يفيد الترتيب . فكذلك إذا قال : « جاءني زيد وعمرو وخالد » . فان قيل : لا يمنع أن تكون واو العطف تقوم مقام واو الجمع ، في إفادة الاشتراك ، وتختص بإفادة الترتيب ، كما أن « ثم » و « الفاء » تجمعان بين الشئيين في العطف ، وتجريان في ذلك مجرى واو الجمع . وتختصان بإفادة الترتيب . والجواب : أن أهل اللغة لو أرادوا أن أن واو العطف تجرى مجرى واو الجمع في إفادة الاشتراك فقط ، وأفادت الترتيب ، / لقالوا أيضا : إن لفظة « ثم » و « الفاء » قد أجريننا مجرى واو الجمع
- ٢٥ وباء التثنية أيضا ، فلما لم يقولوا ذلك في « ثم » و « الفاء » ، وقالوا ذلك في الواو ، علمنا أن واو العطف تقوم مقام واو الجمع في إفادة الجمع فقط .

دليل : قال أهل اللغة : إن الواو لا تفيد الترتيب . وقولهم بأجمعهم حجة في اللغة . فان قالوا : قد حُكي عن الفراء أنه قال : الواو لا تفيد الترتيب إلا حيث يستحيل الجمع ، نحو قول الله سبحانه (١) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ... » قيل : هذا يدل على أنه جعلها للترتيب لأجل دلالة . وهو تعذر الجمع . وفي هذا موافقة أهل اللغة . وإذا ثبت أن ظاهرها لا يقتضي الترتيب ، لم يكن تعذر الجمع دليلاً على وجوب الترتيب ، لأنه يمكن أن يتقدم السجود على الركوع . ولو أفادت الترتيب بظاهرها إذا تعذر الجمع ، لأفادته إذا صح الجمع وصح الترتيب .

وقد استدلل على أن الواو لا تفيد الترتيب بأنها لو أفادته ، لدخلت في جواب الشرط كالفاء . ومعلوم أنه لا يحسن أن يقول القائل : « إذا دخل زيد الدار وأعطيه درهما . » ولقائل أن ينقض ذلك بلفظة « ثم » ولفظة « بعد » . وأيضاً فإن الواو ، وإن اقتضت عندهم الترتيب ، فانها تفيد العطف . ولا يمكن العطف فيما ذكره ، لأنه لم يتقدم ما تكون الواو عاطفة عليه .

واستدل على ذلك أيضاً بأن الجمع من غير ترتيب ، معقول . فلم يكن بد من لفظة تفيده في اللغة . وليس في الألفاظ ما تفيده إلا « الواو » . وليس يجوز أن تكون لفظة « مع » هي التي تفيد ذلك ، لأن لفظة « مع » تفيد الاشراك في زمان واحد . والذي يجب أن يكون في اللغة هو لفظة لا تفيد إلا الاشراك فقط . ولقائل أن يقول : في اللغة ما يفيد ذلك غير الواو . وهو قول

القائل : « رأيت زيدا رأيت عمرا » . وإن احتج الداهيون / إلى الترتيب بأن الانسان إذا قال : « رأيت زيدا وعمرا » ، علمنا أنه لولا أنه رأى زيدا قبله لما بدأ به ! قيل له فإذا الترتيب استُفيد من البداية بزيد لا من أجل الواو . ويلزم على ذلك أن يستفاد الترتيب من قول القائل : « رأيت زيدا رأيت عمرا » . وعلى أنه يجوز أن يكون إنما بدأ بزيد ، لأنه أراد الإخبار عنه فقط ، ثم بدا له في الإخبار عن عمرو . ويجوز أن يكون بدأ به بمحبته له ، أو لأن اهتمامه بالإخبار عنه أشد من الاهتمام بالإخبار عن عمرو ، أو لأن غرضه في الإخبار عن كل واحد منهما على السواء . فكان البداية بأحدهما كالبدء بالآخر . فبدأ بما اتفق منهما (٢) .

١٩/ب

الكلام في الأوامر^(١)

باب

فصول الأمر

اعلم أن صيغة الأمر لما وُضع لها اسمٌ يفيدُها ، ووُضعت هي لفائدة ، ويجوز أن تكون مطلقة ويجوز أن تكون مقيدة بشرط أو صفة — ولها أمثال — يجوز أن تتكرر . وهي أيضا ، من جملة الأفعال ، يجوز أن نحسن وتقبح . وجب لذلك أن يقع الكلام في الأمر من هذه الوجوه :

أما الأول فبأن ننظر هل اسم الأمر يفيد ، على طريق الحقيقة ، صيغة الأمر فقط ، أو يفيد غيرها أيضا على طريق الحقيقة . ونبيّن أن اسم الأمر ، إذا وقع على الصيغة ، ما الذي يفيد فيها ؟

وأما الوجه الثاني ، وهو فائدة الأمر . فانه لما كان الأمر هو بعث من أمر للمأمور على إيقاع فعل في زمان ، وجب أن ننظر في فائدته في هذه الأشياء كلها . فننظر في فائدته في الفعل الذي هو بعث عليه ، وفيما يتبع ذلك الفعل .

أما نظرنا في فائدته من^(٢) الفعل ، فمن وجوه : منها أن ننظر هل فائدته [في^(٣)] الفعل واحدة ، أو أكثر ؟ وإن كانت واحدة ، فهل هي وجوب الفعل ، أم لا ؟ وإن أفاد وجوب الفعل ، / فهل يفيد وجوبه وإن تقدّمه حظر الفعل ، أم لا ؟ ولما كان الأمر قد يتعلق بالفعل ، وبالأفعال الكثيرة على التخيير ، نظرنا^(٤)

(١) س : الأمر

(٢) س : في

(٣) زاده س

(٤) كذا س ؛ ق : ونظرنا

هل ، إذا تعلّق بأفعال على البدل ، أفاد الوجوب فيها على البدل أم لا ؟ وليس يليق هذا الباب بأبواب « العموم » . لأن أحدا لا يقول : إن الأمر يقتضى وجوب جميع تلك الأفعال على الجمع . وننظر أيضا هل يقتضى الأمر لإجراء الفعل ، أم لا ؟

- وأما النظر في فائدته فيما يتبع الفعل ، فبأن ننظر هل يقتضى وجوب ما لا يتم المأمور به إلا معه ، أم لا ؟ وهل يقتضى قبح أضداد المأمور به ، أم لا ؟
- وأما النظر في فائدته في الوقت ، فإن الأمر إما أن يكون مقيدا بوقت محدود ، وإما أن لا يكون مقيدا بوقت . فيجب أن ننظر فيما ليس بمقيد ، هل يقتضى التكرار أم لا ؟ وفيما هو مشروط بشرط يتكرر ، هل يقتضى التكرار بتكرار الشرط أم لا ؟ وإن لم يُفد مطلقه التكرار ، هل يجب تقديم فعل المرة ١٠ أم لا ؟ وهل ، إذا لم يُقدّمها المكلف ، اقتضى الأمر فعلها فيما بعد أم لا ؟ وإن [كان^(١)] الأمر مقيدا بوقت محدود ، له أول^(٢) وآخر ، نظرنا هل يوجب الأمرُ الفعلَ في جميعه على البدل ، أو يوجب تقديمه في أوله ، أو يوجب تأخيرهِ إلى آخره ؟ وهل ، إذا عصى المكلف^(٣) المأمور به ، اقتضى الأمر فعله بعده ، أم لا ؟

١٥

وأما النظر في فائدته الملتحقة بالأمر ، فبأن ننظر هل يدخل فاعل الأمر في الأمر ، أم لا ؟

- وأما النظر في فائدته فيما يرجع إلى المأمور ، فبأن ننظر هل يدخل الكافر ، والمرأة ، والعبد ، والصبي في مطلقه ، أم لا ؟ وإذا تناول جماعة ، وكان بعضهم يقوم مقام بعض في ذلك الفعل ، هل يفيد الإيجاب على جميعهم على البدل ، ٢٠ أم لا ؟ غير أن الكلام في دخول الكافر ، والمرأة ، والعبد ، والصبي يليق بأبواب العموم والخصوص . لأنه كلام في شمول / الخطاب لهم ، ونفى شموله لهم . ومن يقول : « إنهم يدخلون تحت الخطاب » ، يقول ذلك ، لأن لفظ العموم يشملهم .

٢٠/ب

(١) زاده س
(٢) س : بأول
(٣) س : المكلف فيه

ومن قال^(١) : لا يدخلون فيه ، أو بعضهم ، يقول : إن فقد تمكّتهم من الفعل يُخرجهم عن^(٢) الخطاب .

وأما الكلام في الوجه الثالث ، وهو الأمر المفيد بشرط وصفة^(٣) ، فننظر فيه هل يجوز أن يؤمر الإنسان بشرط زوال المنع ؟ وننظر أيضا هل إذا كان الإيجاب معلقا بشرط أو صفة أو غاية ، فاعدا ذلك ينتفى عنه الإيجاب ، أم لا يلزم ذلك ؟

وأما الكلام في الوجه الرابع ، وهو تكرار الأمر ، فبأن ننظر ، إذا تكرر^(٤) بحرف عطف أو بغير حرف عطف ، هل تكرر فائدته أم لا ؟
وأما الوجه الخامس ، فإننا ننظر في شرائط حُسن الأمر .
ونحن ، بمعونة الله ، نأتى على الكلام في هذه الأبواب على النسق ، إن شاء الله عز وجل .

بَابُ

فَمَا يَقَعُ عَلَيْهِ قَوْلُنَا «أَمْرٌ» عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ

اعلم أنه لا شبهة في أن قولنا «أمر» يقع على جهة الحقيقة على القول المخصوص . وذلك غير مفتقر إلى دلالة . واختلفوا في وقوعه على الفعل . فقال أكثر الناس : إنه يقع عليه على سبيل المجاز . وقالت طائفة من أصحاب الشافعي : إنه يقع عليه على سبيل الحقيقة . وقالت لذلك : إن أفعال النبي عليه السلام على الوجوب ، لأنها داخلة تحت قول الله سبحانه^(٥) : «... فليحذر الذين يُخالفون عن أمره...» وأنا أذهب إلى أن قول القائل «أمر» مشترك بين الشيء والصفة ، وبين جملة الشأن والطرائق وبين القول المخصوص . يبيّن ذلك أن

(١) س : يقول

(٢) س : من

(٣) كذا س ؛ ق : وضد

(٤) س : تكرر الأمر

(٥) القرآن ٢٤ / ٦٣

- الانسان إذا قال : « هذا أمر » ، لم يدرك السامع أي هذه الامور أراد ؟ ، كما أنه إذا قال : « إدراك » ، لم يدرك ما الذي أراد من الرؤية والحق ؟ فإذا قال : « هذا أمر بالفعل » ، أو قال : « أمر فلان مستقيم » ، أو قال : « قد تحرك هذا الجسم لأمر من الامور » ، و « جاءنا زيد لأمر من الامور » ، عقل السامع من الأول القول / المخصوص ، ومن الثاني الشأن ، ومن الثالث أن الجسم تحرك لصفة من الصفات وشيء من الأشياء ، [وأن زيدا جاءنا لشيء من الأشياء^(١)] أو^(٢) غرض من الأغراض . فبان أن قولنا « أمر » مشترك بين هذه الأشياء ، وأنه يتخصص بواحد واحد منها بحسب ما يقترن به . والدلالة على أن قولنا « أمر » ليس بمحقيقة في الفعل ، أنه لو كان حقيقة فيه ، لاطرد . فكان يسمى الأكل أمرًا ، والشرب أمرًا ، [كما تقدم في قولنا « أسود »^(٣)] .
- ١٠ فان^(٤) قالوا : أليس قد يقال في الأكل الكثير : « هذا أمر عظيم » ؟ قيل : إنما يقال فيه ذلك من حيث هو شيء . ألا ترى أنه لا يقال في الفعل القليل : « إنه أمر » ؟ ونعني به الفعل . وإنما نعني به أنه شيء من الأشياء . ألا ترى أنه يقال فيه : « أمر من الامور » ، على حد ما يقال ذلك فيما ليس بفعل .
- ١٥ فان قالوا : إن اسم « الامر » يقع على جملة ما وُجد من الأفعال . ولا يلزمنا أن يطرد في آحادها . لأننا لم نجعله عبارة عن آحادها ! والجواب : إنا وإنما تكلمنا على من جعل اسم الأمر عبارة عن آحاد الأفعال . وهو مذهبكم . ولهذا استدللتم بقول الله سبحانه^(٥) : « وما أمرنا إلا واحدة ككلمة بالبصر » . والمراد بذلك عندكم كل فعل من أفعاله^(٦) . فأما من قال : « هو عبارة عن جملة الأفعال » ، فقد أبعد . لأن اسم « الأمر » يتناول جملة شأن الانسان : أفعاله ٢٠ وغير أفعاله . ولا طريق إلى العلم بأن جملة « الافعال » وحدها يقع عليها هذا

(١) زاده س

(٢) س : و

(٣) زاده س

(٤) من هنا حذف س

(٥) القرآن ٥٤ / ٥٠

(٦) الى هنا حذف س

الاسم . ألا ترى أن قول القائل « أمر فلان مستقيم » ، وهذا يدخل فيه شأنه وطريقه : أفعاله وغير أفعاله ؟

وما احتج به على أن اسم « الأمر » لا يتناول الفعل حقيقة ، هو أنه لو تناوله على الحقيقة ، لوجب أن يشتق لفاعله منه اسم « أمر » . وهذا لا يصح . لأنه قد بينا أنه لا يجب الاشتقاق من الحقائق . [ألا ترى أن قولنا « رائحة » يقع على الرائحة حقيقة ، ولا يشتق منه ؟ وكذلك قولنا « لون » . وكذلك (...) ؟] .

فانه ليس من أماراة الحقيقة الثنية والجمع . لأن اسم « الحمار » إذا وقع على البليد ، تُسَمَّى وُجِعَ ، مع أنه مجاز فيه ^(١) . ولا يلزمنا ، نحن ، من وجه آخر . لأننا إذا جعلناه عبارة عن شأن الانسان — وذلك يدخل فيه فعله وغير فعله — لم يجوز أن يشتق منه اسم أمر . لأن ذلك ينشأ عن الفعلية [يعنى الاشتقاق ^(٢)] .

٢١/ب

ومنها ^(٣) أنه كان / يجب أن يقال في فاعل الفعل « أمرَ بكذا » ، وأن يلزم الفعل الطاعة والمعصية ، كالقول . وهذا لا يصح . لان للقوم أن يقولوا : نحن نجعله مشتركا بين القول الذى يتعدى فيقال فيه : إنه أمرَ بكذا ، وبين الفعل الذى لا يتعلق بغيره ويتعدى إليه . ولا يقال فيه : أمرَ بكذا . ولا يلزم [هـ] الطاعة والمعصية . ردّا الجواب إن استدل به علينا في وقوعه على الشأن .

واحتج من جعله واقعا على الفعل حقيقة بوجوه : ﴿ منها ﴾ قول الله سبحانه ^(٤) : « ... وما أمر فرعون برشيد » . والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون أراد « قوله » . ولهذا قال ^(٥) : « فاتبعوا أمر فرعون ... » والاتباع إنما يكون في القول ﴿ ومنها ﴾ قوله سبحانه وتعالى ^(٦) : « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » . والجواب : أنه ليس المراد بذلك أن فعله كلمح بالبصر . وإنما المراد بذلك أن من صنعه وشأنه أنه إذا أراد شيئا ، وقع كلمح البصر في السرعة ﴿ ومنها ﴾ قولهم : قد خولف بين جمع « الأمر » إذا أفاد « القول » ، وبين جمعه إذا أفاد « الفعل » ؛ ف قيل

(١) زاده س

(٢) زاده س

(٣) من هنا حذف س

(٤) القرآن ١١ / ٩٧

(٥) القرآن ١١ / ٩٧

(٦) القرآن ٥٤ / ٥٠

- في الأول «أوامر» ، وفي الثاني «أمور» . فدلّ على أنه حقيقة فيها . والجواب : أنه قد حُكي عن أهل اللغة أن «الأمر» لا يجمع «وأوامر» ، لا في القول ولا في الفعل ؛ وأن «أوامر» جمع «آمرة» . وأيضاً فإن «أمر» و «أمور» يقع كل واحد منهما موقع الآخر إن استعمل في الفعل ، على ما ذكره . وليس أحدهما جمعاً للآخر . ألا ترى أنه يقال : «أمر مستقيم» فيفهم منه ما يفهم من قولنا «أموره مستقيمة» . وعلى أن اختلاف جمعيهما ليس ، بأن يدل على أنه حقيقة فيهما ، بأولى من أن يدل على أنه مجاز في أحدهما وحقيقة في الآخر . فان قيل : الجمع أحد أدلة الحقيقة ، وقد جُمع «الأمر» «أمورا» ، إذا استُعمل في الفعل ! كان لمن يسلم لهم استعمال اسم «الأمر» في الفعل أن يجيب بالوجهين الأولين . فأما نحن ، فلا نسلم ذلك . وإنما نقول : إنه مستعمل ١٠ في جملة شأن الانسان وأحواله : أفعاله / وغير أفعاله . ومنها قولهم : لو وقع قولنا «أمر» على الفعل على سبيل المجاز ، لكان لها مجازاً [إما] بالزيادة ، وإما بالنقصان ، وإما بالنقل والتشبيه . وليس بين القول والفعل شبهة . فعلمنا أنه ليس بمجاز فيه . وجوابنا : أن اسم «الأمر» ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل : لا على سبيل المجاز ، ولا على سبيل الحقيقة . وإنما يقع على جملة ١٥ الشأن حقيقة . وهو المراد بقول الناس : «أمور فلان مستقيمة» . فأما أصحابنا ، فأنهم سلموا وقوع ذلك على الفعل ، وقالوا : إنه مجاز فيه بزيادة معنوية . لأن جملة أفعال الانسان ، لما دخل فيها ^(١) القول ، سُميت الجملة باسم جزئها . وهذا لا يصح . لأن الانسان قد يقول : «أمر فلان في تجارته» — أو : صحته — مستقيم ، ولا يدخل في ذلك أمره الذي هو القول . وقيل أيضاً : إن الأفعال ٢٠ تشبه الأوامر في أن كل واحد منهما يدل على سداد أغراض الانسان . ولا يلزم أن يسموا التهي والخبر أمرين . لأن المجاز لا يجب اطراده . وهذا لا يصح ، لأن القول المخصوص إنما وقع عليه اسم من حيث كان نعتاً مخصصاً على الفعل . فكان يجب أن يقع الشبه بينه وبين الفعل من هذه الجهة . وإن لم يشتهبها في فائدة الاسم من كل وجه ، يجب أن يكون التللفظ باسم «الأمر» ، إذا عني ٢٥

به الفعل ، أن يعنى به ما ذكره من الشبه . ومعلوم أن ذلك لا يخطر بباله .
 ألا ترى أن الرجل إنما يجوز اسم ^(١) « الأسد » فيه ، من حيث أشبهه في الشجاعة
 التي هي معظم فائدة قولنا « أسد » . ومن يسمى الشجاع « أسدا » ، فانه يعنى
 شجاعته ^(٢) .

بَابُ

في أن قولنا «أمر» إذا وقع على القول ، ما الذي يفيد ؟

اعلم أنه يفيد امورا ثلاثة : أحدها يرجع إلى القول فقط ، وهو أن يكون
 على صيغة الاستدعاء والطلب للفعل ، نحو قولك لغيرك : « افعل » و « ليفعل » .
 والآخران يتعلقان بفاعل الأمر : أحدهما / أن يكون قائلا لغيره : « افعل » ب/ ٢٢
 على طريق العلو ، لا على طريق التذلل والخضوع ، والآخر أن يكون غرضه
 بقوله « افعل » أن يفعل القول له ذلك الفعل . وذلك بأنه يريد منه الفعل .
 أو بأن يكون الداعي له إلى قوله « افعل » أن يفعل القول له الفعل . وليس يليق
 الفصل بين الموضعين باصول الفقه .

أما الشرط الأول ، فلا شبهة في أن اسم « الأمر » يقع حقيقة على ما هو
 من القول بصيغة « افعل » أو « ليفعل » . فانه ^(٣) لا يقع على سبيل الحقيقة
 على الخبر والنهي والتمني . ولذلك لا يقال لفاعل ذلك « أمر » .

وأما الشرط الثاني فبين أيضا . وهو أولى من ذكر علو الرتبة . لأن من
 قال لغيره « افعل » على سبيل التضرع إليه والتذلل ، لا يقال إنه يأمره وإن كان
 أعلى رتبة من المقول له . ومن قال لغيره « افعل » على سبيل الاستعلاء عليه ،
 لا على سبيل التذلل له ، يقال إنه أمر له وإن كان أدنى رتبة منه . ولهذا يصفون
 من هذه سبيله بالجهل والحمق من حيث أمر من هو أعلى رتبة منه .

(١) ق : باسم
 (٢) الى هنا حذف س
 (٣) س : وانه

- وأما الشرط الثالث، وهو الإرادة، فمختلف فيه، بالخبر^(١) به لا بشرطه،
 لقولنا: «إن الله يأمر الطاعة» ولا «يريدها». ومن الفقهاء من يقول: «إن
 الأمر أمر^(٢) لصيغته». وذلك يوهم أنهم يقولون إنه استحق الوصف بأنه أمر
 لصيغته. والبغداديون من أصحابنا يقولون: إن الأمر أمر لعينه. والكلام في هذه
 المسئلة يكون من وجهين: أحدهما أن نفرض أن للأمر حكما، لاختصاصه به
 يكون أمرا. ونبيّن أن الوجه في اختصاصه بذلك الوجه هو الإرادة على طريق
 التعليل. والوجه [الآخر^(٣)] أن لا يثبت للصيغة حكما يرجع إليها، وننظر هل
 المعقول من قولنا «أمر» هو الصيغة وحدها، أو الصيغة مع شرط آخر، هو
 الإرادة؟ وإنما فصلنا بين الوجهين، لأن كثيرا من الناس ربما أدخل الكلام
 في أحدهما في الآخر. ونحن نجرى الكلام على الوجه الثاني، لفساد الوجه الأول،
 فنقول: إن المعقول من قولنا إن اللفظة «أمر» هو أنها على صيغة / مخصوصة
 مفعولة على وجه العلو، وأنها طلب للفعل وبعث عليه، ولسنا نقول من هذه
 اللفظة شيئا آخر. وقد تقدّم بيان القول في الرتبة والصيغة. فأما كون الصيغة
 طلبا، فنحن نشرح في تفصيله فنقول: ليس يخلو إما أن تكفي صيغة الأمر
 في أن تكون طلبا للفعل من غير أن يشترط معها إثبات شيء ولا نفي شيء،
 أو لا تكفي في ذلك. فان كَفَتْ في ذلك حتى تكون أمرا على أي وجه وجدت
 عليه، لزم أن يكون التهديد أمرا، وكلام الساهي أمرا إذا كان على صيغة
 «افعل». وإن وجب أن يشترط في كونها طلبا شرطا، زائدا^(٤) على صيغتها
 ووجودها، لم يخلُ إما أن يرجع إلى المأمور، أو المأمور به، أو إلى^(٥)
 الأمر، أو إلى محل الصيغة. ولا تعلق لمن عداهم^(٦) بها فيذكر. ولا يجوز
 رجوعه إلى المأمور من كونه محدثا وموجودا وقادرا وغير ذلك، ولا إلى
 المأمور به من كونه حسنا واجبا وندبا، لأن كل ذلك يحصل مع التهديد. ألا

١/٢٣

(١) كذا س؛ ق: فالخبر

(٢) ق: أمرا

(٣) زاده س

(٤) س: زائد

(٥) زاده س

(٦) س: عدا هولو

تَرَى أَنَّ الْإِنْسَانَ يَهْدَدُ^(١) عَلَى فِعْلِ الْوَاجِبِ وَالْحَسَنِ؟ وَإِنْ رَجَعَ ذَلِكَ الشَّرْطُ إِلَى الْأَمْرِ، لَمْ يَحُلْ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ قَبِيلِ النَّفْيِ، أَوْ مِنْ قَبِيلِ الْإِثْبَاتِ. وَمَا هُوَ مِنْ قَبِيلِ النَّفْيِ أَنْ يَقَالَ: إِنْ الصِّفَةُ كَانَتْ أَمْرًا، لِأَنَّهُ لَمْ يَدْلُنَا عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ أَمْرٍ، أَوْ أَنَّهُ لَمْ يَدْلُنَا عَلَى أَنَّهُ تَهْدِيدٌ أَوْ^(٢) إِبَاحَةٌ وَلَا ذَمٌّ كَقَوْلِهِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ^(٣) « قَالَ اخْسَوْا عَنِّي وَلَا تُكَلِّمُونِ^(٤) ». أَوْ أَنَّهَا وَجَدَتْ مِنْهُ، وَلَيْسَ بِكَارِهِ لِلْفِعْلِ أَوْ أَنَّهُ غَيْرُ كَارِهِ لِلْفِعْلِ، وَلَا سَاءَ عَنْهُ. وَأَكْثَرُ هَذِهِ الْأَقْسَامِ يَقُولُهَا الْفُقَهَاءُ.

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: «إِنَّهُ لَمْ يَدْلُنَا عَلَى أَنَّهَا^(٥) غَيْرُ أَمْرٍ»، فَانَّهُ يَقَالُ لَهُمْ: مَا مَعْنَى قَوْلِكُمْ «أمر»؟ حَتَّى نَعْقِلَ الدَّلَالََةَ عَلَى إِثْبَاتِهِ أَوْ عَلَى نَفْيِهِ. وَهَلْ مَطْلُوبُنَا إِلَّا أَنْ نَعْقِلَ مَعْنَى الْأَمْرِ، مَا هُوَ؟ وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: «إِذَا لَمْ يَدْلُنَا عَلَى أَنَّهَا تَهْدِيدٌ أَوْ^(٦) إِبَاحَةٌ أَوْ^(٧) إِرْشَادٌ» فَانَّهُ يَقَالُ لَهُمْ: قَدْ يَهْدَدُ مَنْ لَيْسَ بِمُحْكِمٍ غَيْرَهُ. وَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا فَعَلَهُ تَهْدِيدٌ لَضَرْبٍ مِنْ ضُرُوبِ السَّفَهَةِ، وَلَا تَكُونُ الصِّغَةُ / الَّتِي فَعَلَهَا أَمْرًا. وَيَقَالُ لَهُمْ أَيْضًا: إِذَا لَمْ يَدْلُنَا عَلَى ذَلِكَ فَأَنَّمَا نَقْضِي بِأَنَّهَا أَمْرٌ، لَوْ كَانَ الْأَمْرُ هُوَ كُلَّمَا كَانَ عَلَى هَذِهِ الصِّغَةِ وَلَمْ يَكُنْ إِبَاحَةً، وَلَا تَهْدِيدًا. وَلَا ذَمًّا. وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ لِأَنَّ كَلَامَ السَّاهِي قَدْ خُصَّ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ وَلَيْسَ بِأَمْرٍ وَلَا طَلَبٍ لِلْفِعْلِ. وَلِهَذَا لَا يُسَمَّى أَمْرًا وَلَا طَلَبًا. وَعَلَى أَنَّهُ إِنَّمَا يَتِمُّ مَا ذَكَرُوهُ إِذَا أَعْقَلُونَا مَعْنَى التَّهْدِيدِ، حَتَّى يَعْلَمَ فِي الصِّغَةِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ^(٨) تَهْدِيدًا وَلَا إِبَاحَةً أَنَّهَا أَمْرٌ. فَمَا التَّهْدِيدُ؟ فَاِنْ قَالُوا: هُوَ مَا كَانَ عَلَى صِغَةِ «افْعَلْ» مَعَ الْكَرَاهَةِ لِلْفِعْلِ! قِيلَ لَهُمْ: وَلَمْ تَكُنْ الْكَرَاهَةُ شَرْطًا فِي كَوْنِ الصِّغَةِ تَهْدِيدًا، وَنَفْيُهَا شَرْطًا فِي كَوْنِهَا أَمْرًا، بِأَوَّلَى مِنْ أَنْ تَكُونَ الْإِرَادَةُ شَرْطًا فِي كَوْنِ الصِّغَةِ طَلَبًا. وَنَفْيُهَا أَوْ ضِدُّهَا شَرْطًا فِي كَوْنِهَا تَهْدِيدًا؟ فَاِنْ قَالُوا: «مَعْنَى التَّهْدِيدِ هُوَ الصِّغَةُ بِشَرْطِ انْتِفَاءِ الدَّلَالَةِ عَلَى كَوْنِهَا أَمْرًا»، كَانُوا قَدْ عَلَقُوا

(١) س : يتهدد

(٢) س : ولا

(٣) القرآن ٢٣ / ١٠٨

(٤) كذا س ؛ ق : انه

(٥) س : و

(٦) س : و

(٧) س : تكن

- كونها أمراً بفقد الدلالة على أنها تهديد . وعلقوا كونها تهديداً بفقد الدلالة على كونها أمراً . وهذا محال : فأما الكلام ^(١) بأن الصيغة إنما كانت طلباً وأمراً ، لأن المتكلم بها ما كره الفعل ، فإنه يلزم عليه أن يكون كلام السامي والعاث أمراً وطلباً ، لأنه غير كاره للفعل . فأما القول بأنها « إنما يكون طلباً للفعل ، إذا كان المتكلم بها غير ساه ولا كاره للفعل ، ولم يقصد بها الإباحة والذم والتحدي وغير ذلك » ، فإنه يقال لهم : إذا كان المتكلم غير ساه . فلا بد ^(٢) من أن يكون غرضه بإيرادها شيئاً من الأشياء . فإذا لم يكن غرضه ما ذكرتم ، فلا بُدَّ من أن يكون غرضه إيقاع المأمور به . وفي ذلك الرجوع إلى أنه لا بد من غرض وإرادة . فقد تمَّ ما ذكرناه من إثبات غرض أو إرادة . ويجب أن تكون الصيغة إنما كانت طلباً من حيث طابقت هذا الغرض ، لا من حيث أن المتكلم بها ليس بساه ^(٣) ، / لأن فقد السهو ليس بإثبات ^(٤) للفعل ، فيكون القول به طلباً . فان قالوا : إنما نغني بقولنا : « إن الأمر كان أمراً لصيغته إذا تجردت » ، أي أنها إذا جاءت متجردة من حكم ، اكتفينا بذلك في الحكم عليها بأنها أمر . وإنما يحتاج ، في أن المتكلم استعملها في غير الأمر ، إلى دلالة قيل لهم : فهذا موضع وفاق . وليس [هو] ^(٥) مطلوبنا . وإنما مطلوبنا ١٥ [ما] ^(٦) الذي يفيد قولنا « أمر » فيها . فأحدهما مفارق للآخر .
- فأما ما يرجع إلى الأمر ، فما ^(٧) هو إثبات ، فالذي يجوز أن يكون شرطاً في ذلك علومه وقدرته وإرادته وكراهاته . وليس يجوز أن تكون الشروط ^(٨) في كون الصيغة طلباً للفعل قدرة فاعلها عليها ، أو علمه بها وبحسنها أو بحسن الفعل أو وجوبه . لأنه مع ذلك قد تكون الصيغة تهديداً . ولا يجوز أن تكون ، إنما ٢٠ كانت الصيغة أمراً وطلباً . لأن الفاعل لها جعلها بقدرته أمراً وطلباً . لأنه

(١) س : القول

(٢) كذا س ؛ ق : ولا بد

(٣) س : بساه فقط

(٤) كذا س ؛ ق : بإيثار

(٥) زاده س

(٦) زاده س

(٧) س : بما

(٨) س : الشرط

- تكلّمنا مع بطلان القول، بأنّ للأمر حكماً^(١) وصفة. فلا يمكن أن يقال: إن القادر جعل الأمر على ذلك الحكم. ولأنّه ينبغي أن يعرفنا^(٢) ما معنى كونها أمراً؟ فأتينا عنه نبّحت. وبهذا يبطل القول بأنها صارت أمراً لأنّه عليها أمراً، ولأنّ الشيء لا يكون على ما هو عليه بالعلم. بل ينبغي أن يكون على ما هو عليه حتى يصحّ أن يتناوله العلم. وعلى أن المهدّد قد علم كون الأمر أمراً. ولا يكون ما يفعله من صيغة التهديد أمراً. وليس يجوز أن تكون الصيغة طلباً وأمراً، لأنّ فاعلها كره الفعل. لأنّه كان يجب كون المهدّد أمراً. ولا يجوز أن يكون شرط كونها أمراً ما يرجع إلى المحل لأنّنا نعقلها طلباً وأمراً من غير أن يخطر ببالنا لون المحل وطعمه وغير ذلك. ولأنّ ما يرجع إلى المحل قد ثبت، والصيغة تارة أمراً وتارة تهديداً، فيثبت أنّه إنما كان طلباً وأمراً لإرادته. ولا تخلو إرادته إمّا أن تكون / إرادة تتعلق بالأمر نحو أن تكون لإرادة لإحداثه أو لجعله أمراً، وإمّا أن تتعلق بالمأمور به؛ وهو قول أصحابنا. ولا يجوز أن يكون شرط كونها طلباً لإرادة لإحداثها، لأنّ هذا^(٣) حاصل في التهديد. ولا يمكن أن يقال: إرادة لإحداثها أمراً. لأنّنا عن ماهية^(٤) كونها أمراً نبّحت. فيجب أن نعقله حتى نعقل تعلّق الإرادة به. فان قالوا: أليس يقول شيوخكم: إن الخبر إنما يكون خبراً لإرادة كونه خبراً؟ فما أنكرتم من مثله في الأمر! قيل: إن إرادة^(٥) كونه خبراً معقولة وهو أن يريد المتكلّم به إخبار زيد وإعلامه ما تضمنته الخبر، فقد أعقلنا معنى إرادته لكونه خبراً. فينبغي أن يعقلوا بالإرادة لكون الصيغة أمراً. وقد أفسد^(٦) ذلك أيضاً بأنّه كان يجب أن تكون الصيغة أمراً إذا أراد فاعلها أن يكون أمراً، وإن كره المأمور به. وذلك باطل بالتهديد. ولقائل أن يقول: إنما لم يكن التهديد أمراً، لأنّ المتكلّم به ما أراد كونه أمراً.

(١) كذا س ٤ ق: حكم

(٢) س: يعرفنا

(٣) س: ذلك

(٤) كذا س ٤ ق: مائية [غير منقوطة]

(٥) كذا س ٤ ق: أراد

(٦) كذا س ح ٤ ق: فسد

أو^(١) يستحيل من جهة الداعي أن يريد كونه أمراً ويكره المأمور به . وقيل أيضاً :
كان ينبغي جواز تعلق الأمر بالماضي^(٢) كالخبر ، إذا كان إرادة إحداث المأمور به
ليس من شرطه . ولقائل أن يقول : إن الأمر تكليف ، ولا يجوز تكليف
الماضي ! والجواب : أنه إن لم يجب أن يكون الغرض به إيقاع الفعل ، فليس
بواجب أن يكون تكليفاً . وكان ينبغي صحة تعلقه بالإحداث وبغير الإحداث ،
كالخبر . ويكون ما تعلق منه بغير الاحداث قبيحا . فصح أن صيغة الأمر
إنما تكون طلبا بشرط أن يكون الغرض بها وقوع المأمور به .

- وأحتج^(٣) المخالف بأشياء منها أنه لو كان الأمر إنما يكون أمراً إذا
أراد الأمر الفعل لما جاز أن يستدل بالأمر على الإرادة . لأنه لا يعلم أمراً
قبل الإرادة ! والجواب : / أنا لا نستدل على الإرادة بالأمر من حيث كان ١/٢٥
أمراً بل من حيث أنه على صيغة « افعل » . وقد تجرد . لأن عند أصحابنا أن
هذه الصيغة موضوعة للإرادة . وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه إذا تجرد .
وعندنا أن هذه الصيغة جعلت في اللغة طلباً للفعل . فإذا بان لنا أنه لا معنى
لكونها طلباً للفعل ، إلا أن المتكلم بها قد أراد الفعل ، وأنه هو غرضه ، علمنا
بذلك الإرادة عند علمنا بالصيغة . ومنها قولهم : إن أهل اللغة قالوا : إن
الأمر هو قول القائل « افعل » مع الرتبة ، ولم يشرطوا الإرادة ، مع أنهم
شرطوا الرتبة . فلو كانت الإرادة شرطاً ، لذكروها أيضاً ، فجرى ذلك مجرى
كون الأسد مسمى بأنه أسد ، في أنه لا يشرط فيه الإرادة . والجواب : أنه
يجوز أن يكونوا لم يشرطوا الإرادة لظهورها . وأيضاً فانهم لم يشرطوا انتفاء
القرائن . والمخالف يشرط انتفاءها . وأيضاً فانهم لا يختلفون في أن الأمر هو
طلب الفعل . والقول من بعد في أن الطلب لا يكون إلا مع الإرادة . وهو
تفصيل بمحملة . وطريقه العقل ، لأنه كلام في المعقول من معنى الطلب . وليس
يرجع إلى اللغة في المعقول من الأمور . وأما قولهم : « إن اسم الأسد لا

(١) س : و

(٢) كذا س ؛ ق : القاضي

(٣) من هنا حذف س

- يعتبر في كونه اسماً للإرادة^(١) . فإن أرادوا به أن الواضع لهذا الاسم وضعه للأسد ، فصار اسماً له من دون أن أراد أن نسميه بذلك ، فذلك باطل ، بل نعلم أنه قد أراد ذلك . وإن أرادوا^(٢) أننا نحن نكون مستعملين لاسم الأسد في الأسد من دون أن نريد ذلك ، فباطل أيضاً . لأنه لا بدّ من أن نريد ذلك . وإن أرادوا أنه لا يكون اسماً له في أصل الوضع ، بأن نريد نحن بأن يكون موضوعاً له ، فصحيح . لأن وضع الواضع الأسماء للمعاني لا يقف على إرادتنا . ولذلك لا يكون الأمر واقعاً على الصيغة / في أصل الوضع بإرادتنا . على أن ذلك خارج عما نحن بسبيله . لأن الذي نحن بسبيله هو : هل صيغة الأمر تستحق الوصف بأنها أمر ، وإن لم يكن قد أراد بها الفعل ، أم لا ؟ فوزان^(٣) : هذا أن يقال : إن جسم الأسد يستحق أن يوصف بأنه أسد ، وإن لم نقصد بحسمه كثيراً من الأشياء . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الانسان قد يأمر عبده بالفعل ، وهو يكرهه منه ، إذا كان قصده أن يعرف أصدقاءه عصيانه . فبان أن الصيغة تكون أمراً من دون إرادة ! والجواب : أننا لا نسلّم أنه أمر كما لا نسلّم أنه طالب منه الفعل في نفسه . وإنما يقال : إنه موهم للغلام أنه طالب منه الفعل ، وأمر له به . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الله سبحانه قد أمر أهل الجنة بقوله^(٤) : «كلُوا واشربُوا» ، ولم يرد ذلك منهم ! والجواب أن أصحابنا يقولون : قد أراد ذلك منهم ، لأنّ في علمهم بإرادته ذلك منهم زيادة مسرة . ولا يمتنع أن يكون ذلك إطلاقاً وليس بأمر . كما أن قوله لأهل النار^(٥) : «اخشوا...» وليس بأمر . كما نقول لمن ندّمته : «اخشأ» . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الله أمر^(٦) إبراهيم بذبح إسماعيل وما أراد منه الذبح . فقد وُصفت صيغة الأمر بأنها أمر مع أن فاعلها لم يرد الفعل ! والجواب أن ما أمر به قد أراده . والذي أمر به هو مقدمات الذبح كالإضجاع وأخذ المذبة . أو أمره بالذبح نفسه ، وقد فعله إبراهيم عليه

(١) ق : الإرادة .

(٢) ق : أراد .

(٣) كذا في ق . [ولم نهند ال صوابه]

(٤) القرآن ١٩/٥٢ ، ٢٤/٦٩ ، ٤٣/٧٧

(٥) القرآن ١٠٨/٢٣

(٦) راجع القرآن ١٠٢/٣٧

السلام ، لكنّ الله سبحانه كان يلحم ما يفرّيه إبراهيم شيئاً فشيئاً . هذا إن ثبت أن إبراهيم كان قد رأى في المنام صيغة الأمر . وقول إسماعيل ^(١) « افعُلْ » ما تؤمّر » ، يحتمل ما يؤمر في المستقبل ^(٢) .

فاذا ثبت ذلك حدّدنا الأمر بأنه قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه ، لا

- ١/ ٢٦ على حجة التذلل . وقد دخل في ذلك قولنا « افعُلْ » ، وقولنا « ليفعل » . /
- ولا يلزم عليه أن يكون الخبر عن الوجوب أمراً ، لأنه ليس يستدعي الفعل بنفسه ، لكن بواسطة تصرّحه بالايجاب . وكذلك قول القائل : « أريد منك أن تفعل » هو يقتضي بنفسه إثبات إرادته للفعل ، وبتوسطها يقتضي البعث على الفعل . وكذلك النهي عن جميع أضداد الشيء ، ليس يستدعي فعل ذلك الشيء بنفسه ، وإنما يقتضي ذلك بتوسط اقتضائه قبح تلك الأضداد ، واستحالة انفكاك المكلف منها إلاّ إلى ذلك الشيء . وقد دخل في قولنا « يقتضي استدعاء الفعل » الارادة والغرض ، لأننا قد بينّا أنّها داخلان في الاستدعاء والطلب . والله أعلم .

باب

- ١٥ في [أن] ^(٣) قولنا « افعُلْ » ليس بمشترك على سبيل الحقيقة بين فائدتين

اعلم أن من الذّاهبين إلى أن «لفظ العموم مشترك بين الاستغراق والبعض من جعل لفظة « افعُلْ » مشتركة بين استدعاء الفعل ، وبين التهديد الذي هو استدعاء لترك الفعل ، وبين الاباحة ، وبين اقتضاء الايجاب ، وبين اقتضاء النّدب . جعلوها حقيقة في كلّ ذلك . وكذلك قالوا في قول القائل : « لا تفعل » [إنه] ^(٤) مشترك بين النهي وبين التهديد على الترك . وعند جمهور الناس أن لفظة « افعُلْ » حقيقتها في الطلب والأمر ، ، ومجازها في غيره ، وأن لفظة

(١) القرآن ٣٧/ ١٠٢

(٢) الى هنا حذف س

(٣) زاده س

(٤) زاده س

- « لا تفعل » حقيقة في النهي ، مجاز في غيره . والدليل على ذلك أنه لو كان قول القائل لغيره « افعَل » حقيقة في أن يفعل ، وحقيقة في التهديد المقتضي أن لا يفعل ، لكان اقتضاؤه لكل واحد من هذين على سواء ، لا ترجيح لأحدهما على الآخر . ولو كان كذلك لما سبق إلى أفهامنا عند سماعها من دون قرينة أن المتكلم بها يطلب الفعل ، ويدعو إليه . كما أنه لما كان اسم اللون مشتركاً بين السواد والبياض ، لم يسبق عند / سماع هذه اللفظة من دون قرينة : السواد، دون البياض . ومعلوم أننا إذا سمعنا قائل يقول لغيره « افعَل » ، وعلمنا تجرّد هذا القول عن كل قرينة ، فإن الأسبق إلى أفهامنا أنه طالب للفعل ، لا مانع منه . كما أننا إذا سمعناه يقول « رأيت حماراً » ، فانه يسبق إلى أفهامنا البهيمة ، دون الأبله . وأيضاً فإن قولنا « افعَل » في أنه في معنى الإثبات ، جار مجرى قولنا « زيد فاعل » . فكما أن قولنا « زيد فاعل » حقيقة في كونه فاعلاً ، وإن جاز أن يستعمل على أنه غير فاعل . لأنّ الإنسان قد يقول « زيد فاعل » ، على طريق الاستهزاء ^(١) ، أي أنه على الضد من هذه الحال . فكذلك قولنا « افعَل » يجب كونه حقيقة إذا طُلِبَ به الفعل ، ولا يكون حقيقة في نفي الفعل ، كما لم يكن قولنا « زيد فاعل » حقيقة في نفي كونه فاعلاً . إذ كل واحد منهما إثبات . ونحن نستوفي الكلام في شبههم عند الكلام في العموم .

بَابُ

في ان لفظة « افعَل » تقتضي الوجوب

- اختلف الناس في ذلك . فذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين وأحد قولي أبي علي إلى أنها حقيقة في الوجوب . وقال قوم : إنها حقيقة في الندب . وقال آخرون : إنها حقيقة في الإباحة . وقال أبو هاشم : إنها تقتضي الإرادة . فإذا قال القائل لغيره : « افعَل » ، أفاد ذلك أنه يريد منه الفعل . فإن كان

القائل لغيره « افعل » حكيمًا ، وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لأجلها المدح ، إذا كان المقول له في دار التكليف . وجاز أن يكون واجبا ، وجاز أن لا يكون واجبا ، بل يكون ندبا . فاذا لم يدل الدلالة على وجوب الفعل ، وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندبا يستحق فاعله المدح .

- والدليل على أن لفظة « افعل » حقيقة في الوجوب أنها تقتضي أن يفعل
 ١/٢٧ المأمورُ بالفعل لا محالة . وهذا هو معنى الوجوب . فان قيل : لم زعمتم / أولا
 أن قول القائل « افعل » يقتضي أن يفعل ؟ وما أنكرتم أنه يقتضي الارادة .
 قيل : ليس يخلو من قال : « إنه يفيد الارادة » إما أن يريد بذلك أنه يقتضي
 أن يفعل المأمورُ بالفعل ، ومن حيث كان طلباً له وبعثاً عليه ، يدل على الارادة
 ١٠ من حيث كان الحكيم لا يبعث على ما لا يريد بل^(١) يكرهه ، وإما أن يريد
 أنه موضوع للإرادة ، كما أن قول القائل لغيره « أريد منك أن تفعل » موضوع
 للإرادة ابتداء . فان قال بالأول ، فهو قولنا . لأنه قد سلم أنه موضوع لأن
 يفعل المأمورُ بالفعل . وقال : إنه يقتضي الارادة تبعاً لذلك . وهذا مذهبنا
 وإن أراد الثاني ، بطل من وجوه : ﴿ منها ﴾ أن في صريح قولنا « افعل » ذكر
 ١٥ للفعلية ؛ وليس في صريحه ذكر للارادة . فلم يجز كونه موضوعاً للارادة ، غير
 موضوع لأن يفعل . كما أن قولنا « زيد فاعل » موضوع لكونه فاعلا ، وليس
 بموضوع لإرادة الاخبار عن ذلك ، وقد قيل : إنه موضوع لارادة الاخبار
 عن ذلك . وهذا باطل ، لأنه إن كان موضوعاً لارادة الاخبار عنه ، فما الاخبار
 ٢٠ عن ذلك إن لم يكن قولنا « زيد فاعل » إخباراً عنه ؟ ﴿ ومنها ﴾ أنه إن كان قولنا
 « افعل » موضوعاً ابتداء للإرادة ، وجب أن يكون خبراً عنها . وفي ذلك دخول
 الصدق والكذب فيه ، حتى يحسن أن يصدق من قال ذلك ، أو يكذبه^(٢) .
 كما يحسن أن يقال ذلك لمن قال لغيره : « أريد أن تفعل » إذا كانت اللفظة
 قد وضعت ابتداء لحصول هذه الصفة . ولا يلزمنا دخول الصدق والكذب على

(١) س : و

(٢) س : بكونه

التمني والنداء . أمّا (١) التمتني فلاته ليس بخبر على الحقيقة ، لأنه غير موضوع لكون التمني متحسراً ، كما وضع له قول القائل : « أنا متحسر ومتأسف على كذا وكذا » . وإنما يفيد ذلك من حيث علمنا أن الداعي للانسان إلى أن يقول : « ليت كان زيد عندنا » ، هو كونه متأسفاً على فوات كونه عنده . وأمّا النداء فهو أن قولنا « يا زيد » ، إنما يفيد / إذا أضمر فيه معنى الأمر ، على ما تقدم . والصدق والكذب لا يدخلان الأمر . ولو كان معناه « أنادي زيداً » ، لما دخله الصدق والكذب . لأن ذلك مضمر غير مظهر (٢) . ومنها (٣) أنه لو كان قولنا « افعل » موضوعاً للإرادة . لاحتجنا إلى أن نريد تعليق ذلك بالإرادة ، كما أن قولنا « أريد منك أن تفعل » لا يتعلق عند أصحابنا بكونه مريداً (٤) ، إلا أن نريد ذلك .

فان (٤) قالوا : إن قولكم : إن لفظه « افعل » تقتضي أن يفعل ، لا يتصور إلا على أن يكون إخباراً عن أنه سيفعل ، أو يفيد إرادة الفعل ! قيل لهم : هذا كلام من لا يتصور في أقسام الكلام إلا الخبر . ونحن قد بينّا أن الأمر قسم من أقسام الكلام غير الخبر ، لا يدخله الصدق والكذب . وقد بين أهل اللغة ذلك . وإذا رجعنا إلى أنفسنا ، عقلنا فرق ما بين طلب الشيء والإعلام عنه والإخبار . وأنه قد يكون لنا غرض في طلب الشيء من الغير ، ويكون لنا غرض في أن نعلم الغير به . فلم يمتنع أن يضع أهل اللغة لفظتين بحسب هذين الغرضين . ويكون كل واحدة من اللفظتين وصلة إلى ذلك الغرض ، ولا يكون إخباراً عنه . ألا ترى أن الخبر ، وهو قولنا « زيد في الدار » ليس هو إخباراً عن إرادتنا الإخبار عن كونه في الدار ، بل هو وصلة إلى بلوغ غرضنا من إعلام غيرنا كون زيد في الدار ؟ فكذلك قولنا « افعل » هو وصلة إلى غرضنا من طلب الفعل من غيرنا . وليس هو إخبار عن غرضنا . وأيضا فكيف عقلتم تعلق الإرادة بالفعل أن يحدث ، فقلتم إن لفظه « افعل » موضوعة لإرادة

(١) من هنا حذف س

(٢) الى هنا حذف س

(٣) من : بكوننا مريدين

(٤) من هنا حذف س

أن يفعل ؟ ولم يعقلوا قولنا : إنها موضوعة لأن فعل . اعقلوا عنا في الصيغة ما عقلتموه عن أنفسكم في الإرادة . فان قالوا : « إرادة أن يفعل » معناه أنها إرادة للحدث ، فقولوا : إن الأمر متعلق بالحدث . قيل : كذلك نقول : إن الأمر طلب للحدث ، وليس من مذهبكم أن الإرادة متعلقة بالحدث . كما ليس / من مذهبكم أن العلم متعلق بالحدث . وإنما تقولون : إن الإرادة متعلقة بالفعل على وجه الحدث . وهو معنى قولكم : « إرادة للفعل أن يحدث » . (١) فان قالوا : فلم ، إذا كانت لفظة « افعل » تقتضي أن يفعل المأمورُ الفعلَ ، كانت تقتضي أن يفعله لا محالة ؟ قيل : لأن لا يفعل المأمورُ الفعلَ هو نقيض أن يفعل ، واللفظة إذا وضعت لشيء فانتها تمنع من نقيضه . ألا ترى أن قول القائل « زيد في الدار » لما أفاد حصوله فيها ، منع من نقيضه ؟ وهو : أن لا يكون فيها . ولم يجوز أن يكون قوله « زيد في الدار » ومعناه : الأولى أن يكون فيها . فكذلك لفظة : « افعل » . وهذا هو الوجوب .

وبدل على أن لفظة « افعل » تمنع من الإخلال بالفعل ، أن اهل اللغة يقولون : « أمرتك فعصيتي » و « قلت لك افعل فعصيتني » . وقال الله عز وجل (٢) : « أفعصيت أمري » . وقال الشاعر :

أمرتكم أمرا حازما فعصيتني [فأصبحت مسلوب الإمارة نادما (٣)]

فمقتب المعصية على الأمر بلفظ الفاء . فدل على أن المعصية إنما لزمت المأمور لأجل إخلاله بما أمر به ، وأن لتقدم الأمر في استحقاق هذا الاسم تأثيرا (٤) ، كما أن قولهم « إذا دخل زيد الدار فأعطه درهما » ، يفيد أن لتقدم الدخول تأثيرا (٥) في استحقاق العطية . ومعلوم أن الانسان إنما يكون عاصيا للأمر والأمر إذا أقدم على ما يحظره الأمر ويمنع منه . ألا ترى أن الله لو أوجب علينا فعلا ، فلم نفعله ، لكتنا عصاة ؟ ولو ندبنا إليه فقال : « الأولى أن تفعلوه ، ولكم

(١) الى هنا حذف س

(٢) القرآن ٢٠/٩٣

(٣) زاده ح

(٤) كذا س ؛ ق : تأثير

(٥) كذا س ؛ ق : تأثير

أن لا تفعلوه » فلم نفعله ، لم نكن عصاة . ولهذا يوصف تارك الواجب بأنه عاص لله ، ولا يوصف تارك التوافل بذلك . ولا فصل بينهما ، إلا لأن إيجابه الفعل علينا يحظر الإخلال به ، وترغيبه إيانا فيه من غير إيجاب لا يحظر علينا تركه . فلذلك لم نكن بتركه عاصين . وأيضا فإن العاصي للقول مقدم على مخالفته وترك موافقته . وليس تخلو مخالفته / إما أن تكون بالاقدام على ما يمنع منه الأمر فقط ، أو قد يثبت بالاقدام على ما لا يتعرض له الأمر بمنع ولا إيجاب . وليس يجوز هذا الأخير . لأننا لو كنّا عصاة للأمر بفعل ما لم يُمنع منه ، لوجب إذا أمرنا الله سبحانه [بالصلاة^(١)] غدا ، فنصدقنا اليوم ، أن نكون عصاة لذلك الأمر بصدقنا اليوم . فبان أن مخالفة الأمر إنما تثبت بالاقدام على ما يمنع منه . فاذا كان تارك ما أمر به عاصيا للأمر - والعاصي للأمر [هو المقدم على مخالفة مقتضاه^(٢)] والمقدم على مخالفة مقتضاه مقدم على ما يحظره الأمر ويمنع منه - ثبت أن ترك المأمور به يمنع منه الأمر ويحظره . وهذا هو معنى الوجوب .

إن قيل : أليس المشير قد يقول لمن أشار عليه : « قد أشرت عليك فعصيتني » ، ولم يدل ذلك على الإيجاب؟ قيل إنّا نقول في لفظة « افعل » : إنها دعاء إلى الفعل ، ومنع من الإخلال به ، وأنّ ظاهرها يقتضي أن المستعمل لها استعملها في هذا المعنى . وهذه حالة المشير إذا قال لغيره « افعل كيت وكيت فهو الرأي والحزم » ، لأنه إنما يدعوه إلى فعل الحزم وترك الإخلال به . والمستشير أيضاً إنما يطلب منه أن يشير عليه بالرأي الذي لا معدل عنه .
يُبين ما قلناه أن المشير لو قال له : « الأولى أن تفعل كذا ، وإن تركته لم يكن به بأس » فتركه ، لا يقال : إنه قد عصاه . كيف يكون قد عصاه وقد رخص له في الترك؟ وإنما يكون عاصياً له إذا قال له : « الرأي أن تفعل كذا وهو الأولى » [وافعل^(٣)] لأن الأولى في الرأي هو الأحزم والأحوط ، وما هذه سبيله ، فالمشير يوجهه ولا يرخص في تركه ، وإن لم يلزم المستشير

(١) زاده س

(٢) زاده س

(٣) زاده س

قبول إيجابه . ويلزمنا قبول إيجاب الله ورسوله صلى الله عليه .

فان^(١) قيل إن الذي ذكرتموه يدل على أن الأمر يمنع من الإخلال بالمأمور به وليس هذا من قولكم لأن الأمر هو قول القائل لغيره مع الإرادة . والإرادة لا تقتضي الوجوب ! والجواب : / أنا فرضنا الكلام في لفظة

١/٢٩

« افعل » ، لأنهم قد يقولون : « قلت لك أقم في هذا البلد فعصيتني » . وظاهر لفظة « افعل » للوجوب عندنا . ولو فرضنا الكلام في قولهم « أمرتك » ، لم يضرنا . لأن الأمر هو قول القائل « افعل » مع الإرادة والرغبة . وليس يجب ، إذا كانت الإرادة لا تقتضي الوجوب ، أن لا تقتضيه الصيغة التي هي « افعل »^(٢) .

ومما يدل على أن الأمر على الوجوب ، أن العبد إذا لم يفعل ما أمره

به سيده ، اقتصر العقلاء من أهل اللغة في تعليل حُسن ذمّه على أن يقولوا : ١٠ أمره سيده بكذا فلم يفعله ، فدلّ كون ذلك علة في حسن ذمّه . على أن تركه لما أمره به ، ترك لواجب . إن قيل : إنما ذمّوه لأنهم علموا من سيده أنه كاره من عبده ترك ما أمره به ! قيل : اقتصارهم على التعليل الذي ذكرناه ، دليل على أنه استحقّ الذمّ لما ذكروه من العلة ، لا غير . فان^(٣) قيل :

١٥ إن هذا التعليل مشروط بأن يكون السيد كارهاً للترك ، كما يشروطه بكون ما أمر به سيده حسناً غير قبيح ! قيل : ليس يجب إذا شرطنا هذا التعليل حُسن المأمور به . إن شرط شرطاً آخر لم يدل على اشتراطه دلالة . على أن العقلاء يفضلون ما أمره به ، فيقولون : أمره بكذا فلم يفعل . ولو كان ما فضلوه قبيحاً كما ذمّوه . ولو أنهم قالوا : أمره فلم يفعل ، لقال العقلاء : « بماذا أمره ؟ لعله أمره بظلم غيره » . وإنّا يمسون عن ذلك ، إذا فضلوا ما أمره به . ٢٠ فان قيل : أليس ، لو قال له « أريد منك أن تفعل كذا » ، فلم يفعله ، لأمه العقلاء ؟ قيل : لا نسلم ذلك . ولو ثبت لكان عندنا وعندكم مشروطاً^(٤) بكرهية السيد الترك وعلمهم بذلك من حاله . وليس يجب إذا شرطنا ذلك أن يشترط

(١) من هنا حذف س

(٢) الى هنا حذف س

(٣) من هنا حذف س

(٤) ق : مشروط

غيره إلا لدلالة^(١) . إن قيل : إنما ذمّوه لأجل إخلاله بما أمره به سيده ، لأنّ الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده وامتنال / أو أمره ، أو لأنّه لا يأمره إلا بما فيه منفعته ودفع مضرة عنه . والعبد يلزمه إيصال المنافع إلى سيده ، ودفع المضار عنه . ولأنّ ذلك دلالة على أنّ السيّد قد كره منه ترك ما أمره به . ولهذا لو أمره السيّد بفعل يخصّ^(٢) العبد ، لما وجب عليه ! والجواب : أنّ الشريعة إنما ألزمت العبد طاعة سيده إذا أوجب السيّد عليه طاعته . ولم تلزمه لأجل سيده فعلا لم يلزمه إياه [سيده]^(٣) . ألا ترى أنّ سيده لو قال له : « الأولى أن تفعل كذا ، ولك أن لا تفعله » ، لما ألزمته الشريعة فعله ؟ والأمر عند المخالف يجري مجرى هذا القول . فينبغي أن لا يجب به على العبد شيء ، ولا يجب على العبد إيصال النفع إلى سيده ولا دفع المضار عنه ، إلا إذا أوجبه عليه سيده ، ولم يرخص له في تركه . ألا ترى أنّه لو قال له : « الأولى أن تفعل ذلك ، ويجوز أن لا تفعله » ، لجاز له أن لا يفعله ؟ وكذلك لو علم أنّ غيره يقوم مقامه في دفع المضرة عنه . وأمّا قول السائل : « إنّ كون السيّد منتفعا بما أمره به ، دلالة على أنّه قد كره تركه » ، فلا يصح . لأنّه ليس يجب إذا انتفع بشيء أن يكره من عبده تركه ، لجواز أن يكون إنما يكره من غير ذلك العبد تركه . وإنما يُعلم أنه قد كره من ذلك العبد تركه إذا دلّه على ذلك . والأمر عند السائل ليس بدليل على الإيجاب ولا على هذه الكراهة . فلم يلزم العبد ذلك الفعل . فأمّا قول السائل : « إنّ السيّد لو أمر العبد بفعل يخصّ^(٤) العبد ، لم يجب عليه لما لم ينتفع السيّد به » فغير مسلم أنّ لا يجب عليه ، وغير مسلم أنّه لا ينتفع السيّد بذلك . لأنّه إذا أمر العبد بمنفعة أو بدفع مضرة عن نفسه ، فإنّ ذلك يعود بصلاح ماله . فمن هذه الجهة يكون للسيّد فيه منفعة ، أو دفع مضرة .

دليل^(٥) آخر : قول القائل « افعل » يقتضي إيقاع الفعل . وليس لجواز تركه

(١) الى هنا حذف س

(٢) ق : يختص

(٣) زاده س

(٤) ق : يختص

(٥) من هنا حذف س

١/٣٠

لفظة . فيجب المنع من تركه . وإذا لم يحز تركه ، فقد وجب . ولمعترض أن أن يعترض / ذلك فيقول : إن لفظة « افعل » ، تقتضي إيقاع الفعل ؛ غير أننا لا نسلّم أنه يقتضيه على سبيل الإيجاب . وإذا لم نسلّم لكم ذلك ، لم يثبت الوجوب ، إذا لم يدل دليل على جواز الإخلال بالفعل . لأنه إنما يثبت الوجود إذا فقدنا دليل جواز الترك ، إذا اثبت أن لفظة « افعل » تقتضي وجوب الفعل ، وفي هذا وقع الخلاف . ولو ثبت ذلك ما احتاج المستدل أن يقول : إنه ليس لجواز الترك لفظ . ألا ترى أن فقد دليل التخصيص لا يكفي في العلم شمول العموم ، إلا بعد أن يبين أن لفظ العموم يقتضي الشمول ؟

دليل آخر : لفظة « افعل » تقتضي قصر المأمور على الفعل وحصره عليه . وذلك يمنع من جواز الإخلال به . ولقائل أن يقول : إن أردتم بقولكم : ١٠ « إنه يقتضي قصر المأمور على الفعل » ، أنه يقتضي إيجابه ، ففيه النزاع . وإن أردتم أنه بعث عليه وليس فيه إباحة الإخلال به ، فهو الدليل المتقدم . دليل آخر : لو اقتضى الأمر الندب ، كان معناه « افعل إن شئت » ، وليس في الأمر ذكر هذا الشرط . ولقائل أن يقول : والإيجاب غير مذكور في اللفظ ! فلا يجوز أن يقتضيه . فان قيل : إن معنى الإيجاب في لفظ الأمر ! ١٥ قيل لكم : سوى ذلك . وقد تم غرضكم . وأيضا فالقائلون بالندب لا يقولون : إن المكلف قد قيل له : « افعل إن شئت » . لأن هذا يقتضي التخيير . وليست هذه حالة الندب ، لأن الندب الأولى أن يفعل . فالمكلف قد ندب إلى الفعل وندب إلى أن يشاءه ويريده .

دليل آخر : قول القائل « افعل » ، إما أن يقتضي إرادة الفعل ، وإما ٢٠ أن يقتضي المنع من الفعل ، أو التوقف عنه ، أو التخيير بينه وبين الإخلال به على سواء ، أو على أن يكون الأولى أن يفعل . فان (١) خيّر بينه وبين الإخلال به ، أو يقتضي (٢) أن يفعل لا محالة . وقد تقدم بطلان القول بأنه يقتضي الإرادة . ومن المحال أن يكون قوله « افعل » معناه : لا تفعل ، / لأنه نقيض

٣٠/ب

(١) كذا في الأصل . [لمله فانه]

(٢) كذا في الأصل

فائدة اللفظ ؛ أو أن يكون معناه : توقّف ، لأن قوله « افعل » بعثٌ على الفعل ، فهو نقيض التوقّف . ولا يجوز أن يقتضي التّخيير بين الفعل وتركه على سواء . وعلى أن يكون الأولى أن يفعل . لأنّه ليس للتخيير ذكر في اللفظ ، ولا للإخلال بالفعل ذكر . وإنما اللفظ يتعلّق بالفعل دون تركه . ولقائل أن يقول : قد أخلّتم بقسم آخر ، وهو أن يكون قولنا « افعل » يفيد استدعاء الفعل والبعث عليه . ولا يتعرّض للإخلال به بمنع ولا بإباحة . وليس لكم أن تقولوا : « لما لم يكن في اللفظ ذكر للتّخيير ولا للتّرك ، وجب نفى التّخيير وإثبات الوجوب » ، بأولى من أن تقولوا : « إنّه لما لم يكن في اللفظ ذكر للمنع من الإخلال بالفعل ، وجب نفى الوجوب ، وفي نفى إثبات النّدب » . فان قلتم : لفظة « افعل » يمنع من الإخلال بالفعل ! قيل لكم : يبيّنوا ذلك ، وقد تمّ غرضكم من غير حاجة منكم إلى هذه القسمة .

دليل آخر : أجمع المسلمون على أن الله عزّ وجلّ « أوجب علينا الصّلاة » ، بقوله (١) : « أقيموا الصّلاة » . وأجمعوا على أن ذلك ليس بمجاز . فلو لم يكن الأمر للوجوب ، بل كان للإدارة أو النّدب ، لكان المستعمل له في الوجوب قد أراد به الفعل ، وكره به تركه . وفي ذلك استعماله فيما لم يوضع له . لأن معنى استعمال الأمر في الوجوب هو أنّه كره تركه . ولو أن أهل اللغة اضطروا من القائل لغيره : « افعل » إلى أنّه قد كره منه ترك الفعل لما سبق إلى أنّه يجوز بالأمر . ولقائل أن يقول : أنا من المسلمين ولا أقول إنّ الله أوجب الصّلاة بقوله : « أقيموا الصّلاة » . وإنّا استعمل ذلك فيما وُضع له وهو إرادة الصّلاة . وإنما كره تركها بدليل الوجوب من وعيد ، وغيره . فكيف يمكنكم ادعاء الإجماع مع خلافي لكم ، مع طائفتي في ذلك ؟ ولا أسلم قولكم : إنّ أهل اللغة لو علموا أنّ القائل لغيره « افعل » قد كره منه ترك الفعل بالأمر ! ما نسبوه إلى أنّه مستعمل في غير / ما وُضعت له .

١/٣١

دليل آخر : قول القائل « لا تفعل » يقتضي الامتناع من الفعل لا محالة ، ويمنع من فعله . فكان قوله « افعل » يقتضي أن يفعل ، ولا يرخص له في تركه .

والمخالف يقول : إنني لا أستفيد تحريم المنهي عنه من لفظ النهي إلا بتوسط الكراهة ، إما لأن لفظ النهي موضوع لها وإما لأن الناهي لا ينهي إلا عما يكره . والحكيم لا يكره من غيره إلا القبيح . فان ثبت أن الناهي ينهي عما لا يكره ، لم يدل مجرد النهي على تحريم المنهي عنه .

- دليل آخر : الإيجاب معقول لأهل اللغة . وتمسهم الحاجة إلى العبارة عنه . فلو لم يفده الأمر ، لم يكن له لفظ ! ولقائل أن يقول : وكون الفعل على صفة زائدة على حسنه ، أو كون الفعل مرارا ، معقول لهم . والحاجة تمس إلى العبارة عنه . فلو لم يكن الأمر موضوعا له ، لم يكن له لفظ . فان قالوا : الأمر موضوع لذلك ! قيل : وغير الأمر موضوع للإيجاب . وهو قول القائل : ألزمت ، وأوجبت ، وحنمت .

- دليل آخر : الأمر بالشيء نهى عن ضده ، والإخلال به . والنهي يقتضي حظر المنهي عنه . فوجب حظر الإخلال بالمأمور به . وفي ذلك وجوب المأمور به . ولقائل أن يقول : ما تريدون بقولكم : « إن الأمر بالشيء نهى عن الإخلال به » ؟ فان قالوا : « إن صورته صورة المنهي » ، كان الحسن يشهد بخلاف ذلك . وإن قالوا : « إنته نهى في المعنى » ، قيل لهم : ما ذلك المعنى ؟ فان قالوا : هو أن الأمر يقتضي أن يفعل المأمور به لا محالة ! قيل لهم : يمتنع ذلك . وهو الدليل الأول . وإن قالوا : هو أن الأمر بالشيء يقتضي الإرادة . والإرادة للشيء كراهة ضده . أو لا بد من أن تقرن به كراهة انضدت إما من جهة الصحة أو من جهة الحكمة . ومن كره أضداد الشيء . فقد ألزم ذلك الشيء ! قيل لكم : هذا باطل بالنوافل . لأن الله سبحانه قد أرادها متا : ولذلك نكون مطيعين له بفعلها . وليس بكاره / لتركها وأضدادها . فان قائلوا : معنى ذلك أن الأمر يقتضي إرادة فعل المأمور به على جهة الإيجاب ! قيل : لا معنى لكون الحي مريدا للفعل على جهة الإيجاب ، إلا أنه أرادته وكره تركه . وقد تقدم إبطال ذلك . ولو كانت الإرادة تتناول الشيء على جهة الإيجاب لوجب عليكم أن تدلوا على أن الأمر يقتضي هذه الإرادة حتى يتم دليلكم . ومتى دللت على ذلك تم غرضكم ! قيل : القول إن النهي إذا اقتضى قبح أضداد الشيء ، فقد وجب ذلك الشيء . وإن

قالوا : معنى ذلك أن لفظة الأمر تدعو إلى فعل المأمور به ، وتحظر الإخلال به ! قيل لهم : : يبتنوا ذلك . وقد تمّ غرضكم . ونحن قد بينّا ذلك من قبل .

دليل آخر : الأمر إذا حمل على الوجوب ، كان أحوط . والأخذ بالأحوط واجب . ألا ترى أننا إذا حملناه على الوجوب ، لم يخلُ المأمور به إمّا أن يكون

واجباً أو ندباً ؟ فإن كان ندباً ، لم يضرنا فعله بل ينفعنا . وإن كان واجباً ، أمنّا الضرر بفعله . وإذا حملناه على الندب ، لم نأمن أن يكون واجباً فنستضرّ

تركه . ولقائل أن يقول : أنا قد علمت بدلالة لغوية أن الأمر ما وُضع للوجوب ، وعلمت أن الحكم لا يجوز أن يجردّه عن قرينة ، إلّا والمأمور به غير واجب .

فأنا ، إذا حملته على الندب ، أمنّت الضرر . ويقول أيضاً : ليس يخلو المستدل إمّا أن يكون عالماً بأن الأمر وُضع للوجوب ، أو عالماً بأنه وُضع للندب

والإرادة ، أو عالماً بأنه مشترك بينهما ، أو شاكاً في موضوعه . فإن كان عالماً بالوجوب ، فقد وجب عليه حمله على الوجوب ، لعلمه بأنه موضوع له . لا لأنه

لا يأمن أن يكون قد عني به الوجوب . وينبغي أن يدلنا على أنه موضوع للوجوب . وإن كان عالماً بأنه للندب ، فهو آمن إذا تجرّد أن يكون الحكم

قد عني به الوجوب . وإن كان عالماً بأنه مشترك بين الوجوب والندب ، / فليس

ذلك من قولهم . ويلزمهم ، إن كان كذلك ، أن يجعلوا المكلف مخيراً بين حمله إياه على الوجوب ، أو على الندب ، كما يقوله بعض الناس في الاسم المشترك . أو يقول : إن الحكم ، للخلية من قرينة ، كما يقوله آخرون في الاسم المشترك .

وإن كان شاكاً في موضوع الأمر ، فالاحتياط يقتضيه أن يفحص عن موضوعه حتى إذا عرفه ، حل خطاب الحكم عليه . ويكون آمناً من الضرر .

على أن كلا منا إنما هو في موضوع الأمر ما هو في اللغة ، وإيجاب حمله على الوجوب لأجل الاحتياط لا يدلّ على أنه موضوع له في اللغة ؟ على أن من

حل المأمور به على الوجوب عدولا عن الاحتياط من وجوه . لأنه لا يأمن ، إذا اعتقد وجوبه ، أن يكون ندباً ، فيكون اعتقاد وجوبه جهلاً ، وتكون نيّة

الوجوب قبيحة وكراهته لأضداده قبيحة . وأمّا وجوب إعادة الصلوات الخمس إذا ترك الإنسان واحدة منها لا يدري ما هي ؟ فلان الواجب غير متميّز من غيره . وليس كذلك موضوع الأمر . لأنه يمكن أن يعرف ما موضوعه ؟ و يعلم

أن الحكميم يجب في حكمته أن يعينه دون غيره . وعلى أن العلم على اليقين غير مستمر وجوبه . ألا ترى أن من يعتاد السهو في صلاته إذا سهأ ، فاليقين أن يعيد صلاته . وليس اليقين أن يبني على الأقل ولا أن يتحرى . ومع ذلك لم تجب عليه الإعادة . وربما حققوا شبهتهم بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « دَع مَّا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ » . والجواب أن المخالف يقول : إذا حملت الأمر على الندب ، فقد عدلت عما يريني إلى الثقة واليقين ، ولا ريب في ذلك .

دليل آخر : الوجوب أعم فوائد الأمر ، لأنه يدخل تحته الحسن والمندوب إليه . واللفظ يجب حمله على أتم فوائده ! ولقائل أن يقول : ولم يجب حمله على أتم فوائده ؟ فان قالوا : « لمكان الاحتياط » ، كان الكلام عليهم مآ ١٠ تقدّم . وإن قالوا : « ذلك / قياساً على العموم » ، قيل لهم : وما العلة الجامعة بينهما ؟ ويقال لهم : إن العموم إنما حمل على الاستغراق ليس لأنه أعم فوائده ، لكن لعلمنا بأنه موضوع للاستغراق فقط ، فينبغي أن تبينوا أن موضوع الأمر للوجوب ، حتى يتم لكم غرضكم . على أن الندب على التحقيق ليس بداخل تحت الوجوب ، لأن المطلوب إليه هو الذي يستحق المدح بفعله ، ولا يستحق ١٥ الذم بالاخلال به . وليس يجمع كلا الأمرين للواجب (١) .

٣٢ / ب

وقد استدل من جهة الشرع على أن أوامر الله سبحانه وأوامر نبيه صلى الله عليه عليه على الوجوب بوجوه منها قول الله سبحانه (٢) : « فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ... » الآية . فحذر من مخالفة أمر نبيه صلى الله عليه عليه ، وتوعد عليه . ومخالفة أمره هو الإخلال بما أمر به ، فوجب كون الإخلال بما أمر به محظوراً . وهذا هو وجوب فعل ما أمر به . فإذا ثبت ذلك في أوامر النبي صلى الله عليه عليه ، وجب مثله في أوامر الله سبحانه . لأن كل من قال : إن الشرع قد دل على أن أوامر النبي صلى الله عليه عليه على الوجوب ، قال : إن أوامر الله سبحانه على الوجوب . وإنما قلنا : إنه عز وجل حذر من مخالفة أمر النبي

(١) إل هنا حذف من

(٢) القرآن ٢٤/٦٣

- صلى الله عليه ، لأنه قال^(١) : « لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بِبَعْضٍ... » فحث بذلك على الرجوع إلى أقواله . ثم عقب ذلك بقوله^(٢) : «...فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ...» فعلمنا أنه بعث بذلك على التزام ما كان دعا إليه من الرجوع إلى أمر النبي صلى الله عليه .
- فلو ثبت أن « الهاء » في « أمره » راجعة إلى اسم الله ، لدل على وجوب الرجوع إلى أوامر الله سبحانه . وفي ذلك وجوب مأمورها . وثبت مثله في أوامر النبي صلى الله عليه وسلم . لأن أحداً ما فرق بينهما . وإننا قلنا : إن مخالفة أمره هو الإخلال بمأموره ، لأن المخالفة ضد الموافقة . وموافقة القول هو فعل ما يطابقه . ومعلوم أن / موافقة قول القائل لغيره « افعل » هو أن يفعل . فيجب أن تكون مخالفته هو أن لا يفعل . إن قيل : مخالفة القول هو الإقدام على ما يحظره القول ويمنع منه . فيجب أن تبيينوا أن الإخلال بالمأمور به يحظره القول ، حتى يدخل في الآية . وإذا يبين ذلك ، فقد تم غرضكم من أن الأمر يقتضي الوجوب ! قيل : ليس نحتاج في أن نعلم أن الإخلال بالمأمور به مخالفة الأمر^(٣) إلى ما ذكرتم . بل يمكننا أن نعلم ذلك بما قلناه من أن المخالفة ضد الموافقة ، وموافقة الأمر هو فعل المأمور به . وإذا كان كذلك لم نكن قد بيننا الدلالة على موضع الخلاف . إن قيل : مخالفة الأمر هو الرد على فاعله ، واتهامه في القول ، وموافقته هو^(٤) الثقة به ، وترك الرد عليه ! قيل : موافقة القول هو الإقدام على مطابقتها ، ومخالفته هو ترك مطابقتها . والرد على النبي صلى الله عليه وآله ، وترك الثقة به هو مخالفة ، للدليل الموجب لاعتقاد الثقة به . وليس هو مخالفة للأمر ، لأن الأمر لا يدل على أنه غير متهم في أقواله بل العلم بذلك يسبق الاستدلال بأمره . وكذلك الثقة به هو^(٥) موافقة دليل الثقة به ، لا الأمر بالفعل . إن^(٦) قيل : لو كان الإخلال

(١) القرآن ٢٤ / ٦٣

(٢) القرآن ٢٤ / ٦٣

(٣) س : للامر

(٤) كذا في الاصول

(٥) كذا في الاصول

(٦) من هنا حلت س

- بالمأمور به مخالفة للأمر ، لكننا إذا لم نفعل التواضع للمأمور بها مخالفين لأمر الله .
 وفي ذلك كوننا مخالفين لله سبحانه إذا أخللنا بالتواضع ! قيل : إنما لم نكن مخالفين
 للأمر^(١) بالتواضع ، لأن الأمر بالتواضع في تعذر قول النبي صلى الله عليه :
 « الأولى أن تفعلوا^(٢) » كذا وكذا ، ويجوز أن لا تفعلوه . وهذه زيادات لا
 ينبئ عنها قوله « افعل » . وهو صريح الأمر . وإذا كان كذلك ، لم نكن
 مخالفين للأمر بالتواضع لأن في مضمونها جواز الترك . فان قيل : فيجب أن
 تعلموا أن أمر النبي صلى الله عليه ليس في هذا التقدير ، حتى تعلموا أن
 الإخلال بالمأمور به مخالفة له . / وإذا علمتم ذلك ، فقد علمتم أن صيغة
 الأمر تقتضي الوجوب ، قبل الاستدلال بهذه الآية ! قيل : نحن نعلم ذلك
 لعلمنا أن قول القائل « افعل » يقتضي إيقاع الفعل ، وأنه لا دليل في صريحه
 يدل على أنه في تقدير قول^(٣) القائل : « الأولى أن تفعل ويجوز أن لا تفعل » .
 وليس يجب إذا علمنا ذلك أن نعلم أنه على الوجوب . لأنه لا يجب أن يكون
 على الوجوب ، إذا لم يكن في صريحه ما يدل على التخيير ونفي الوجوب ، إلا
 بعد أن يثبت أن صريحه يدل على الوجوب ، على ما ذكرناه من قبل . فان
 قيل : قد علمنا أن من قال : إن ظاهر الأمر للتدب ، لا يلزمه الوعيد .
 فعلمنا أن قوله^(٤) : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » ، المراد به الرد
 على النبي صلى الله عليه ! والجواب : أن الله سبحانه إنما حذر من حقوق
 العذاب من خالف أمر النبي صلى الله عليه وسلم . وليس في ذلك تحقق لنزول
 العذاب . وإذا كان كذلك ، كان^(٥) من حمل أمر النبي صلى الله عليه على
 التدب مخطئاً ، لأن ذلك ليس من مسائل الاجتهاد . وكل ما كان خطأ فانه
 يجوز أن يكون كثيراً . وكلما جاز أن يكون كثيراً ، لم يؤمن لحوق العذاب
 بفعله . فثبت التحذير في ترك المأمور به . ولو كان ذلك من مسائل الاجتهاد ،

(١) ق : الأمر

(٢) ق : لا تفعلوا . (عله كما أثبتناه)

(٣) ق : قبول

(٤) القرآن ٢٤ / ٦٣

(٥) ق : وكان . (؟ لكان)

لَلْحَقِّ ذَلِكَ الْوَعِيدُ مَنْ خَالَفَ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَعْتَقِدْ أَنَّهُ عَلَى النَّدْبِ وَفِي ذَلِكَ بَوَاحُ الْوَعِيدِ^(١).

دليل آخر : وهو قول الله عز وجل^(٢) : « وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ » فذمتهم على أنهم^(٣) تركوا ما قيل لهم « افعلوه » ولو كان الأمر يفيد الندب ، لم يذمهم على ترك المأمور به . كما أنه لا يجوز أن نقول إذا قيل لهم : « الأول أن تفعلوه ، ومرخص لكم في تركه » لم نذمهم على الترك . وقوله عز وجل^(٤) : « وَيَلَّيْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ » . كلام مبتدأ ، لا يمنع من كونه عز وجل دأماً لهم لأجل تركهم فعل ما قال لهم « افعلوه » .

دليل آخر : قول الله^(٥) سبحانه لإبليس : « مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ إِذْ

أَمَرْتُكَ ؟ » ليس باستفهام لكنه / خارج مخرج الذم والاستبطاء لإبليس ، ١٠ ١/٣٤

وأنه لا عذر له ولا رخصة في إخلاله بالسجود مع أمره به . هذا هو المفهوم من قول السيد لعبده : « ما منعك من دخول الدار إذا أمرتك ؟ » متى لم يكن السيد مستفهما . فلو لم يكن الأمر على الوجوب ، لم يذمه ولا استبطأه .

ولكان لإبليس أن يقول : « الذي سوغ لي ترك السجود إنك لم تلزمه ،

بل رخصت لي في تركه » .^(٦) إن قيل : لعله أمره بلغة أخرى^(٧) ، والأمر فيها ١٥

موضوع للوجوب لا في لغة العرب ! قيل : الظاهر يقتضي أنه ذمه لأنه

أمره أمراً مطلقاً ، فلم يفعل . لأنه أمره أمراً مخصوصاً في لغة مخصوصة . على

أن طريقة من قال أن الأمر على الندب هو أنه يفيد الإرادة لا غير ، والإرادة

لا تفيد الوجوب . وهذه الطريقة لا تختلف فيها اللغات .

دليل آخر : وهو قوله سبحانه^(٨) : « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مَوْمِنَةٍ إِذَا

(١) أي هنا حذف س

(٢) القرآن ٧٧ / ٤٨

(٣) س : أن

(٤) القرآن ٧٧ / ١٥ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٧ ،

٤٤٩ ، ٨٣ / ١٠

(٥) القرآن ٣٨ / ٧٥

(٦) من هنا حذف س

(٧) ح : غير لغة العرب

(٨) القرآن ٣٣ / ٣٦

- قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونُوا لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ . والقضاء قد يكون بمعنى الفعل . وحقيقة الأمر للقول . فكانته قال : إذا فعل النبي صلى الله عليه وآله أمرًا ، فليس لأحد أن يتخير فيه . وفي ذلك وجوب المصير إليه . وقد قيل : إن سبب نزول هذه الآية أن النبي صلى الله عليه وآله أمر قوما أن يزوجوا زيد بن حارثة ، فأبوا . فأنزل الله سبحانه هذه الآية . ولقائل أن يقول : إن حقيقة الأمر ، وإن كان في القول ، فإنه إذا قرن بالقضاء فقليل « قضى فلان أمرًا » ، جرى مجرى أن يقول : « فعل فلان شيئًا » . سيما وقد قلنا فيما تقدم : إن الأمر إذا أطلق كان حقيقة في الشيء ، وفي القول ، وفي الشأن ، وإنما يتخصص بحسب القرائن . وهذه القرينة تدل على أن المراد به الشيء . فيكون المراد بذلك إذا أُلزم شيئاً لأن القضاء يكون بمعنى الإلزام . ولا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد كان أُلزم أن يزوج زيد بن حارثة بلفظ من ألفاظ الإلزام ، إن ثبت أن قصة / زيد هي سبب نزول الآية .

ب / ٣٤

- دليل آخر : قوله تعالى (١) : « فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيهَا شِجْرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ ... » الآية . ١٥
فأوجب التسليم لما قضاه . والقضاء هو الأمر . ولقائل أن يقول : إن القضاء هو الإلزام ها هنا . وعلى أن المراد بقوله « ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت » المراد به السخط وترك الرضا . ولهذا قال (٢) : « ... وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا » .
فان قالوا : لو كان القضاء بمعنى الإلزام ، لما قيل : إن الله سبحانه قد قضى الطاعات كلها . لأن النوافل ما أُلزمها ! قيل : ولو كان القضاء بمعنى ٢٠
الأمر ، والأمر على الوجوب ، لما قيل : إن الله قد قضى الطاعات كلها . على أن المراد بقولنا « إن الله قضى النوافل » أنه أخبر عنها . وذلك يعم الطاعات كلها : النوافل وغيرها .

دليل آخر : وهو قوله سبحانه (٣) : « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ... »

(١) القرآن ٦٥/٤

(٢) القرآن ٦٥/٤

(٣) القرآن ٥٤/٢٤ (وأيضا ٥٩/٤ ، ٩٢/٥ ، ٣٣/٤٧ ، ١٢/٦٤)

وهذا لا يدلّ لأنه أمر. وفيه الخلاف. وادّعواهم الإجماع بأنّ « طاعة النبيّ صلى الله عليه وآله واجبّة » ، لا يسلمها الخصم . لأنّ النوافل طاعة للنبيّ صلى الله عليه وآله . وليست بواجبة . وقوله تعالى (١) : « ... فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكُمْ مَآ حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَآ حُمِّلْتُمْ ... » لو رجع إلى صدر الكلام لم يصحّ التعلّق به لأنّ التولّي ليس هو ترك المأمور به . لأنه لا يوصف بذلك تارك النوافل . وقوله من بعد (٢) : « ... وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا » ، لا يدلّ على وجوب الطاعة . لأنّ الاهتداء قد يكون بفعل النافلة . إذ فاعلها مهتد إلى رشده وصلاحه . وقوله (٣) : « وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا » ، إنّما يصحّ التعلّق به في وجوب أوامر النبيّ صلى الله عليه وآله عليه ، لو ثبت أنّ من لم يفعل مأمورها عاص للنبيّ صلى الله عليه وآله عليه . وقوله تعالى (٤) : « قُلْ لِلْمُخَلَّقِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَسْئِدُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ » ، الآية ، لا يدلّ ، لأنّ وجوب / الاستجابة إلى الجهاد معلوم ، بما تقدّم . وقوله تعالى (٥) : « ... وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ ... » يدلّ على أنّ المراد بالتولّي ها هنا ، العدول عن الطاعة على وجه العناد . لأنّهم هكذا تولّوا من قبل .

١/٣٥

دليل آخر : وهو ما روي أن رجلاً قال : يا رسول الله ، أحججتنا هذه لعامنا ، أم للابد . فقال : « بل لعامكم فقط » (٦) ولو قلت : نعم ، لوجب . فأخبرها أنّ وجوبها متعلّق بقوله . ولقائل أن يقول : إنّ قوله « نعم » ليس بأمر ، فيدلّ على ما ذكرتم . والمراد بذلك : لو قلت « نعم هي للابد » (٧) لوجب عليكم في كلّ عام ، ويكون الموجب لذلك إخبار الله تعالى عن وجوبها ، لقوله تعالى (٨) :

(١) القرآن ٢٤/٥٤

(٢) القرآن ٢٤/٥٤

(٣) القرآن ٢٣/٣٦

(٤) القرآن ٤٨/١٦

(٥) القرآن ٤٨/١٦

(٦) في الأصل : « بل للابد » [وقد سها الكاتب ، فراجع الحاشية التالية]

(٧) في الأصل : هي لعامكم فقط [وقد سها الكاتب ، فراجع الحاشية السالفة] .

(٨) القرآن ٣/٩٧

«وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ». وَذَلِكَ أَنَّ وَجوبَ الْحُجِّ قَدْ كَانَ اسْتَقَرَّ ، وَلَمْ يَعْلَمْ السَّائِلُ أَنَّ تِلْكَ الْحُجَّةَ مَسْقُطَةٌ ، لِلْوَجُوبِ الثَّابِتِ بِالْآيَةِ ، بَلْ جَوَزَ أَنْ لَا يَسْقُطُهُ إِلَّا فِي تِلْكَ السَّنَةِ . فَقَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «لَوْ قُلْتُ نَعَمْ» مَعْنَاهُ : لَوْ قُلْتُ أَنَّهُ يَسْقُطُ الْفَرَضُ فِي تِلْكَ السَّنَةِ فَقَطْ ، لَوَجِبَتْ . لِأَنَّهُ كَانَ يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لَكُونِ الْوَاجِبِ الثَّابِتِ بِالْآيَةِ ثَابِتًا فِي كُلِّ سَنَةٍ .

دليل آخر : وهو ما روي عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، أَنَّهُ قَالَ : «لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ» . وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ لَا يَقْتَضِي إِلَّا كَوْنَهُ نَدْبًا ، لَمْ يَكُنْ فِي هَذَا الْكَلَامِ فَائِدَةٌ . لِأَنَّ السَّوَاكَ قَدْ كَانَ نَدْبًا قَبْلَ هَذَا الْكَلَامِ . وَلِقَائِلُ [أَنْ] يَقُولُ : إِنَّ هَذَا الْوَجْهَ أَمَارَةٌ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ : «لَأَمْرَتِهِمْ عَلَى وَجْهِهُ يَقْتَضِي الْوَاجِبَ» . وَلَيْسَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَقْتَضِيَ الْأَمْرُ الْوَاجِبَ بِدَلَالَةٍ (١) .

دليل آخر : روي أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ . فَلَمْ يَجِبْهُ ، لِأَنَّهُ كَانَ فِي الصَّلَاةِ . فَقَالَ : مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْتَجِيبَ؟ وَقَدْ سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ (٢) : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ...» الْآيَةَ . فَلَامَهُ عَلَى تَرْكِ الِاسْتِجَابَةِ مَعَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَمَرَ بِهَا . فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ عَلَى الْوَاجِبِ . فَانْ قِيلَ : إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَلْمَهُ ، وَلَكِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ أَنَّهُ لَا يَقْبَحُ الِاسْتِجَابَةُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَعَاهُ وَهُوَ بِصَلَاتِهِ ، وَأَنَّ دَعَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِدَعَاءِ غَيْرِهِ ! وَالْجَوَابُ : أَنَّ ظَاهِرَ الْكَلَامِ يَقْتَضِي اللَّوْمَ . وَهُوَ فِي مَعْنَى الْإِنْخَارِ عَنِ نَقْيِ الْعِذْرِ . وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا وَالْأَمْرُ عَلَى الْوَاجِبِ .

دليل (٣) آخر : وقد استدلَّ عَلَى ذَلِكَ بِالِإِجْمَاعِ مِنْ وَجْهِهِ (مِنْهَا) أَنَّ الْأُمَّةَ اتَّفَقَتْ عَلَى وَجُوبِ طَاعَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ . وَامْتِثَالُ أَوْامِرِهِمَا طَاعَةٌ لَهَا . فَكَانَ وَاجِبًا . وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ : الْمُرَادُ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَطَاعَةُ رَسُولِهِ التَّصَدِيقَ لَهَا . وَامْتِثَالُ مَا أَوْجَبَا ،

٣٥/ب

(١) إِلَى هُنَا حُذِفَ مِنْ

(٢) الْقُرْآنُ ٢٤/٨

(٣) مِنْ هُنَا حُذِفَ مِنْ

دون ما لم يوجبه، من التوافل. وما ثبت من كون التوافل مأمور بها ، وفاعلها يكون مطيعا ، ولا يجب عليه ، لا يدلّ على أن المراد بوجوب طاعة الله ورسوله ما ذكرناه. ﴿ومنها﴾ أن المسلمين كانوا يرجعون إلى كتاب الله وسنة رسوله في الأحكام . ولم يستلوا النبي صلى الله عليه عن بعض أوامره ، ما الذي عناه به ؟ وقد أجيب عن ذلك بأنهم إنما رجعوا إليهما لأن الأحكام تثبت بالإيجاب ، وبالندب . والوجوب يثبت بغير الأمر ، مما هو في الكتاب والسنة . نحو الزجر ، والتهديد ، والوعيد ، والخبر عن الوجوب . ولهذا فهموا وجوب الصلاة من قول الله سبحانه (١) : « إِنْ الصَّلَاةَ كُنْتَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا » . ولفظة «على» تقتضي الوجوب . وقوله (٢) : « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » ، يدلّ على وجوب الحج . وقوله (٣) : «...وَالَّذِينَ يَكْتُرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا...» . الآية ، يدلّ على وجوب الزكاة (٤) ، ﴿ومنها﴾ أن أبا بكر الصديق رضوان الله عليه استدلّ على وجوب الزكاة على أهل الردّة بقوله (٥) : « وَاتُوا الزَّكَاةَ ... » ولم ينكر عليه أحد في هذا الاستدلال . وقد أجيب عن ذلك بأن القوم لم ينكروا وجوبها ، وإنما أنكروا استدامة وجوبها عليهم . والأمر بالزكاة لا يدلّ على الاستمرار . فعلمنا / أنه لم يتعلق بالأمر ، وإنه إنما احتج باقتران الزكاة إلى الصلاة ، وكون الصلاة مستمرا وجوبها. ﴿ومنها﴾ أن الصحابة كانت حين تسمع الأمر من الكتاب والسنة ، تحمله على الوجوب . فدلّ على أنها كانت تحمل الأوامر على الوجوب ، كما دلّ رجوعها إلى أخبار الآحاد في الأحكام ، على أنها اعتقدت كونها حجة . ألا ترى إلى إيجابها أخذ الجزية من المجوس برواية عبد الرحمان : « سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ » ، وإيجابهم غسل الإناء من ولوغ الكلب بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « فليغسله سبعا » ؛ وأوجبوا

١/٣٦

(١) القرآن ٤/١٠٣

(٢) القرآن ٣/٩٧

(٣) القرآن ٩/٣٤

(٤) الى هنا حذف س

(٥) القرآن ٢/٤٣ وغير ذلك مرات عديدة

إعادة الصلاة عند ذكرها لقول النبي صلى الله عليه : « فليصلها إذا ذكرها » ، إلى غير ذلك ؟ وقد أجيبوا عن ذلك بأنهم إنما صاروا إلى شيء سوى الأمر في وجوب هذه العبادات . لأنهم كما اعتقدوا الوجوب عند هذه الأوامر ، فإنهم لم يعتقدوه عند غيرها . نحو قول الله سبحانه ^(١) : « وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ » ، « فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا » ^(٢) ، « فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ » ^(٣) ، « وَإِذَا حَكَمْتُمْ فَاصْطَادُوا » ^(٤) ، إلى غير ذلك . وليس لأحد أن يقول : إنما لم يعتقدوا الوجوب عند هذه الأوامر للدليل ، بأولى من أن تقولوا : إنما قالوا بالوجوب عند تلك ^(٥) الأوامر للدليل ، لا لظاهر الأمر .

واحتج ^(٦) أصحابنا ، القائلون بأن الأمر لا يقتضي الوجوب ، بما هذا معناه : لو اقتضى الأمر الوجوب لاقتضائه إما بلفظه ، أو بفائدته التي هي الإرادة ، أو بشرطه الذي هو الرتبة . وليس شيء من ذلك يقتضي الوجوب . فالأمر إذا لا يقتضي الوجوب ، لكن الإرادة تقتضي الندب على بعض الوجوه . فصح أن الأمر يقتضي الندب .

واستدلوا على أن صيغة الأمر لا تقتضي الوجوب بأن الوجوب ليس في

- لفظها ، وبأن صيغتها إنما تفيد الإرادة فقط . واستدلوا على ذلك بوجوه ^{١٥}
- « منها » أنه لا فرق بين قول القائل « افعل » وبين قوله : / « أريد منك أن تفعل » . يفهم أهل اللغة من أحدهما ما يفهمونه من الآخر . ويستعمل أحدهما مكان الآخر . فجرى مجرى إدراك البصر ورؤية البصر ، في أن المفهوم من أحدهما هو المفهوم من الآخر . فلما أفاد قولنا : « أريد منك أن تفعل » الإرادة فقط ، دون كراهة ضد الفعل ، ودون إيجاب الفعل ، وجب مثله في قولنا ^{٢٠}
- « افعل » . « منها » أن أهل اللغة قالوا : إن قول القائل لغيره « افعل » يكون « أمراً » إذا كان فوق المقول له في الرتبة ؛ و « سوءاً » إذا كان دونه في الرتبة .

ب / ٣٦

(١) القرآن ٢ / ٢٨٢

(٢) القرآن ٢٤ / ٣٣

(٣) القرآن ٤ / ٣

(٤) القرآن ٥ / ٢

(٥) س : « عندك » ؛ ق : « لاجل ترك »

(٦) من هنا حذف س

فلم يفرقوا بينهما إلا بالرتبة . ومعلوم أن السؤال لا يقتضي إيجاب الفعل على المسؤول ، ولا كراهة ضد ما سأله فعله . وإنما يقتضي الإرادة فقط . فوجب في الأمر مثل ذلك . إذ لو اقتضى الوجوب أو كراهة ضد الأمور ، لانفصل من السؤال بشيء زائد على الرتبة . ﴿ومنها﴾ أن الأمر ضد النهي . ولا معنى لكونه ضداً له إلا أن فائدته ضد فائدته . وفائدة النهي كراهة الناهي المنهي عنه ، لا غير . فكان فائدة الأمر إرادة الأمور به ، لا غير ، لأنها ضد

الكراهة . ﴿ومنها﴾ أن الأمر يفيد أن الأمر مريد للفعل . وما زاد على الإرادة ، لا دليل يدل على اقتضاء الأمر له . فلم يجوز أن يقتضيه . فصح أنه يقتضي الإرادة فقط . ﴿ومنها﴾ أن صيغة الأمر يجوز استعمالها في التهديد والإباحة .

وإنما يتميز منها بالإرادة . فهي كافية في ثبوت حقيقة الأمر . فلا افتقار بها إلى شيء من كراهة ضد الأمور به ومن غيرها . ولو لم يتميز الأمر من غيره إلا بالكراهة ل ضد الأمور به ، لكان الأمر بالتوافل ليس بأمر على الحقيقة . لأن الله تعالى ما كره أضدادها . وقد أجمع المسلمون على أن الله سبحانه قد أمر بالتوافل وإنما ^(١) مطيعون له بفعلها . ﴿ومنها﴾ أن قول القائل لغيره « افعل » ،

هو طلب للفعل ، واستدعاء له . فيجب أن يثبت معه / من أحوال القائل ما يطابقه ، ليكون مستعملاً في موضوعه . والذي يطابق طلب الفعل بالقول ، إرادته . وما عدا ذلك لا حاجة بالأمور إليه من كراهة وغيرها .

قالوا : فثبت أن صيغة الأمر لا تفيد إلا الإرادة . وليس يخلو إما أن تفيد إرادة مطلقة متعلقة بحدوث الفعل المأمور به ، أو إرادة على طريق

الوجوب ، أو إرادة فعله لا محالة . وليس يجوز أن تفيد إرادة فعله لا محالة ، لأن المعقول من قولنا : « إن الإنسان يريد أن يفعل غيره الفعل لا محالة » ، هو أنه يريد فعله ويكره تركه . وقد بينّا أن الأمر لا يقتضي كراهة الترك . ولو

عقل من إرادة الفعل لا محالة غير ما ذكرناه . لم يكن الأمر يقتضيه ، لما ذكرناه من الأدلة . وأما إرادة الفعل على طريق الوجوب ، فإن عني بها أنها إرادة الفعل لا محالة ، فقد أفسدناه . وإن عني بها إرادة فعل الأمور به وإرادة أن ينوي

المأمور الوجوب ، فذلك باطل . لأنه لا دليل في الأمر على فعل هذه البتة .

واستدلوا على أن الإرادة المطلقة لا تقتضي الوجوب بأن الإنسان قد يريد الواجب ، والنّدب ، والمباح ، والقيح . والله عزّ وجلّ إنما يريد من المكلفين في دار التكليف ما كان له صفة زائدة على حسنه . لأنّ إرادة القبيح يستحيل عليه ، لأنّها قبيحة . وإرادة المباح من المكلفين لا فائدة فيها ، لأنّه لا يترجّح وجود المباح على عدمه في استحقاق ثواب ومدح . فلم يكن في إرادته فائدة في دار التكليف . وأمّا إرادة ما له صفة زائدة على حسنه ، فيحسن من الحكيم . لأنّ ماله صفة زائدة على حسنه ، إمّا أن يكون ندبا أو واجبا . وإرادة كلّ واحد منهما يحسن من الحكيم . فاذا حسن ذلك ، كان (١) الواجب ينفصل من النّدب باستحقاق الذّمّ على الإخلال به . وهذه زيادة لا يقتضيها حكم الأصل في كثير من الأفعال ، لم يجر إثباتها إلّا لدليل زائد . / ١٠ فتي لم يحصل دليل زائد ، وجب نفيها . كما أنّه لما لم يثبت دليل يقتضي وجوب صلاة زائدة ، وجب نفيها .

٣٧/ب

قالوا : والرّتبة أيضا لا تقتضي الوجوب . لأنّ العالي الرّتبة قد يأمر بالنّدب ، كما أنّه قد يأمر بالواجب . فلم تكن الرّتبة مقتضية للوجوب . والجواب : أمّا قولهم أولا : «إنّه ليس في صيغة الأمر ذكر للوجوب» ، ١٥ فأنّه يقال لهم : وليس في صيغة [الأمر (٢)] ذكر للإرادة ، ولا لكون الفعل مندوبا . وأيضا : فأنّه لا يمتنع أن لا يكون ذكر الوجوب الذي هو قولك : «أوجب» في صريحه ، ويكون هو لفظ آخر من ألفاظ الوجوب ، وذلك أنّه يقتضي إيجاب (٣) الفعل لا محالة ، على ما بينناه . كما أن قول القائل لغيره : «افعل لا محالة» ، وقوله : «ألزمتك الفعل» يقتضي الوجوب ، وإن لم يكن ذكر الوجوب في صريحها . وأمّا قولهم : «إنّه لا فرق بين قول القائل لغيره : افعل ، وبين قوله لغيره : أريد منك أن تفعل» ، فأنّه يقال لهم : أنعنون أنّه لا فرق بينهما؟ في أن كل واحد منهما موضوع للإرادة ، كما وضع قولنا «سواد» للسواد . أو تعنون أنّه وُضع لشيء آخر ، والإرادة تفهم تبعاً له ؟ فان قالوا

(١) ق : وكان
(٢) يياض في الأصل
(٣) ق : إيجاب

بهذا الثاني، - وربما فسروا كلامهم به، - قيل لهم : فقد أقررتم أن قولنا « افعل » موضوع لشيء غير الإرادة . فيئنا أنه غير الواجب ، حتى يتم دليلكم . وإن أردتم الأول ، لم نسلمه لكم . فان استدلالكم عليه بما ذكرتموه ، قيل لكم : لا نسلم أنه لا فرق بين قول القائل لغيره « افعل » ، وبين قوله « أريد منك أن تفعل » . بل بينهما فرق . وهو أن قوله « افعل » يفيد أن يفعل لا محالة ، ويفيد الإرادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على الفعل . ولا يجوز أن يبعث إلا على فعل ماله فيه غرض . ولو عزلنا هذا عن أنفسنا ، لم نعلم أنه مريد للفعل . وليس كذلك قوله « أريد منك أن تفعل » . لأن ذلك صريح في الإخبار / عن كونه مريدا ، وليس بصريح في استدعاء الفعل ، فضلا عن أن يكون مستدعيا له لا محالة . وأما قولهم : « إنه لا فرق بين السؤال وبين الأمر ، إلا بالرتبة » ، فالجواب عنه أنه لا فرق بين الأمر والسؤال في اقتضاءهما للفعل لا محالة . ألا ترى أن الواحد منا إذا قال : « اللهم اغفر لي » ، أو قال للأمير : « اخلع علي » فإنه يجد من نفسه أنه يطلب وقوع ذلك لا محالة ، وأن لا يقع الإخلال به ؟ وإن أورد ذلك على طريق التضرع ، وعلم أن إيصال الخلعة إليه تفضل ، لا يستحق بالإخلال به الذم ، فكأنه يقول : أنا أعلم أن ذلك تفضل ، ولكنني أطلب أن يفعل بي لا محالة . ألا ترى أن السائل قد يصرح بذلك ؟ فيقول : « اخلع علي أيها الأمير . ولا تخل بالتفضل علي بالخلعة » .

فان قيل : فاذا كان قول السائل للمسؤول « افعل » هو طلب للفعل لا محالة ، وكان السائل بذلك طالبا للفعل لا محالة ، فقد أراد الفعل لا محالة . وإلا لم يكن مستعملا للفظه فيما وُضعت له . وقيلنا : « أراد الفعل لا محالة » يفيد أنه أراد ، وكره ضده وتركه . وفي ذلك كونه كارها للحسن ، لأنه قد يكون ضدا ما سأله حسنا . وكرهه الحسن قبيحة ! قيل : قد بيننا أن الإنسان إذا سأل غيره شيئا ، فقد طلب أن يفعله لا محالة . ويجري مجرى أن يقول : « أعطني مالا . ولا تخل بذلك » . وقد يصرح السائل بذلك . ولا شبهة في أن ذلك طلب للفعل لا محالة . والسائل بهذا الكلام طالب للفعل لا محالة . أفقولون : إن من قال ذلك يكره ضدا ما سأل ؟ فان قالوا : « لا » ، مع أنه

٣٨/ب

طالب أن يفعل المسؤولُ الفعلَ لا محالة ، قلنا : مثله في السؤال إذا تجرد
 عن نهي . وإن قالوا : « هو كاره لضد ما سأل ، وكراهة الحسن قبيحة » ،
 كانوا قد التزموا ما عابوه . وإن قالوا : « لا يمتنع حُسن كراهة الحسن » .
 قلنا : مثله في السؤال . ويقال لهم : كراهة الحسن قبيحة إذا كانت كراهة له
 لأنه حسن . / فأما إذا كانت كراهة له ، لأن فيه مضرّة أو فوت منفعة ،
 فلا . ألا ترى أن الإنسان يقول : « خرج زيد من عندي آخر النهار وإنّي
 لكاره لذلك ، لما لي في كونه عندي من الأُنس » ، ولا يلومه أحد على ذلك ؟
 ولو قال : « أردت أن يقتل زيد عمرا ، لأنّي أحسده واستضّرّ بحسدي إِيّاه » ،
 لامه العقلاء . فليس يلزم حُسن إرادة القبيح على حُسن كراهة الحُسن لا
 لحُسْنِه . وما نذكره في الكتاب من إطلاق قبح كراهة الحُسن ، إنما جرينا فيه
 على طريقة أصحابنا .

فإن قالوا : لو كان السائل قد طلب الفعل لا محالة ، لكان قد أوجب
 على المسؤول فعل ما ليس بلامزم ! قيل : المُلزم غيره ^(١) الفعل والموجب عليه
 هو الذي يلحقه الذمّ واللوم بالإخلال به ، إما بحق وإما بغير حق . وذلك
 مرتفع عن السائل . فلم يكن موجبا ولا ملزما للفعل .

فإن قالوا : فإذا كان السؤال يقتضي الفعل لا محالة ، ولا يوجبه ، فما
 أنكرتم أن يكون الأمر يقتضي الفعل لا محالة ولا يوجبه ! قيل : إنّا نقول :
 إن لفظة « افعل » تقتضي استدعاء الفعل لا محالة . وقد يستدعي بها الإنسان
 القبيح والمباح ، لمنافعه . وإنما نعلم أنها استدعاء وطلب لما ليس بقبيح ولا
 مباح ، إذا صدرت من حكيم ، لا تجوز عليه المنافع والمضار ؛ أو ناقل عن
 لا يجوز عليه المنافع والمضار . وذلك يمنع أيضا أن يكون استدعاء أن
 يفعل المأمورُ الفعلَ لا محالة وليس هو بواجب فعله . لأنّه لا يحسن أن
 يقال للمكلّف « افعل هذا الفعل لا محالة » . وهو بصفة التدب ، إلا وبين
 له أنه بصفة التدب الذي يجوز له الإخلال به . لأنّ الله إنما يأمرنا بمصالحنا .
 ويستحيل عليه المنافع والمضار . ولا يجوز أن يقول الحكيم لغيره : « افعل هذا
 الفعل لا محالة » وهو يعلم أنّه ينتفع به ، ولا يستضرّ بتركه . بل لا بدّ أن

يبيّن له جواز تركه . فإذا لم يبيّنّه ، ثبت الوجوب . لأن / تقدير الأمر بالتواضع ،
« الأولى أن تفعل ولك أن لا تفعل » ، وهذه زيادة . فافتقر إثباتها إلى دليل .
فتى فقد الدليل ، فلا بدّ من الوجوب .

وأما الجواب عن قولهم : « إنّ النهي لا يقتضي إلا كراهة التّأهي للنهي
عنه » ، فهو أنّنا لا نسلّم ذلك في النهي . بل قول القائل « لا تفعل » هو طلب
للإخلال بالفعل لا محالة . كما أنّ قوله « افعل » هو طلب للفعل لا محالة . وإنّما
تُعقّل الكراهة على طريق التّبع من حيث لم يجوز أن يمنع المتكلّم إلّا ممّا هو
كاره له . وأيضاً : إنّ قولنا « لا تفعل » كالنّهي لقولنا « افعل » . فان اقتضى
النّهي الكراهة ، فيجب أن يقتضي الأمر نفي الكراهة فقط .

وأما الجواب عن قولهم . « إنّ لفظة افعل تدخل في أن يكون أمراً بالإرادة
لا غير ، والإرادة لا تقتضي الوجوب » ، فهو أنّ هذا إنّما يدلّ على أنّ ما
به يكون الأمر أمراً ، وهو الإرادة ، لا يفيد الوجوب . ولا يدلّ على أنّ الصّيغة
ما وُضعت للوجوب . وأحد الأمرين مبين للآخر . ألا ترى أنّه لا يمتنع أن
يقول أهل اللّغة : « قد وضعنا قولنا افعل للوجوب وسمينا قولنا افعل أمراً ، إذا
أراد المتكلّم بها الفعل ، سواء استعملت في الوجوب أو في التّذب » ؟ ألا ترى
أنّ المخالف يقول : قد وُضعت لفظة افعل للإرادة ووضعت بأنّها صيغة افعل
سواء استعملت في الإرادة أو في الكراهة ؟

وأما الجواب عن قولهم : « إنّ لفظة افعل تفيد الإرادة ، وما زاد عليها
لا دليل على إفادتها له » ، فهو أنّهم إن أرادوا أنّها موضوعة للإرادة ، فغير
مسلّم . وقد أفسدناه من قبل . وإن أرادوا أنّها موضوعة لغير الإرادة ، والإرادة
مفهومة منها على طريق التّبع ، قيل لهم : فقد بطل قولكم . لا دليل يدلّ على
اقتضاها ، على ما زاد على الإرادة .

وأما الجواب عن قولهم : « إنّّه ينبغي أن / يثبت من أحوال الأمر ما
يطابق قوله افعل » ، فهو أنّ ذلك صواب . غير أنّ قوله « افعل » يقتضي
ظاهره أن يفعل لا محالة . والذي يطابق ذلك هو الإرادة ، والكراهة لضعف الفعل .
فعليلهم إفساد ذلك ، حتّى يتمّ دليلهم .

وربما استدّلوا على أن الأمر ليس على الوجوب ، بأنّ السّلطان قد يأمر

- بالحسن وبالقييح؛ ويوصفان بأنها مأمور^(١) بهما على الحقيقة. ويوصف
السلطان بأنه أمر على الحقيقة. فلو كان الأمر يفيد الوجوب، لما وصف هذين
بأنهما مأمور بهما. والجواب: أن هذا إنما يدل على أن لفظة «افعل» متى
صدرت من مرید للفعل، كانت أمرا على الحقيقة. ولا تدل على أن صيغها
التي هي قول القائل «افعل» ما وضعت للوجوب. وقد بينّا فرق ما بين
الموضعين. وربما قالوا: «لو اقتضت الوجوب، لكانت إذا تناولت القبيح
جعلته واجبا»، وهذا إنما يفسد بكونها جاعلة للفعل واجبا. ولسنا نقول ذلك.
بل نقول: إنها موضوعة لاقتضاء الفعل لا محالة. والمتكلم بهما قد طلب الفعل
لا محالة. فاذا كان حكيما، يستحيل عليه المتافع والمضار، علمنا أن الفعل^(٢)
مما يجب أن يفعل لا محالة. ولا يلزم إذا استعملت في غير الإيجاب أن لا
تكون موضوعة له، لأنها مستعملة في غير الإرادة. ولا يمنع ذلك عندهم من
وضعها لها. وصيغة العموم قد تستعمل فيما دون الاستغراق، ولا تدل على
أنها ما وضعت للاستغراق^(٣).

باب

في صيغة الأمر الواردة^(٤) بعد حظر

١٥

اعلم أنها إذا وردت بعد حظر عقلي أو شرعي، أفادت ما تفيده،
لو لم يتقدمها حظر من وجوب أو ندب. وقال جُلّ الفقهاء: إنها تفيد
بعد الحظر الشرعي الإباحة والإطلاق.

١/٤٠

- ودليلنا أن صيغة الأمر إنما وجب / أن تحمل على الوجوب لأنها موضوعة
له، وقد صدرت من حكيم، وتجرّدت عن دلالة تدل على أنها مستعملة في
غيره. وهذه الأمور قائمة بعد الحظر. فدلّت على الوجوب.

(١) ق: مأمورا

(٢) كذا في الاصل. لعله: «لفظة افعل»

(٣) الى هنا حذف س

(٤) س: الوارد

ويمكن المخالف أن يقول : إنها بعد النهي موضوعة للإباحة في أصل اللغة أو في العرف ؛ وأن يقول : إنها موضوعة للإيجاب في الأحوال كلها غير أن تقدم النهي من الأمر دلالة على أنه استعمالها في الإباحة . والأوّل باطل ، لأن المعقول من لفظة « افعل » البعث على الفعل واستدعاؤه دون التخيير بين الفعل وتركه . والإباحة هي تخير بسين الفعل وتركه . فلم تكن مستفادة من صيغة الأمر . ولأنّ هذا القول لا يشهد له أهل اللغة . فهو جار مجرى أن يقال : إن الأمر يقتضي الوجوب في مكان دون مكان . ولأنّ لو عزلنا عن أوهامنا أنّ الشيء المأمور به ممّا يجب إباحته لولا النهي ، لما سبق إلى أفهامنا من الأمر الإباحة . ولهذا إذا قال الأب لابنه : « اخرج من الحبس إلى المكتب » ، لا يسبق إلى الأفهام إباحة الخروج .

فان^(١) قالوا : لو لم يفد ذلك الإباحة ، لم يكن لها لفظ بعد الحظر ! قيل : بلى ، لها ألفاظ وهو قوله : أبحث ، وأطلقت ، وافعل إن شئت ، وأنت مخير بين الفعل وتركه . فأمّا إن قيل : إن تقدم الحظر دلالة على أن المتكلم استعمل صيغة الأمر في الإباحة ، كما أن العجز دلالة على أن المتكلم لم يعن بالأمر العجز . فالذي يطله هو أن ذلك إنما يكون دلالة على ما ذكره لو لم يميز انتقال المحذور من كونه محذور إلى كونه واجبا . فأمّا^(٢) وذلك جائز ، فلا دلالة فيه على العدول عن ظاهر الأمر . ولهذا كان الأمر الوارد بعد حظر عقلي يفيد الوجوب^(٣)

فان قيل : الظاهر من الشيء المحذور بالنهي أن لا ينتقل إلى الوجوب ! قيل : لا نسلم ذلك . ولو كان كذلك ، لكان / معنى قولكم أن الظاهر ما ذكرتم أنّه الأكثر والأغلب . وذلك يقتضي غالب الظن . فانّ المحذور بالنهي لا ينتقل إلى الوجوب . والأمانة الدالة على الظن لا تنتقل^(٤) عن موجب الدلالة الدالة على العلم . والأمر الصادر عن الله سبحانه دلالة على

(١) من هنا حذف س

(٢) كذا في الأصل . لعله : « انتقال المحذور »

(٣) الى هنا حذف س

(٤) س : تنفك

- العلم^(١)]. وليس وجدانا^(٢) أوامر واردة بعد الحظر، وهي مستعملة في الإباحة مما يقتضي أن ذلك هو ظاهرها. كما أن وجدانا ألفاظ عموم لم يُرد بها الاستغراق لا تدل على أنها ما وُضعت لذلك. وقد قال قاضي القضاة: إن الأمة إنما حلت قول الله سبحانه^(٣): «فَإِذَا حَكَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»، وقوله سبحانه^(٤): «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشَرُوا فِي الْأَرْضِ» على الإباحة. لأنها علمت، من قصد النبي صلى الله عليه وآله، ضرورة أن هذه الأشياء مباحة لولا ما عرض فيها من إحرام، أو تشاغل بالصلاة، ومما أشبه ذلك. وقد يعلم الإنسان أن زيداً لا يوجب على عبده الخروج من الحبس بل يبيحه له، إلا عند ما يريد حبسه فيه. فلهذا نعلم أنه إذا قال له: «أخرج من الحبس» أنه قد أباحه الخروج. وربما كان موجبا بذلك عليه الخروج، وهو الأكثر في العبيد، لما يعرض من كونهم في الحبس من مضرة المولى بانقطاعهم عن خدمته.

بَابُ

في الأمر بالأشياء على طريق التخيير، هل يفيد وجوب جميعها على البدل أم يفيد وجوب واحد منها، لا بعينه؟

- اعلم أنه ينبغي أن نبيّن معنى قولنا إن الأشياء واجبة على البدل، ومعنى إيجاب الله سبحانه إياها على البدل، ونبين الشرط في إيجابها على البدل، ونبين جواز ورود التعبد بها على البدل، ونبين الطريق إلى ثبوت التعبد بالأشياء على البدل، ولأن الله سبحانه قد تعبدنا بالأشياء على البدل، ونبين كيفية التعبد بها.
- فأما معنى قولنا: «إن الأشياء واجبة على البدل»، فهو أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كل واحد

١/٤١

(١) زاده س

(٢) ق: وجدانيا

(٣) القرآن ٥/٢

(٤) القرآن ٦٢/١٠

منها موكولا إلى اختياره لتساويها في وجه الوجوب . ومعنى « إيجاب الله سبحانه لها » ، هو أنه كره ترك جميعها ، وأراد كل واحد منها ؛ ولم يكره ترك كل واحد منها إذا فعل المكلف الآخر ، وفوض إلى المكلف فعل أيها شاء ، وعرفه جميع ذلك . وقد يجوز أن يريد جميعها على البدل ، وعلى الجمع . ويفارق ذلك الواجبات المرتبة ، نحو التيمم مع تعذر الوضوء ، لأن فعل التيمم والوضوء ليس بموكول إلى اختيار المكلف . وقد ^(١) دخل [في ^(٢)] ذلك تحخير اللابس للخفين بين أن يمسح عليهما أو يغسل رجليه ، وإن تعين عليه غسلهما عند ظهورهما ، لأن ببقية الخف ونزعه موكول إلى اختياره ^(٣) .

فأما شروط إيجاب الأشياء ^(٤) على التحخير ، فضربان : أحدهما أن ^(٥) يتمكن المكلف من الفعلين ^(٦) بأن يقدر عليهما ، ويتميزان ^(٧) له . والآخر أن يتساوى الفعلان في الصفة التي تناوها التعبد ، نحو أن يكونا واجبين أو نديين . لأنه لو خيّر الله سبحانه بين قبيح ومباح ، لكان قد فسح في فعل القبيح . تعالى الله عن ذلك ! ولو خيّر بين ندب ومباح ، لكان قد جعل للمكلف أن يفعله ، وأن لا يفعله ، من غير أن يرجع فعله على تركه . وذلك يدخله في كونه مباحاً . ولو خيّر بين واجب وندب ، لكان قد فسح في ترك الواجب ، لأنه قد أباحه تركه إلى غيره .

وقد قيل : إن الله سبحانه لما خيّر بين تقديم الزكاة وتأخيرها ، لم يُخيّر بين واجب وفعل . وإنما خيّر الإنسان بين أن يجعل نفسه عند حوّل الحول على الصفة التي تلزم معها الزكاة ، بأن لا يقدم الزكاة ؛ وبين أن يخرج نفسه عن هذه الصفة ، بأن يقدمها . وعندنا أنه إنما خيّر بين التقديم والتأخير ،

-
- (١) من هنا حذف س
 - (٢) لعله كما زدناه
 - (٣) الى هنا حذف س
 - (٤) س : التبعيد بالأشياء
 - (٥) س : أن قد
 - (٦) كذا س ؛ ق : الفعل
 - (٧) س : يتميزا

لأن كل واحد منهما يسدّ مسدّ صاحبه في المصلحة . ولا يجوز أن يخير الإنسان بين أن يفعل الفعل ولا يفعله ، إلا إذا كان مباحاً . لهذا . قال شيوختنا : إن الانسان / إنما خيّر بين الصوم في السفر وبين العزم عليه في الحضر . وعند قوم : أنه خيّر بين الصوم في السفر ، وبين الصوم في الحضر . فلم يحصل التخيير بين الفعل وتركه .

٤١ / ب

فأما الدلالة على جواز التعبد بالأشياء على التخيير ، فهي أنه لا يمتنع في العقل أن يصلح زيد عند كل واحد من فعلين ، كما لا يمتنع أن يصلح عند فعل واحد معين . وكما جاز أن يكون الفعل صلاحاً لشخص واحد ، جاز أن يكون الفعلان صلاحاً في واجب واحد . ألا ترى أن الإنسان قد يظن أن ولده لا يمضي إلى المكتب إلا إذا أمرّ يده على رأسه ؛ وقد يظن أنه يمضي عند ذلك ، وعندما يهب له درهما ؟ وإذا لم يمتنع ذلك في الأفعال ، لم يحسن أن لا يكلف ولا واحداً منها — لأن فيه تفويت مصلحة — ولا أن يوجب مجموعتهما ، لأن المصلحة تحصل من دون مجموعتهما ، فلا وجه لوجوبهما على الجمع ؛ ولا أن يوجب^(١) أحدهما بعينه ، لأنه يكون المكلف^(٢) قد فصل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في وجه الوجوب .

وأما الكلام في طريق ورود التعبد بالأشياء على البدل ، فضربان : أحدهما عقلي ، والآخر سمعي . أما العقلي فيجوز أن يعلم بالعقل تساوي شيئين أو أكثر في وجه الوجوب ، كردّ الوديعة بكل واحد^(٣) من اليدين . وأما الشرعي فضربان : أحدهما مشروط بطريقة عقلية ، والآخر غير مشروط بطريقة عقلية . أما الأول ، فنحو أن يأمر^(٤) الله سبحانه بأشياء في وقت واحد ، ويستحيل الجمع بينها ، فنعلم أنها على التخيير . وأما الثاني فضربان : أحدهما أن يردّ السمع بتساوي أشياء في وجه الوجوب ؛ والآخر أن يرد بإيجاب أشياء على طريق التخيير ، وذلك نحو الكفارات الثلاث^(٥) .

(١) كلّا من ؛ ق : اوجب

(٢) كلّا من ؛ ق : التكليف

(٣) ق : واحد ؛ س : واحدة

(٤) زاده س

(٥) أي لهات . راجع القرآن ٨٩ / ٥

وقد ذهب الفقهاء إلى أن الواجب منها واحد^(١) ، لا بعينه . وقال بعضهم : إن الواجب منها واحدة ، وأنها تتعين بالفعل . وذهب شيخانا أبو على وأبو هاشم إلى أن الكل واجبة / على التخيير . ومعنى ذلك أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها ، ولا يجب الجمع بين اثنين منها لتساويهما في وجه الوجوب . ومعنى « إيجاب الله إياها »^(٢) ، هو أنه أراد كل واحد^(٣) منها ، وكره ترك أجمعها ، ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى ، وعرفنا ذلك . فان كان الفقهاء هذا أرادوا — وهو الأشبه بكلامهم — فالمسئلة وفاق . وكل سؤال يتوجه علينا ، فهو يتوجه عليهم : يلزمنا وإياهم الانفصال عنه . وإن^(٤) قالوا : « بل الواجب واحد معين عند الله ، غير معين عندنا ، إلا أن الله سبحانه قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو الواجب عليه » ، فالخلاف بيننا وبينهم في المعنى .

والدليل على ما قلناه ، قوله تعالى^(٥) : « ... فكفارتُهُ إَطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ [من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ...] »^(٦) الآية . وقوله^(٧) : « فكفارتُهُ إَطْعَامَ » ، إيجاب للإطعام . وقوله^(٨) : « أو كِسْوَتُهُمْ » عطف على الإطعام ، تقديره : أو كفارتُهُ كسوتهم . فشرَك بينهما في الإيجاب لا على الجمع ، فكانا واجبين على التخيير ، فصَحَّ أن كل واحد منهما يقوم^(٩) مقام الآخر في الوجوب . فان قيل : قوله^(١٠) : « ... فكفارتُهُ إَطْعَامَ » يجوز أن يكون إخباراً عما يحصل من الكفارة . فكأنه قال : فما يوجد من الكفارة هو إَطْعَام ، أو كسوة من حاث آخر ، أو عتق ! قيل : هذا الكلام من الله هو إيجاب لرجوع الأمة إلى الآية في إيجاب الكفارة . وأيضاً :

(١) كذا س ؛ ق : واحداً

(٢) س : لها

(٣) زاده س

(٤) س : فإن

(٥) القرآن ٨٩/٥

(٦) زاده س

(٧) القرآن ٨٩/٥

(٨) القرآن ٨٩/٥

(٩) س : قد قام

(١٠) القرآن ٨٩/٥

لو كان كما ذكرتم، لما كان الخطاب راجعاً إلى كل من حلف، وإنما كان^(١) يرجع أوله إلى بعض من حلف، وثانيه إلى بعض آخر، وثالثه إلى بعض ثالث. لأنه ليس كل من حلف فقد كفر، ولا كل من كفر فقد كفر بالإطعام. فإن قيل: إنما قال عز وجل: «فكفارته إطعام»، ثم قال: «أو كسوتهم» أو تحرير رقبة، لأن بعض المكلفين يلزمه الإطعام، وبعضهم يلزمه الكسوة، وبعضهم يلزمه العتق. فكأنه قال: فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم^(٢) أو الكسوة لبعض آخر قيل: إن قوله^(٣) /: «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم...» خطاب للكافة. والمراد به: «كل واحد منهم»، لاتفاق المسلمين على أن كل حانث قد قيل له كفر بالإطعام أو الكسوة أو بالعتق. ولم يقل أحد: إن الله سبحانه قال: لواحد كفر بالإطعام، وقال لآخر: كفر بالكسوة. ١٠. يبين ذلك أن حمل الآية على ذلك يُخَوِّجُ إلى إضمار، حتى يكون تقديره: «فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضكم، أو كسوتهم لبعضكم». وليس يجوز إضمار لا دليل عليه. وأيضاً: فلو كان قوله «فكفارته» خطاباً^(٤) للكافة، لا لكل واحد منهم، لقال: «فكفارته إطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة»، لأن الثلاثة واجبة على الجميع عليهم. ألا ترى أنه يجب على بعضهم الكسوة فقط، في حال ما يجب الإطعام فقط على آخرين، في حال ما يجب العتق فقط على آخرين؟

دليل آخر: لو كانت الواحدة من الكفارات واجبة بعينها على المكلف، لعينها الله عز وجل [له]^(٥)، وإلا كان قد كلفه ما لا طريق [له]^(٦) إليه. وذلك لا يجوز. وليس في شيء من الأدلة تعيين لكفارة من الكفارات. ٢٠. دليل آخر: قد خبر الله سبحانه والمسلمون كل مكلف بين الكفارات

(١) زاده س

(٢) س: لبعضكم

(٣) القرآن ٨٩/٥

(٤) ق س: خطاب

(٥) زاده س

(٦) زاده س

الثلاث، فلو وجب واحدة منها على المكلف لا غير، لكان [الله سبحانه] ^(١) قد خير ^(٢) [بين الواجب وبين ما ليس بواجب . وفي ذلك إباحة الإخلال بالواجب . إن قيل : إنما خير الله بين الكفارات، وإن كان الواجب منها واحداً ، لأنه قد علم أن المكلف لا يختار إلا الواجب ! قيل له : ليس يخلو اختياره للواحدة منها إما أن يكون له تأثير في كونها ^(٣) مصلحة واقعة ^(٤) على وجه الوجوب ، أو ليس له تأثير في ذلك . فإن لم يكن له تأثير في ذلك ، أدى إلى أن يتفق وقوع المكلفين ، مع كثرتهم وطول أزمانهم ^(٥) ، على المصلحة دون المفسدة . وذلك في التعذر ، كتعذر اتفاق الفعل المحكم ممن ليس بعالم به . وفي ذلك جواز اتفاق تصديق أنبياء من جملة كذابين ممن لا يعلم ^(٦)

الفرق / بينهم . وأيضاً : فلو صح وقوع الواجب اتفاقاً لم يخرج الباري سبحانه ١٠ من كونه مخيراً لنا بين الواجب وبين ما ليس بواجب ، ومبيحاً لنا الإخلال بالواجب، وإن علم أننا لا نخل به . وأيضاً : فالأمة مجمعة على أن من كفر بواحدة من الكفارات ، لو ^(٧) كفر بغيرها ، أجزاءه ، وكان مكفراً بما تُعبد به . فلو لم يكن ما كفر به واجباً ، لم يكن عجزاً . فإن قالوا : لاختيار المكلف تأثير في كون الفعل المختار مصلحة ! قيل لهم : ليس يخلو إما أن تكون مصادفة الاختيار لأي فعل أشير إليه يجعله مصلحة حتى يكون الاختيار وحده هو المؤثر في كون الفعل المختار صلاحاً ، أو تكون مصادفته لواحدة من الكفارات الثلاث ^(٨) هو المصلحة . فإن قالوا بالأول ، لزمهم أن يكون للمكلف أن يختار أن يكفر بغير الإطعام والكسوة والعق . وإن قالوا بالثاني ، قيل لهم : اشترك الكفارات الثلاث ^(٩) في الوجه الذي به فارقت ما ليس منها ،

- (١) زاده س
- (٢) زاده س
- (٣) س : كونه
- (٤) ق : وواقعا
- (٥) س : زمانهم
- (٦) س : يعرف
- (٧) كذا س ؛ ق : أو
- (٨) كذا س ؛ ق : الثلاثة
- (٩) كذا س ؛ ق : الثلاثة

- وهو الذي صار له الفعل مصلحة إذا قارنه الاختيار ؛ أو لا تشترك في ذلك ، بل الواحد منها هو مختص بهذا الوجه فقط . فان قالوا بالثاني ، قيل لهم : فاذًا ، الذي يكون مصلحة^(١) ، إذا اخترناه ، هو واحد منها^(٢) فقط ، وهذا يمنع منه تخيير الله سبحانه المكلف^(٣) بين أن يفعله وبين أن يتركه ويفعل غيره .
- ويجب أن لو فعلنا غيره أن لا يجوزنا . والأمة مجمعة على أنه يجوزنا^(٤) . فان قالوا : لا يمتنع^(٥) أن يكون مآ عدا تلك الكفارة مباحا ، ويسقط به الفرض ، كما يقولون : إن القبيح يسقط به الفرض ! قيل : إن الأمة كما اجتمعت على أن المكفر بواحدة من الكفارات لو كفر بغيرها أجزأه ، فقد أجمعت أيضا على أنه لو كفر بغيرها لكان قد فعل الواجب ومآ تُعبد [به]^(٦) . وأيضا : فإني إنما أجوز في القبيح أن يسقط به الفرض إذا كان سادًا لمسد^(٧) / الواجب في وجه المصلحة . وإنما قُبُح ولم يدخل تحت التكليف ، لأن فيه وجهًا من وجوه القُبُح ، أو لأنه إذا فعله المكلف ، صار لو فعل ذلك الواجب لم يكن على صفة المصلحة فيسقط وجوبه لهذا . وأمّا المباح ، فلو سقط به الواجب ، لكان إمّا أن يسقط به لأنه إمّا قد ساواه في وجه الوجوب وفي ذلك كونه واجبا لأنه ليس فيه وجه قبح يمنع من وجوبه ، وإما أن يسقط الواجب لأنه يصير معه غير مصلحة . فذلك يجعله مفسدة ، لأن^(٨) عنده يبطل لطف المكلف ، ويصير فاعلا لقبيح . ولولاه لكان له لطف^(٩) يصرفه عن ذلك القبيح . وإن قالوا : الكفارات الثلاث تشترك في الوجه الذي تتميز به مآ ليس بكفارة ، وهو الذي لمكانه صار كل واحد منها ، إذا ضامته الاختيار ، مصلحة ! قيل لهم : فقد وجب أن تكون كل واحدة^(١٠) منها ،

٤٣/ب

- (١) س : من الثلاثة
(٢) كذا س ؛ ق : المكلفين
(٣) كذا م ؛ ق : يجوزنا
(٤) كذا س ؛ ق : يمنع
(٥) زاده س
(٦) س : مسد
(٧) كذا س ؛ ق : لأنه
(٨) كذا س ؛ ق : لطفًا
(٩) كذا س ؛ ق : واحد

لو فعلت، سدت^(١) مسد^(١) الأخرى في المصلحة. وهذا هو قولنا. والذي يبقى بيننا وبينكم ما قلموه من أن يكون للاختيار تأثير في كون الفعل مصلحة، مع ما عليه الفعل من الوجه. وهذا لا معنى له. لأن المكفر عالم بما يفعله. ومن هذه سبيله منّا، لا بدّ من أن يقصد ويريد ما يفعله. وما لا بدّ منه في الفعل، لا معنى لاشتراطه في المصلحة. لأنّه لو جاز ذلك، لجاز أن يجعل اختيار كل فعل واجب شرطاً في كونه واجباً.

فأمّا من ذهب إلى أن الواجب من الكفّارات واحدة، وأنها تتعيّن بالفعل، فيقال لهم: ما معنى قولكم: «لأنّها تتعيّن بالفعل»؟ فان قالوا: إذا فعلت لزم فعلها مرّة ثانية! قيل لهم: إن أردتم تكرير مثلها، فذلك غير واجب باتفاق. وإن أردتم فعل نفس ما فعله، فذلك غير ممكن. ولو أمكن، لم يجب. فان قالوا: نريد بذلك أنّه إذا فعلها، علمنا أنّها هي التي كانت واجبة عليه دون غيرها! قيل: فكان يجب أن يدلّنا الله عز وجل على وجوبها بعينها، ولا يخيّرنا بينها وبين غيرها، ولا يجمع الأمة على أنّه لو كفر بغيرها أجزأه. فإن قالوا: معنى ذلك أنّه إذا فعلها، أجزأه في إسقاط الفرض! قيل: وكذلك ما لم يفعله، لو فعله أجزأه.

والذي ذكروه، نسلّمه. وليس هو موضع الخلاف، فهذه القسمة تبطل قول المخالف، ويزول معها اعتراضات^(٢). وقد أفسد أصحابنا قول المخالف بهذه الوجوه على غير هذه القسمة، فقالوا: لو كان الواجب واحدة من الكفّارات، لعينها الله سبحانه بالوجوب ولما وكلّ فعلها إلى اختيارنا — لأنّ الإنسان قد يختار المصلحة والمفسدة — كما لم يَحْزُ أن يكلّ إلينا اختيار نبي من غير أن يدلّنا عليه بمعجزة. ولقائل أن يقول: إنّما يتمّ هذا الكلام، لو كانت الكفّارة مصلحة من دون الاختيار! فيقال: يجوز أن يختار المكلف المصلحة، ويجوز أن يختار ما ليس بمصلحة؛ كما أن النبي يكون نبياً من دون اختيارنا

١/ ٤٤

(١) س: سادة

(٢) س: اعتراضاته

(٣) من هنا حذف س

اعتقاد نبوته . فأما إذا قلنا ^(١) : إن تأخيرنا مكمل كون ما يفعله مصلحة ، فأنما نعلم أن ما نختاره هو المصلحة لأجل اختيارنا ، لا لأنه صادف اختيارنا ما هو مصلحة ، فيقال : فإذا جاز أن يصادف اختياركم المصلحة جاز أيضا أن يصادف أيضا ما ليس بمصلحة .

- وقالوا أيضا : لو كانت الواحدة من الثلاث واجبة فقط ، وهو الذي يختاره المكلف ، لكان لو كفر بغيرها لم يُجزئه . والإجماع واقع على أنه يجزئه . ولقائل أن يقول : إذا جعلت المصلحة أن أفعل الكفارة وأنا مختارها ، وجب لو لم يفعل المكلف ما فعله وفعل غيره أن تكون مصلحة أيضا . لأنه قد فعله وهو مختار له .

- ١٠ وقالوا أيضا : كان يجب ، لو أخلّ بالثلاث أجمع ، أن لا يستحق ذمّا لأنه إنما يجب عليه واحدة منها إذا اختاره ، فإذا لم يختره / لم يحصل الشرط ! ولقائل أن يقول : المصلحة إنما تحصل باحدى الكفارات مع الاختيار . فان لم توجد ، فانت المصلحة . فجري ^(٢) مجرى لطف يحصل بمجموع فعلين ، وجري مجرى قولكم : « إن بيع الأرز متفاضلا إنما يكون مفسدة إذا غلب على ظنّ المجتهد شبهه بالبسر » ^(٣) . ولا يجوز مع ذلك إقدام المجتهد على بيعه متفاضلا إذا لم يجتهد في تحريره ، بل يلزمه أن يجتهد . حتى إذا أداه اجتهاده إلى تحريره ، اجتنبه .

- وقالوا أيضا . لو كانت الواحدة من الكفارات واجبة فقط ، لكان قد خيّر الله سبحانه بين الواجب وبين ما ليس بواجب ! ولقائل أن يقول : إنما تصير مصلحة باختيار المكلف . وأبنا فعل ، وهو مختار له ، فقد فعل المصلحة . فلم يخيّر بين المصلحة وبين ما ليس بمصلحة .

واحتج المخالف بأشياء . منها أنه لو كان كل واحدة من الكفارات واجبة ، لوجب الجمع بينها . إذ كل واحدة منها على وجه الوجوب . وإذا وجدت

(١) كذا في الأصل ، لعله : قالوا

(٢) ق : فجرتا

(٣) الإشارة إلى حديث تحرم بيع البر والشعر واللعب والفضة والملح والتمر متفاضلا ، وجعل التفاضل فيها ربا . فالسؤال عما لم يذكر في الحديث ، مثل الارز

- واحدة منها ، لم تخرج الأخرى من أن تكون لو فعلت لوقعت على وجه الوجوب ! والجواب : أن كل واحدة منها تختص بوجه وجوب يقوم فيه مقام الأخرى ، فتسقط المصلحة الأولى^(١) . فلم يجوز أن تجب الأخرى مع أن الحائث قد استوفى المصلحة بالأولى . يبين ذلك أن الإطعام إذا كان مصلحة في ردّ ودیعة ، وكانت الكسوة تسدّ مسدّه في ذلك ، فانه إذا أطعم الحائث فردّ الوديعة ، قام الإطعام مقام الكسوة . ولم يبق شيء ، تكون الكسوة مصلحة فيه . فلم يجوز أن يجب ~~بها~~ ومنها قولهم : كان يجب ، لو كفر الحائث بها معا ، أن تكون كلها واجبة . إذ ليس بعضها بذلك أولى من بعض ! وأجاب قاضي القضاة بأننا لا نقول بعد إيجابها ، بأنها واجبة عليه . لأن ذلك يفيد لزوم فعلها . وذلك مستحيل بعد إيجابها . وإنما يقال في الموجود : إنه واجب . / ولا يقال : إنه واجب على أحد . ولا يقال في الكفارات الموجودة معا : ١/٤٥ إنها واجبة ، لا على الجمع ، ولا على البدل والتخيير . لأن التخيير والبدل إنما يصحان على المعدوم ، دون الموجود . قال : فلو قلنا : إنها واجبة ، لكانت واجبة على الجمع . وذلك باطل . ولقائل أن يقول . إذا لم تكن بعد إيجابها موصوفة بالوجوب ، لا على التخيير ولا على الجمع ولا كل واحد منها على وجه وجوب ، لأنكم لا تصفون كل واحدة بأنها واجبة ، فانه يلزمكم أن تقولوا : إن واحداً منها واجب ، لا يتعين عندنا . وإذا قلتم ذلك ، لزمكم أن يكون ذلك الواحد هو الواجب قبل وجوده . لأنه إنما كان كل واحد منها واجبا قبل وجوده على البدل . لأن كل واحد منها لو وجد لكان على وجه الوجوب . فان كانت ، إذا وجدت ، فواحد منها فقط على وجه الوجوب ، فذلك إذاً هو الواجب على المكلف قبل وجوده . فان قال : إن كل واحد منها موصوف بأنه إذا وجد كان على وجه الوجوب ، ما لم يوجد الآخر ، فأما إذا وجد الآخر ، فلا . قيل له : فاذا وجدت معا ، لم يكن بعضها ، بأن يخرج من أن يكون على وجه الوجوب لأجل وجود الآخر ، بأولى من العكس . فيلزم أن يخرج كليهما عن صفة الوجوب . ونحن نجيب عن الشبهة ، فنقول ٢٥ للسائل : إن أردت بقولك : « هل هي واجبة كليهما » ، أنه يلزم فعلها مع

- أنها مفعولة ، فذلك مستحيل . ولا يبقى بعد ذلك إلا أن تقول : « هل هي على صفات كان يلزم لمكانها إيجادها إما على الجمع وإما على البدل » . فجوابنا : أما أن تكون واجبة على الجمع ، فلا . وأما على البدل ، فنعم . هي بعد وجودها واجبة ، على معنى أن كل واحد منها على صفة متساوية للصفة الأخرى . ولكان تلك الصفة يلزم إيجادها على التخيير . وهو قولنا .
 « ومنها » قولهم لو كانت واجبة على البدل ، لم يخل إذا أطعم / المكفر في حال ما كسا ، إما أن يسقط الفرض بكل واحد منها ، وإما أن يسقط لمجموعهما أو بواحد منهما . فلو سقط لمجموعهما ، لكانا واجبين على الجمع . ولو سقط بكل واحد منهما ، لكان قد حصل حكم واحد عن موثرين . وإن سقط بواحد منهما ، فذلك هو الفرض دون غيره ! والجواب : أن الفرض يسقط بكل واحد منها ، لأن كل واحد منهما ساد^(١) مسد^(٢) الآخر في وجه الوجوب ، فليس بأن يسقط بأحدهما أولى من أن يسقط بالآخر . وذلك غير ممتنع . ألا ترى أن المكلف لو قتل [أحدا]^(٣) في حال ما ارتد ، لا يستحق قتله ؟^(٤) وهو حكم واحد بكل واحد من الردة والقتل . ولو انكشفت عورة المصلي في حال ما وطئ على نجاسة ، وفي حال ما أحدث ، يخرج من الصلاة بكل واحد منها ، لأنه ليس بعضها بأن يؤثر في ذلك ، أولى من بعض . وعلى أن هذه الشبهة التي قبلها ، تلزم المخالف إذا قال : إن الواجب هو ما يختاره المكلف . لأنه إذا كفر بالكسوة والعق والإطعام معاً ، فقد اختار كل واحد منها . فوجب أن يكون كل واحد منها هو الواجب ، وبكل واحد منها يسقط الفرض . وكذلك من قال : يتعين الواجب بالفعل . (ومنها) قولهم : لو قال الحائض للفقيه : ملكتك هذه الكسوة وهذا الطعام ، وقال مثل ذلك لباقي الفقهاء ، يكون ذلك واجبا أو ندبا ؟ فان قلتم : « واجب » ، لزمكم أن يكون الجمع بين الإطعام والكسوة واجبا . وإن قلتم : « ندب » ، لزمكم أن يكون هذا المكفر ما فعل الواجب . وإن قلتم : « هو واجب وندب » ، لم يكن بعضه

(١) ق : سادا

(٢) لا بد من الزيادة

(٣) الأصل غير واضح ، إما « لا يستحق » ، أو « لا يستحق » . فلو أراد « لم يرتد » لكان « لا يستحق » .

بالوجوب أولى من بعض . وكنتم قد صرتم إلى قول مخالفكم من أن الواجب أحدهما ! والجواب : أنا نقول : « إنه واجب » على معنى أنه يتضمن أفعالا لو انفرد كل واحد منها لأسقط الفرض . ونقول « إنه ندب » على معنى أنه

١/٤٦

لا يلزمه أن يجمع بينهما . ولا تناقض بين ذلك على هذا التفسير . ﴿ومنها﴾ /

قولهم : لو كانت واجبة كليهما ، لوجب إذا أطعم وكسا معا أن ينوي بكل واحد

منها الوجوب . لأنه ليس ، بأن يكون أحدهما هو الواجب ، أولى من الآخر !

والجواب : يقال لهم : إن أردتم بذلك أنه ينوي أنه يفعل ما يقوم مقام غيره

في وجه المصلحة وإسقاط الفرض ، فنعم . وهو مطابق لما فسرناه . وإن أردتم

به أنه ينوي بكل واحدة منهما أنه يلزمه فعله وإن فعل الآخر ، فلا . ثم

إن الشبهة لازمة لهم إذا قالوا : « إن بالاختيار أو بالفعل يتميز الوجوب » ،

لأن الاختيار قد حصل في كل واحد منهما . ﴿ومنها﴾ قولهم : كان يجب لو

أخل بكل واحدة من الكفارات أن يستحق الذم على الإخلال بكل واحدة

منها ، لأن كليهما واجبة . فليس ، بأن يذم على ترك البعض ، أولى من

البعض ! والجواب : أنا لم نقل إنه يلزمه الجمع بينها حتى يعاقب على كل

واحدة منها . ونقول : يستحق قدرًا من العقاب على الإخلال بالكل ، كما

يذم على الإخلال بالكل ولا بقدر العقاب . ويسقط كل شبهة . وقد أجاب

شيوخنا عنه بأنه يستحق الذم والعقاب على أدونها عقاباً . لأنه لو فعله ،

ما استحق شيئاً من العقاب . فإن قيل : لو فعل أعظمها عقاباً ، لما استحق

الذم ، فيجب إذا أخل بالكل أن يستحق ذلك العقاب ! والجواب : أنه

إذا كان لو فعل أقلها عقاباً ، سقط عنه العقاب . فيجب إذا أخل بأجمعها ،

ثم عوقب في كل وقت عقاب أقلها عقاباً أن يجري بعد استيفاء هذا العقاب

محجور من فعل الكفارة التي هذا العقاب يستحق على تركها . ولو فعلها ،

لم يستحق عقاباً . فكذلك إذا استوفى عقابها . والأولى أن يقال : يستحق

عقاب أدونها عقاباً لما ذكرناه الآن . لكنه يستحق ذلك على الإخلال بأجمعها ،

لا بواحدة منها . لأنها إذا كانت واجبة على البدل ، لم يجوز أن يعاقب على

الإخلال / بواحد منها . لأن في ذلك كونها هي الواجبة . وإنما يعاقب كما يذم .

ومعلوم أننا لا نذمه « لم أخل بواحدة ؟ » وإنما نذمه « لم أخل بالكفارات

٤٦/ب

- الثلاث^(١)؟ فكذلك يعاقب . ألا ترى أننا نلومه ونعنته فنقول : لم أخللت بجميعها ؟ ولا نقول : لم أخللت بواحدة منها ؟ فان قالوا : فإذا كان يستحق العقاب على الإخلال بأجمعها ، فكيف يتصور أن بعضها أقل عقاباً ، وبعضها أزيد ؟ قيل : بأن يكون بعضها أشق من بعض ، نحو العتق . ويتصور أنه لو وجب وحده ، لكان عقاب الإخلال به أقل من عقاب ترك الكسوة لو وجبت وحدها . **ومنها** : قولهم : لو كانت كلها واجبة ، لا يستحق فاعلها معاً على كل واحد منها ثواب الواجب ! وأجاب أصحابنا عن ذلك بأنه إنما يستحق ثواب الواجب على أعظمها ثواباً ، لأنه لو فعله وحده لكان واجباً ولا يستحق عليه ذلك الثواب . ولقائل أن يقول : ولو أفرد فعل أدونها ثواباً ، لكان واجباً ولا يستحق عليه ثوابه . فيلزمكم على تعليلكم أن يستحق على ذلك ثواب الواجب ، ويستحق ثواب الأعظم ، لا على أنه ثواب الواجب . ثم يقال لهم : أزيادة الثواب صار واجباً أم لا ؟ فان قالوا : « نعم » ، قيل : فيجب أن يكون هذا الواجب قبل إيجاده . وإن قالوا : « لا » ، قيل لهم : فما به صارت واجبة ، قد اشتركت فيه ؟ فلم صار الثواب الأزيد هو ثواب الواجب دون غيره ؟ ثم يقال لهم : إنكم بقولكم : « أزيدها ثواباً هو الذي يستحق » عليه ثواب الواجب دون غيره ، تسلم منكم أن ذلك هو الواجب ، دون غيره . لأن ما لم يوجد إنما يوصف بالوجوب وحده . لأنه إذا وجد ، اختص بوجه الوجوب دون غيره . وهذا قد قلتموه في هذه الكفارة . ونحن نجيب عن الشبهة ، فنقول للمستدلّين : / قولكم على « أنها تستحق ثواب الواجب » ، تسلم منكم أن فيها واحداً واجباً ، يستحق عليه الثواب ؛ وأنكم تطلبون أيتها هو ؟ ونحن قد بينّا أن كل واحد منها واجب إذا وجدت معاً ، على التفسير الذي ذكرناه . فكل واحد منها يستحق عليه ثواب الواجب ، على معنى أنه يستحق عليه ثواب ما هو على صفة لو فعل وحده لأسقط الفرض . ونقول : إن كل واحد منها لا يستحق عليه ثواب الواجب ، إذا أريد بالواجب لزومه بعينه . لأنه ليس فيها ما يلزم بعينه .

١/٤٧

واستدلّوا على جواز ورود التعبد بواحد من الأشياء ، لا بعينه ، ويجعل ذلك موكولا إلى اختيارنا ، بأنه لا يمتنع أن يقول الله سبحانه : « أوجبت عليكم واحدة من الكفّارات لا بعينها ، فافعلوا أيّها شتم » . ولو قال ذلك ، لوجب واحدة منها ، لا بعينها . والجواب : أنه إن عني بقوله : « أوجبت عليكم واحدة منها لا بعينها » ، أنه لا يلزمنا ضمّ واحدة إلى واحدة ، وأنه يلزمنا أيّها شتمنا ، لأن كلّ واحدة تقوم مقام الأخرى ، فصحيح . وهو مذهبن . وإن عني أن الواجب والمصلحة واحد ، لم يعينه لنا ، وهو في نفسه متعيّن عند الله ، فذلك لا يجوز أن يقوله . وهو موضع الخلاف .

واستدلّوا على أن التعبد بذلك قد ورد ، بأشياء : (منها) أن الحائض لا يلزمه عتق كل رقاب الدّنيا ، وإنما يلزمه عتق واحدة منها ، لا بعينها . وذلك موكول إلى اختياره . وكذلك العامي إذا أفناه فقيهان بفتويتين مختلفين ، أنه يلزمه أحدهما لا بعينه . وكذلك إذا اعتدلت عند المجتهد أمارتان ، أنه يلزمه المصير إلى إحدهما لا بعينها^(١) . وقد أجاب قاضي القضاة بأنه يلزمه عتق كلّ رقية تمكّن من عتقها على البدل . وهذا هو مذهبنا . وليس ذلك بمستحيل على

٤٧ / ب

التفسير الذي ذكرناه . وكذلك يلزم / العامي الأخذُ بكلّ واحد من الفتويتين على البدل . وكذلك المجتهد إذا اعتدلت عنده الأمارتان . (ومنها) أن الإنسان لو عقد على قفيز من صبرة ، لكان المعقود عليه قفيزا منها ، لا بعينه . وإنما يتعيّن باختيار المشتري أخذ قفيز منها ، فقد صار الواحد الذي ليس بمعيّن يتعيّن باختيار ! والجواب : أنه إذا عقد على قفيز من صبرة ، فليس العقد ، بأن يتناول قفيزا منها ، أولى من قفيز لعقد الاختصاص . فوجب أن يكون كلّ قفيز منها قد يتناوله العقد على سبيل البدل ، على معنى أن كلّ واحد منها لا اختصاص للعقد به دون صاحبه . وللمشتري أن يختاره . وإذا اختاره ، تعيّن ملكه فيه . فتعيّن الملك في القفيز ، كسقوط الفرض بالكفّارة . وكذلك إذا طلق زوجة من زوجاته لا بعينها ، أو أعتق عبداً من عبيده لا بعينه ، أن كلّ واحد منهم معتق على البدل ، وكلّ واحدة منهن طالق على البدل ، على

(١) ق : أحدهما لا بعينه

- معنى أنه لا اختصاص للطلاق والعق بواحد دون صاحبه ؛ وأنه أي نسائه اختار مفارقتها ، حلت له الأخرى ، وتعينت الفرقة عليها ؛ وأي عبيده اختار عتقه ، تعينت فيه الحرية ، وكان له استخدام الباقيين . وقد أجاب الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة عن الشبهة ، فقالا : « إنه لما جاز أن يقف العقد على القفيز على الاختيار ، جاز أن يقف فرع من فروعه على الاختيار » .
- وظاهر ذلك يقتضي تسليم ما قاله المخالف من أن المبيع من الصبرة والمعقود منها قفيز يعلم الله عينه ولا نعلمه نحن ؛ وما عداه غير معقود عليه . وكذلك المطلقة من النساء واحدة يعلم الله عينها . ولو كان كذلك ، لوجب أن يعين الله سبحانه لنا المطلقة والقفيز المبيع . وإلا كان قد خيرنا بين أن نقبض ما نملكه وما لا نملكه ، وبين المقام على المطلقة ، والتي ليست بمطلقة ^(١) ، وبين ملك الحر والعبد . فهذا هو الكلام في إيجاب الأشياء على جهة التخيير .
- فأما كيفية إرادة الله الأشياء التي أوجبها ، فنحن آخذون فيها ، فنقول : إن الأشياء التي أوجبها الله سبحانه ، لا على الجمع ، ضربان : أحدهما أوجبها على الترتيب ، والآخر أوجبها على البذل .
- أما الأول ، فهي التي تعبد ببعضها عند تعذر البعض ، كالتيتم عند عدم الماء ، وأكل الميتة عند تعذر الطعام والخوف على ^(٢) النفس ؛ أو عند وجود المشقة ، نحو التيمم عند وجود ماء بأكثر من ثمن مثله . وما تعبد الله سبحانه [به] ^(٣) على الترتيب ، منه ما قد أراد جميعه ، وإن لم يجب جميعه ، نحو الصيام والعق في كفارة اليمين ^(٤) ، وإن كان إذا فعل الصيام لا تكون كفارة منه ؛ ومنه ما لم يرد الجمع نحو أكل الميتة ، وأكل المباح من الطعام . والأشياء المرتبة قد يكون منها ما بوصف بأنه رخصة ، وهو أن يكون أسهل ، والأصل غيره ؛ ولذلك ^(٥) المسح على الخفين رخصة ^(٦) ، وأكل الميتة رخصة .

(١) الى هنا حذف س

(٢) س : على ؛ ق : عن

(٣) زاده س

(٤) راجع القرآن ٥ / ٨٩

(٥) كذا س ؛ ق : كذلك

(٦) زاده بعده س : « عند من يرى به »

وأما الأشياء المتعبد بها على البدل فضربان : أحدهما أرادها ^(١) الله بأجمعها ، وإن لم يجب الجمع . والآخر لم يرد الجمع ^(٢) . فالأول نحو الكفارات الثلاث ^(٣) ، وأما الذي لم يرده أجمع ، فضربان : أحدهما [كره ^(٤)] الجمع بينه نحو تزويج المرأتين كفؤين ^(٥) . والآخر لم يرد الجمع ولا كرهه ^(٦) ، نحو ستر العورة ، وكل ما يستحب ستره في الصلاة بثوب بعد ثوب ، لأن الثوب الثاني مباح : ما أراد الله ولا كرهه . وقد أراد الستر بكل واحد منها على البدل .

باب

في الأمر هل يدل على إجزاء المأمور به أم لا ؟

- ذهب الفقهاء بأسرهم إلى أنه يدل على ذلك . وقال قاضي القضاة : إنه لا يدل عليه . وينبغي أن نذكر معنى وصفنا للعبادة بأنها مجزئة وغير مجزئة ، ثم نبني الكلام عليه . فنقول : إن وصف العبادة بأنها مجزئة ، معناه أنها تكفي وتجزئ في إسقاط التعبد / بها . وإنما يكون كذلك إذا استوفينا شروطها التي تعبدنا أن نفعلها عليها . وذلك أنه لا فرق بين قولنا : « هذا الشيء يجزئ » ، وبين قولنا : « إنه يكفي » . والمعقول من قولنا « إنه يكفي » ، أنه يكفي في غرض من الأغراض . وكذلك المعقول من قولنا في العبادة : « إنها تجزئ » هو أنها تكفي وتجزئ في إسقاط التعبد . وإذا قلنا : « إن العبادة لا تجزئ » ، فالمعقول منه أنها لا تجزئ في إسقاط التعبد بها . وإنما لا تجزئ في ذلك ، لأنها ^(٧) لم تستوف شرايطها التي أخذ علينا لإيقاعها عليها . وتبع ذلك أن ^(٨) يجب قضاؤها بذلك التعبد إن لم تكن موقته ، أو كان وقتها باقيا ،

-
- (١) س : أراد
(٢) س : الجميع
(٣) كذا س ؛ ق : الثلاثة
(٤) زاده س
(٥) أي كالأختين
(٦) كذا س ؛ ق : كراهته
(٧) ق : لأنه
(٨) س : أنه

- وأن يجوز أن يجب قضاؤها إن كان قد خرج وقتها. وقد دخل تحت هذا الكلام العبادات الواجبة وغير الواجبة. وليس معنى قولنا إن «العبادة تجزئ»، أنها حسنة. لأن المباح حسن، ولا يوصف بأنه يجزئ. وإنما يوصف المباح بأنه جائز، على معنى أنه حسن غير قبيح. وذكر قاضي القضاة «أن» معنى وصف العبادة بأنها مجزئة، هو أنه لا يجب قضاؤها. ومعنى وصفها بأنها لا تجزئ، هو أنه يلزم قضاؤها. وهذا غير مستمر. لأن الله سبحانه لو أمرنا بالصلاة على طهارة، فصلّى الإنسان على غير طهارة ومات عقيب الصلاة، أو بقي حتى خرج وقت الصلاة، ولم يرد التعبّد بالقضاء، لوجب أن تكون الصلاة مجزئة، إذ كان القضاء لم يجب. وهو معنى كونها «مجزئة» عنده. فإن قال: العبادة [التي هي غير^(١)] المجزئة هي التي يجوز أن يجب قضاؤها أو كان يجوز أن يجب قضاؤها. وما فرضتموه، كان يجوز أن يجب عليه القضاء! قيل: فقد صارت العبادة المجزئة هي التي تكون على صفة لأجلها، لا يجوز أن يجب قضاؤها؛ والتي لا تجزئ تكون على صفة، يجوز [معها^(٢)] أن يجب قضاؤها. فما تلك الصفة؟ إذ هي معنى الإجزاء. فلا بدّ عند ذلك من الرجوع إلى ما قلناه. فيظهر / أن المأمور به إذا فعل على حدّ ما أمر به، لم يجز أن يجب قضاؤه.

١/ ٤٩

- فاذا ثبت ذلك، فلتكلّم في المسئلة على كلا القولين، فنقول: إن كان معنى وصف العبادة بأنها «مجزئة» أنه قد سقط بها التعبّد، فنعلم أن الأمر يدلّ على أن ما تناوله، إذا فعل على حدّ ما تناوله، مع تكامل الشرائط، فهو يجزئ. لأن المكلف بهذا الفعل ممثّل للامر. فلو قلنا: إن التعبّد بذلك الفعل باق^(٣) عليه، انتقض القول بأنه «ممثّل للامر». لأن الأمر تعبّد. ولهذا نقول: إن الماضي في الحجّة الفاسدة يجزئ في إسقاط التعبّد بالماضي^(٤) فيها. وإنما لا يجزئ فيها إسقاط التعبّد بحجّة صحيحة، لأن ذلك التعبّد ما

(١) زاده س

(٢) زاده س

(٣) كذا س ؛ ق : باقيا

(٤) كذا س ؛ ق : النص

امتثل . وكذلك الصلاة في آخر الوقت ، على ظن الطهارة ، تجزئ في إسقاط التعبد المتوجّه إلى الظان في ذلك الوقت . وإذا ذكر من بعد^(١) ، أنه كان محدثا ، توجه إليه أمر آخر ، لأنه إنما كُلف الصلاة على طهارة إذا ذكر أنه كان محدثا حين صلى . فأما كون العبادة ناجزة ، على معنى أنها حسنة ، فلا شبهة في أن الأمر يدلّ عليه ، لأن الأمر يدلّ على الوجوب أو على الندب .
والحسن داخل تحت كل واحد منهما .

فأما القول : بأن الأمر يدلّ على إجزاء المأمور به ، على معنى أنه يمنع من لزوم القضاء ، فصحيح أيضا . لأن قضاء العبادة الموقّنة ، هو فعل واقع بعد خروج وقتها ، بدلا من فعلها في وقتها على الوجه المأمور به . وذلك يكون إما لأن العبادة ما فعلت أصلا ، أو فعلت على وجه الفساد ، وذلك غير حاصل إذا فعلها [الإنسان^(٢)] على وجه الصحة . فلم يتصور القضاء ، اللهم إلا أن يقال : « يجب عليه ، بعد خروج الوقت ، فعل مثل ما فعله في الوقت . ولا يكون قضاء لما فعله » . فذلك غير منكر . والأمر لا يدلّ على نفي وجوب ذلك . ألا ترى أن الأمر بصلاة الظهر لا يمنع من وجوب مثلها في العصر ؟ / غير أنه لا يكون قضاء لما . فان قيل : أليس الماضي في الحجة الفاسدة قد امتثل الأمر في الماضي^(٣) فيها ، ويلزمه القضاء ؟ وكذلك المصلي في آخر الوقت على ظن الطهارة ! قيل : الحجة الصحيحة لا تكون قضاء لمقتضى الأمر بالماضي في الحجة الفاسدة ، وإنما هي مفعوله لأجل أن الأمر بالحجّ الصحيح باق . والصلاة المفعولة بعد خروج الوقت ، إذا ذكر المكلّف أنه كان صليّا على غير طهارة ، ليس^(٤) بقضاء لمقتضى الأمر بالصلاة مع ظن الطهارة ، وإنما هو قضاء لمقتضى الأمر بصلاة على طهارة .

(١) كذا س ؛ ق : بعده

(٢) زاده س

(٣) س : بالماضي

(٤) كذا س ؛ ق : وليس

بَابُ

في الأمر بالشئ هل يدل على وجوب ما لا يتم الشئ إلا به أم لا ؟

اعلم أنه ينبغي أن نذكر الأشياء التي لا تتم العبادة إلا معها ، ثم نذكر متى يدل الأمر على وجوب ما لا يتم المأمور به إلا معه ؟ ومتى لا يدل [ويدل^(١)] على كلا القسمين ؟

ونبدأ بالأوّل فنقول : إن ما لا يتم العبادة إلا به ضربان : أحدهما هو كالوُصلة والطريق المتقدم على العبادة ، والآخر ليس كالوُصلة المتقدمة . فالأوّل ضربان : أحدهما يجب ، بحصوله ، حصول ما هو طريق إليه ، والآخر لا يجب ذلك فيه . فالأوّل نحو أن يأمر [نا^(٢)] الله سبحانه بإيلاء زيد . فإن وُصلتنا إلى ذلك ، هو ضربة . ومحال وجود الضرب الشديد في بدنه مع احتماله ١٠ الألم ، ولا بالأم . والثاني ضربان : أحدهما تحتاج إليه العبادة^(٣) بالشرع ، والآخر تحتاج إليه في نفسها ، لا بالشرع . أمّا الأوّل ، فكحاجة الصلاة إلى تقديم^(٤) الطهارة . وأمّا الثاني فكانتتمكن على اختلاف أقسامه ، كالقدرة والآلات وقطع المسافة إلى أقرب الأماكن من عرفة . والتمكن ، منه ما يصح من المكلف تحصيله ، كقطع المسافة وإحضار بعض الآلات ؛ ومنه ما لا يصح ١٥ من المكلف ، كالقدرة .

فأمّا ما ليس كالوُصلة / ممّا تحتاج إليه العبادة ، فإن العبادة المفتقرة إليه ضربان : أحدهما إقدام على الفعل ، والآخر إخلال بفعل . أمّا الأوّل فضربان : أحدهما أن يكون إنما لم يتم من دون غيره لأجل الالتباس ، نحو أن يترك الإنسان صلاة من جملة الخمس لا يعرفها بعينها ، فيلزمه فعل الخمس ٢٠ لأنه لا يتمكن مع الالتباس أن يتيقن إتيانه بالمنسيّة إلا بفعله الكل . والآخران

١/٥٠

(١) زاده س

(٢) زاده س

(٣) كذا س ؛ ق : العباد

(٤) س : تقدم

أن لا يمكن استيفاء^(١) العبادة إلا بفعل آخر ، لأجل التقارب . نحو ستر جميع الفخذ ، لأنه لا يمكن إلا مع ستر بعض الركبة ؛ وغسل جميع الوجه لا يمكن إلا مع غسل يسير من الرأس . وأما إذا كانت العبادة إخلالاً بفعل ولا يمكن إلا بغيره ، فهو أن يكون ما يلزم الإخلال به ملتبساً بغيره . وهو ضربان : أحدهما أن يكون قد تغير في نفسه ، والآخر لا يكون قد تغير في نفسه . فالأول نحو اختلاط النجاسة بالماء الطاهر . وقد اختلف الناس في ذلك . ففهم من حرم استعمال الماء المتيقن حصول النجاسة فيه على كل حال ، ولم يجعلها مستهلكة . ومنهم من جعلها مستهلكة . واختلفوا في الأمانة الدالة على استهلاكها . فهم من قال : هي تغير الماء ؛ ومنهم من قال : هي كثرة الماء ، واختلف هؤلاء فهم من قدر الكثرة بالقلتين ، ومنهم من قدرها بكثرة ، وغير ذلك . فأما ما لا يتغير مع الالتباس ، فلمنه يشتمل على مسائل . ﴿ منها ﴾ أن يلتبس الإناء النجس بالإناء الطاهر . وقد اختلف في ذلك . فنع قوم من استعمالها تغليياً للحظر ، لأجل مساواة الطاهر النجس في العدد . وقال قوم بالتحرري والعمل على غلبة الظن . فإذا غلب على الظن نجاسة أحدهما ، جرى ذلك مجرى العلم ، في أن أحدهما قد أمكن استعماله من دون المحرم . ﴿ منها ﴾ أن يقع الإنسان الطلاق على امرأة من نسائه بعينها ثم تذهب / عليه عينها . قال قاضي القضاة : الأقوى عندي أن تحرم الكل ، لأن التحريم قد كان تعيين . فلا يؤمن ، إذا استمتع بواحدة منهن ، أن تكون هي المطلقة .

فهذه^(٢) جملة الأقسام ، وقد ذكرت في « الشرح » الأشياء التي يتبع بعضها أحكام بعض . وقد ذكرها قاضي القضاة في شرحه . وعدلت عن ذكرها هاهنا ، لأنها بالكلام أشبه^(٣) .

فأما الكلام في الفصل الثاني فهو أن ما لا يتم العبادة إلا معه ، ضربان . أحدهما لا يمكن المكلف تحصيله كالقدرة ، والآخر يمكن تحصيله . فالأول لا

(١) ق : استيفاء

(٢) من هنا حذف س

(٣) إلى هنا حذف من

- يدلّ الأمر بالعبادة على وجوبه ، لأنه غير ممكن فعله . والأمر من الحكيم لا يتوجّه بما^(١) لا يمكن . ولا يتوجّه إلى العبادة إلّا بشرط حصول القدرة . لأنّه إن كان يوجد مع فقدها ، كان أمراً بما لا يطاق^(٢) . والثاني على ضربين : أحدهما أن يكون الأمر بالعبادة ورّد مشروطاً بحصول ما يقتدر إليه العبادة . نحو أن يقال للمكلّف : « اصعد السطح إن كان السلّم منصوباً » . وهذا يقتضي وجوب الصعود إن كان [السلّم] منصوباً . لأنّ الأمر تناول^(٣) المكلّف بهذا الشرط ، وقد حصل الشرط . ولا يتناول المكلّف مع فقد الشرط . فلم يوجب عليه صعوداً ، كسائر ما لا يتناوله الأمر . وإذا لم يوجب عليه الصعود لم يوجب عليه نصب السلّم . والضرب الآخر أن يردّ الأمر مطلقاً . نحو أن يقال للمكلّف : « اصعد السطح » . فإنّ هذا الأمر يوجب عليه الصعود ، وتقديم نصب السلّم . يدلّ على ذلك أنّ الأمر المطلق يقتضي إيقاع الفعل لا محالة ، متى أمكن إيقاعه . وإذا اقتضى ذلك ، اقتضى إيقاع ما يحتاج إليه الفعل . وإنما قلنا : « إنّ الأمر المطلق يقتضي إيقاع الفعل على كلّ حال » ، لأنّه لو كان مقيداً بوقت ، نحو أن يقال : « اصعد السطح في هذا الوقت » فانه يجري مجرى أن نقول^(٤) له : « لا يخرج هذا الوقت إلّا وقد صعدت السطح على كلّ حال متى تمكنت الصعود » . إذ ليس في لفظ^(٥) الأمر ذكر / الشرط . ولو قيل له ذلك ، لزمه الصعود على كلّ حال . وإنما قلنا : « إنّ هذا يقتضي وجوب نصب السلّم » ، لأنّه لو لم يجب نصب السلّم ، بل كان مباحاً أن لا ينصبه ، لكان الأمر كأنّه قال [له^(٦)] : « مباح أن لا تنصب السلّم » ، وواجب عليك مع فقد السلّم وغيره أن تصعد » . وذلك تكليف ما لا يطاق .

١/ ٥١

(١) س : الى

(٢) كذا س ؛ ق : يطاق

(٣) كذا س ؛ ق : يتناول

(٤) س : يقال للانسان

(٥) س : لفظة

(٦) زاده س

في الأمر بالشيء هل يدل على وجوب ما لا يتم الشيء إلا به أم لا ؟ ١٠٥

فإن^(١) قيل : ليس يخلو الأمر بالصعود إِمَّا أن يكون مشروطا بنصب السُّلَّم ، أو غير مشروط به . فإن كان مشروطا به ، فهو قولنا . ويجب ، إذا لم يكن السُّلَّم منصوبا ، أن لا يكون متوجِّها إلى المكلف . ولا يلزمه نصبه . وإن كان غير مشروط بوجود السُّلَّم ، فذلك تكليف ما لا يطاق ! والجواب : أننا لا نعقل من قولهم : « إن الأمر بالصعود مشروط بنصب السُّلَّم » ، إلا أنه يتناول المأمورَ عند نصب السُّلَّم . ولا يتناوله إذا لم يكن السُّلَّم منصوبا . وهذا موضع الخلاف ، لأننا نقول : « إن الأمر يتناول المأمور ، سواء كان السُّلَّم منصوبا أو غير منصوب » . وليس في ذلك تكليف ما لا يطاق ، لأننا نقول : « إن الأمر اقتضى وجوب نصب السُّلَّم . وهو ممكن للمكلف . ولولا صحة ما ذكرناه ، لكان كل من أمر غلامه بحاجة في السوق ، وهو في البيت ، أن يكون إنما أمره بذلك إن حصل في أقرب الأماكن من مكان تلك الحاجة إن كانت القسمة لا تخلو مما ذكره (؟) »

فإن قالوا : ليس في لفظ الأمر ذكر الإيجاب غير المأمور به . فلم أوجبتهم ؟ قيل : لأن وجوب المأمور به اقتضى وجوبه . كما أوجبنا التسبب ، وإن كان الأمر بالسبب لا ذكر للسبب فيه ؛ وكما أوجبنا ستر بعض الركبة ، وإن لم يكن له ذكر في الأمر بستر الفخذ .

فإن قيل : هَلَّا شرطتم الأمر بحصول الصفة التي يحتاج إليها الفعل ، حتى لا يلزم وجوب تحصيل تلك الصفة ؟ قيل : لأن اشتراط ما ذكرتم يمنع من ثبوت وجوب المأمور به في بعض الحالات وعلى بعض الوجوه ، بأن لا تكون الصفة حاصلة . / ولا يلزم تحصيلها . ونحن قد بينّا أن ظاهر الأمر يقتضي وجوب المأمور على كل حال . فاشتراط ما ذكرتم فيه ترك للظاهر .

فإن قالوا : لستم ، بأن تمسكوا بظاهر الأمر في إيجاب المأمور به على كل حال وتركوا ظاهره في إيجاب ما لا ذكر له في الأمر ، بأولى من أن تمسكوا بظاهره في نفي وجوب ما لا ذكر لإيجابه فيه . وهو ترك ظاهر الأمر في نفي اشتراط شرط يمنع من وجوب المأمور به في بعض الحالات ! قيل قد

- سلمتم ، وبيتنا نحن ، أن ما تفعلونه أنتم ترك لظاهر الأمر . فأما لإيجابنا لما لا ذكر له في الأمر ، فليس بترك لظاهر الأمر . فيقع بيننا وبينكم المساواة في ترك إحدى الظاهرتين ، واستعمال الآخر . لأن^(١) ما لا يتم المأمور به إلا معه . كما أنه لا ذكر لإيجابه في الأمر ، فإنه لا ذكر لنفي وجوبه فيه . ومن أوجب ما لا يمنع اللفظ من وجوبه ، ولا يقتضي صريحه وجوبه ، لم يكن تاركاً لظاهر اللفظ . ألا ترى أن إثبات الربا ليس بترك لآية^(٢) الدين ، لما لم يشقه ولم يتعرض له أصلاً . فأما ظاهر قوله « افعل في هذا الوقت » ، فإنه يقتضي أن يفعل فيه على كل حال ، متى أمكنه فعله فيه على كل حال . فالقول « بأنه مشروط شرطاً إن لم يكن حاصلًا ، فإنه لا يلزمه الفعل » ، إسقاط الوجوب في كل حال ، مع أن ظاهر القول اقتضاه^(٣) .

١٠

باب

في الأمر بالشئ هل هو نهي عن ضده ، دال على قبحه أم لا ؟

- ذهب قوم إلى أن الأمر بالشئ نهي عن ضده . وخالفهم آخرون على ذلك . وإليه ذهب قاضي القضاة وأصحابنا . والخلاف في ذلك إما في الاسم ، وإما في المعنى .

١٥

- فالخلاف في الاسم ، أن يسموا الأمر نهياً على الحقيقة . وهذا باطل ، لأن أهل اللغة فصلوا بين الأمر والنهي في الاسم ، وسموا هذا « أمراً » وسموا هذا « نهياً » ، ولم يستعملوا اسم النهي في الأمر . فإن استعملوه فيه ، فقليل نادر . والخلاف في المعنى من وجهين : أحدهما أن يقال : إن صيغة « لا تفعل » وهو النهي / موجودة في الأمر . وهذا لا يقولونه ، لأن الحسن يدفعه . والآخر أن يقال : إن الأمر نهي عن ضده في المعنى ، من جهة أنه يحرم ضده . وهذا يكون من وجوه منها أن يقال : إن صيغة الأمر تقتضي إيقاع الفعل ،

١/ ٥٢

(١) كذا ، لعله : لأنه

(٢) راجع القرآن ٢/ ٢٨٢ - ٢٨٣

(٣) إلى هنا حذف س

ونمنع من الإخلال به ومن كل فعل يمنع من فعل المأمور به . فمن هذه الجهة يكون محرماً لضد المأمور به . وهذا قد بينا صحته من قبل . ﴿ومنها﴾ أن يقال : إن الأمر يقتضي الوجوب لدليل سوى هذا الدليل . فاذا تجرد الأمر عن دلالة تدل على أن أحد أضداد المأمور به يقوم مقامه في الوجوب ، اقتضى قبح أضداده . إذ كل واحد منها يمنع من فعل المأمور به . وما منع من فعل الواجب ، فهو قبيح . وهذا الوجه أيضاً فهو صحيح ^(١) إذا ثبت أن الأمر يدل على الوجوب . ﴿ومنها﴾ أن يقال : إن الأمر يدل على كون المأمور به ندباً . فيقتضي أن الأولى أن لا يفعل ضده . كما أن النهي على طريق التنزيه يقتضي أن الأولى أن لا يفعل المنهي عنه . وهذا لا يباه القائلون بأن الأمر على الندب ، غير أنه لو سمي الأمر بالندب نهياً عن ضد المأمور به ، لكننا منهيين عن البيع وسائر المباحات . لأننا مأمورون بأضدادها من الندب . ﴿ومنها﴾ أن يقال : إن الأمر بالشيء يقتضي حسنه ، أو كونه ندباً . وحسن الشيء يقتضي قبح ضده ، وأن الأمر يدل على إرادة الأمر للمأمور به . وإرادة الشيء كراهة ضده ، أو تتبعها لا محالة كراهة ضده ، إما من جهة الحكمة أو الصحة . والحكيم لا يكره إلا القبيح ! وهذا كله باطل بالتوافل ، لأنها حسنة . ومراده : ليست ^(٢) أضدادها قبيحة ولا مكروهة .

فإن قالوا : صيغة « افعل » إذا تعلقت بالتوافل ، لم تكن أمراً على الحقيقة . فلهذا لم تكن نهياً عن أضدادها ^(٣) ! قيل : إنما كلامنا على قولكم : « إن حسن الشيء وتعلقت الإرادة به يقتضي قبح ضده ، وكونه مكروهاً . وهذا / منتقض بالتوافل ، سواء سميتم ما تعلقت به « أمراً » ، أم لا . ثم يقال لهم : فإذا كان ما تعلقت بالتوافل ليس بالأمر ، فما الأمر ؟ فإن قالوا : « ما دل على الوجوب » كانوا قد تركوا هذا القسم ، وعدلوا إلى ما تقدم . فأما النهي عن الشيء فإنه دعاء إلى الإخلال به . فيجب كونه في معنى الأمر بما لا يصح الإخلال بالمنهي عنه إلا معه . فإن كان للمنهي عنه ضد واحد ،

(١) س : أيضاً صحيح
(٢) ق : وليست
(٣) س : أضداده

ولا يمكن الانصراف عنه إلا إليه ، كان النهي دليلا على وجوبه بعينه . وإن كان له أضداد كثيرة ، ولا يمكن الانصراف عنه إلا إلى واحدٍ منها ، كان النهي في حكم الأمر بها أجمع ، على البدل .

باب

في الأمر المطلق هل يقتضي الفعل ^(١) مرة واحدة أو يقتضي التكرار ؟

ذهب بعض الناس إلى أن ظاهره يفيد التكرار . وقال الأكثرون : إنه لا يفيد ، وإنما يفيد [إيقاع ^(٢)] الفعل فقط . وبالمرة الواحدة يحصل ذلك . والدليل على ذلك أن السيد إذا أمر غلامه بالدخول إلى الدار ، أو يشتري اللحم ، لم يُعقل منه التكرار . ولو ذمّه على تركه تكرار الدخول ، لأمه العقلاء . ولو كرّر الدخول إليها جاز أن يلومه ، ويقول له : إني لم آمرك بتكرار الدخول إليها .

فان قيل : أليس الرجل إذا قال لغيره : « أكرم فلاناً » ، أو « أحسن عشرته » ، عُلّق منه التكرار؟ قيل له : المعقول من قول الثقاتل لغيره : « أحسن عشرة فلان » : لا تسيّ عشرته . ولهذا يقال لمن لا يسيّ عشرته على غيره : إنه ^(٣) يُحسن عشرته . والنهي يفيد الاستدامة . وأيضا : فإنّ هذا الكلام يُعقل منه فعل الإكرام والتعظيم . ومعلوم أنه لم يأمره باكرامه وتعظيمه إلا لأنه [عنده ^(٤)] يستحقّ ذلك . فتي لم يعلم زوال العلة الموجبة لاستحقاقه ، وجب دوام ذلك . فهذه القرينة يعلم دوام الإكرام ، لا لمحرد الأمر . وأيضا : فان قولنا « عشرة » يفيد جملة من الأفعال / لا فعلا واحداً . ألا ترى أن من رأيناه يعامل غيره بعمل واحد جميل ، لا يوصف بأنه حسن العشرة ؟ وإنما يوصف بذلك إذا عرفنا أن ذلك من عادته ، وأنه يكرّر هذا الفعل . وإذا كان اسم « العشرة » يفيد جملة من الأفعال ، والأمر بحسن العشرة أمر بجملة

١/٥٣

(١) كذا ح ؛ ق : فعل

(٢) زاده س

(٣) كذا س ؛ ق : أو

(٤) زاده س

من الأفعال حسنة ، وليس اسم « العشرة » يتناول فعلاً واحداً حتى إذا استُفيد من قولنا : « أحسن عشرة فلان » أفعالا كثيرة ، وجب أن يكون قد دلّ على تكرار فائدته .

دليل آخر : قول القائل لغيره : « ادخل الدار » معناه : كن داخلا . لأن من دخل الدار ، يوصف بأنه داخل . وبدخلة واحدة يوصف بأنه داخل . فكان ممثلاً للأمر ، وكان الأمر عنه ساقطاً . كما أن قوله « اضرب رجلاً » يسقط عنه إذا ضرب رجلاً واحداً . لأنه بذلك يوصف بأنه ضارب لرجل . فإن قيل : وهو بالدخلة الثانية يوصف بأنه داخل أيضاً ؛ فهلاً دخلت تحت الأمر ؟ أو توقفت في دخولها [فيه^(١)] ؟ . قيل : بالدخلة الأولى يكون داخلا على الكمال ، لأنه يكون داخلا على الإطلاق . فكمّل بها فائدة الأمر . وإنما الدخلة الثانية تكرار لفائدة الأمر بعد استكمالها . وإن وقع عليه اسم « دخول » ، فلم يدخل تحت الأمر إلا بلفظ تكرار أو عموم . كما أنه إذا قال له : « اضرب رجلاً » فضرب ، فإنه بضرب واحد يكون مستكملاً لفائدة الأمر . وإنما ضرب رجل آخر تكرار لفائدة الأمر بعد استكمالها . فلم يلزم بالأمر المطّاع ، وإنما يلزم بلفظ عموم . [ولا لفظ للعموم ها هنا^(٢)] .

فإن^(٣) قيل ، ما أنكرتم أن يكون قوله « اضرب » معناه : افعل الضرب ولو قال ذلك ، لوجب أن يفعل جنس الضرب . لأنّ لام الجنس تقتضي استغراق الجنس ! قيل : إنما أنكرنا ذلك لأنّ قوله « اضرب » تصريف من « ضَرَبَ » ، لا من « الضرب » . لأنه ليس فيه ذكر الألف واللام . يبين ذلك أنه لو كان قوله « اضرب » معناه « افعل الضرب » ، لكان / قوله : « زيد ضَرَبَ » معناه « افعل الضرب » . فكان يجب أن يفهم منه تكرار الضرب واستغراق الجنس . ومعلوم أن المفهوم من ذلك ضَرَبَ مرةً . ولا نعلم به ماذا عليها . فيجب أن نعلم بالأمر وجوب المرة ، ولا نعلم به وجوب ما زاد عليها . فإن قيل : فيجب أن يشكوا فيما زاد عليها ! قيل : لا يجب ذلك . لأنّ الأمر

ب / ٥٣

إن لم يفده، كفى في نفيه أن لا يدلّ دليل آخر عليه . ولو دلّ دليل آخر عليه ، لكنّا إنما استفدناه بغير الأمر .

- احتجّ المخالف بأشياء: ﴿منها﴾ وجود أوامر في القرآن على التكرار . والجواب : أن ذلك لا يدلّ على أنّه عقل التكرار من ظاهرها . كما لم يدلّ وجود ألفاظ عامة في القرآن لم يُردّ بها العموم ، على أنّها ما وضعت له . على أن في القرآن إيجاب الحجّ وليس وجوبه متكرّراً . ﴿ومنها﴾ قولهم : « لو لم يفد الأمر التكرار ، لما اشتبه على سراقه ذلك ، مع أنّه عربيّ ، حين قال للنبيّ عليه السلام : أحجبتنا هذه لعامنا أو للابد ؟ » والجواب : أنّه ليس في الخبر دليل على أن سبب سؤاله اشتباه ذلك عليه . وأيضا : فلو كان الإيجاب يفيد التكرار ، لما اشتبه على سراقه ، فكان لا يسأل عن ذلك . وليس يمتنع أن يكون ١٠ إنّما سأل^(١) لأنّ الأمر في اقتضائه المرة والتكرار مشبه بل لأنّه ظنّ أنّ الحجّ مقيس على الصلوات والصيام والزكاة ؛ فأراد إزالة هذا الاشتباه . وقول النبيّ صلى الله عليه وسلّم : « لو قلت^(٢) : نعم ، لوجبت » ، دليل على أنّ وجوب التكرار لم يستفد من الإيجاب ، بل من قوله صلى الله عليه وجوابه . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنّ الأمر لا اختصاص له بزمان دون زمان . فاقضى إيقاع ١٥ الفعل في جميعه ! والجواب : أنّ القائلين بالفور يجعلون الأمر بأقرب الأوقات إليه أخصّ . فمنهم من يقول : إذا لم يفعل المكلف / في أقرب الأوقات إليه ، لم يلزمه الفعل إلاّ بدليل آخر . ومنهم من يقول : يلزمه الفعل بالأمر ، لا لأنّ الأمر نعقله بالأوقات على سواء ، بل لأنّه يجري مجرى قول القائل : « افعل في الوقت الأول ؛ فإن لم تفعل في الثاني ، فإن لم تفعل في الثالث » . والأمر عندهم يتعلّق بالأوقات كلّها على هذا الترتيب . وأمّا النافون للفور فانهم يقولون : لا اختصاص للأمر بالأوقات . وإذا لم يكن له بها اختصاص ، صحّ إيجاب الفعل في جميعها على البدل وعلى الجمع . لأنّ الاختصاص زائل في الحالين . فلم يكن فقد الاختصاص طريقا إلى أحدهما . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو لم يفد الأمر التكرار لما صحّ ورود النسخ عليه ، ولا الاستثناء . لأنّ ورود ٢٥

(١) كذا ، لعله : إنّما ما سأل

(٢) ق : لقلت

النسخ على المرة الواحدة يدلّ على البداء ، وورود الاستثناء عليها يكون نقضاً ! والجواب : أن النسخ لا يجوز وروده عليه إلا أن يدلّ الدليل على أن المراد بالأمر التكرار . فيبين النسخ أن بعض المرات لم يرد . وكذلك الاستثناء لا يجوز وروده على الأمر ، على قول من قال بالفور . وأمّا من لم يقل بالفور ، فإنه يجوز أن يرفع الاستثناء الفعل في بعض الأوقات التي المأمور مخير بين إيقاع المرة فيها . وقد قال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله : إن ورود النسخ والاستثناء على الأمر يدلّ أن أنه قد أريد به التكرار .

﴿ومنها﴾ قولهم : لو لم يفد الأمر إلا مرة واحدة ، لم يكن لقول القائل لغيره « افعل مرة » معنى . إذ ذلك معقول من الأمر من غير تقييد ! والجواب : أن المقتضى لذلك هو المقتضى لحسن التأكيد في الكلام . وهو ما يفيد من قوة العلم أو الظن . وأيضاً : لو اقتضى التكرار لم يحسن أن يقول : « افعل متكرراً » .

﴿ومنها﴾ قولهم : لو أفاد الأمر فعل مرة ، لما حسن استفهام الأمر ، فيقال له : « أردت بأمرك فعل مرة / أو أكثر؟ » لأن الأمر قد دلّ على المرة

٥٤ / ب

بالأمر ! والجواب : أنه يحسن ذلك ، طلباً لتأكيد العلم أو الظن . أو لأنّ المأمور عارض شبهة جواز لأجلها التكرار . وسنشرح الكلام في ذلك عند الكلام في العموم إن شاء الله . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو أفاد الأمر فعل مرة فلم يفعل المكلف الفعل في الأوّل ، لاحتاج في فعله في الثاني إلى دليل ! والجواب : أن ذلك إنما يلزم من قال : « إن الأمر يقتضي فعل مرة واحدة على الفور » . وهذا

كلام على القائلين بالفور . وسيجيء في موضعه . ومن لم يقل بالفور ، لا يلزمه ذلك . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الاحتياط يقتضي تكرار المأمور به . لأنه لا ضرر

على المكلف فيه . ولا نأمن الضرر في ترك التكرار ، لتجويزه أن يكون الأمر على التكرار ! والجواب : أن المتكلم إذا علم أن الأمر ليس على التكرار ، أمن الضرر ، لفقد التكرار . ومتى أهمل النظر في ذلك ، لم يأمن الضرر في اعتقاد وجوب التكرار وإيقاع التكرار بنية الوجوب . ﴿ومنها﴾ أن الأمر ضدّ

النهْي كالنقيض له . فلو كان الأمر يفيد إيقاع الفعل مرة واحدة ، لكان النهْي يفيد الإخلال بالفعل مرة واحدة . ولما كان النهْي يفيد الانتهاء عن الفعل أبداً ، كان الأمر يفيد إيقاع الفعل أبداً ! والجواب : أن النهْي كالنقيض

- للامر ، على ما ذكره . لأن قول القائل لغيره : « كن فاعلاً » موجود في قوله :
 « لا تكن فاعلاً » . وإنما زاد عليه لفظة النفي ، وهو « لا » ^(١) ، وزاد عليه « التاء » ؛
 فجري مجرى قوله : « زيد في الدار » ، و « ليس زيد في الدار » . وكون النهي
 كالنقيض للامر ، يوجب أن يفيد في الفعل نقيض فائدة الأمر في الفعل .
 فإذا كان قولنا « افعل » يقتضي أن نفعل في زمان ما ، أي زمان كان ، فني
 هذا ونقيضه هو أن لا نفعل في شيء من الأزمان . لأنه إن لم يفعل اليوم
 وفعل غداً ، كان ممثلاً للامر . ولا يجوز أن يكون ممثلاً للامر / والنهي معاً ،
 مع أنها نقيضان . فصح أن يكون الأمر مفيداً لمرة غير معينة ، يقتضي ان يكون
 نقيضه يرفع المرة في كل الأزمان . ألا ترى أن قول القائل : « في الدار رجل » ،
 يقتضي أن فيها رجل غير معين . فإذا قال : « ليس في الدار رجل » [كان] ١٠
 نقيضاً له . ولا يكون نقيضاً له إلا بأن يرفع كل الرجال ، لأنه إن رفع بعض
 الرجال دون بعض ، كان مقتضى قوله : « في الدار رجل » . ألا ترى أنه
 يصدق القائل : « في الدار رجل » إذا كان فيها هذا الرجل ؟ فكذلك النهي
 مع الأمر . وأما كون النهي مفيداً للإخلال بالفعل أبداً ، فهو حجتنا في
 اقتضاء الأمر للفعل مرة واحدة . لأن النهي إذا أفاد الانتهاء على العموم ،
 فنقيضه من الإثبات يقتضي مرة واحدة غير معينة . كما إن قولنا : « ليس في
 الدار رجل » لما أفاد نفي كل الرجال ، كان قولنا : « في الدار رجل » يفيد
 إثبات رجل غير معين . لأنه بذلك يكون مناقضاً للنفي . فكذلك إذا كان
 قولنا : « لا تدخل الدار » يفيد : « لا تدخلها أبداً » ، فنقيض ذلك : أن
 يدخلها ولو مرة واحدة . لأنه بذلك يخرج من كونه غير داخل إليها أبداً . ٢٠
 وإذا كان كذلك ، وكان الأمر يقتضي النهي ، اقتضى الفعل مرة واحدة .
 وقال قاضي القضاة ، العادة فرقت بينهما . لأن الإنسان إذا قال لعبده :
 « ادخل الدار » ، عُل من ذلك مرة واحدة . وإذا قال له : « لا تدخل
 الدار » ، عُل منه التأيد ، وهذا فرق ليس فيه ذكر العلة المفرقة بينهما .
 وقال أيضاً : إن الأمر بالضرب يفيد أن يكون المأمور ضارباً بالمرة الواحدة ، ٢٥

يتم ذلك . والنهي عن الضرب يفيد أن لا يكون ضاربا . ولا يتم ذلك إلا مع التأييد .

ولقائل أن يقول : ثبتوا أن المرة الواحدة تتم فائدة الأمر . ولا تتم فائدة النهي حتى يصح ما ذكرتم . وعلى أن هذا الكلام هو ابتداء دلالة ، وليس فيه بيان / أن ما ذكره من أن النهي يقتضي الأمر ، ولا يقتضي تكرار المأمور به . وفرق بينهما أيضا ، بأن النهي يقتضي قُبْح المنهي عنه ؛ والقبيح يجب الانتهاء عنه أبدا . والأمر يقتضي المأمور به . والحس يمحور تركه . وأنجاب عن ذلك بأن القبيح في وقت ، لا يجب كونه قبيحا في غيره . فإن كان ظاهر النهي لا يقتضي الانتهاء أبدا ، وإنما يقتضي الانتهاء في وقت ما ، فإننا لا نعلم قبحه في كل وقت . ولو كان ما قُبْح في وقت ، قبح في كل الأوقات ، لزم أن يكون النهي على التأييد بهذه الدلالة ، لا بظاهره . وأيضا : فإن الأمر إذا اقترن به الوعيد ، كان على الوجوب فإن كان القبيح يلزم الامتناع منه أبدا ، فالواجب لا يحوز الإخلال به أبدا .

وقد فرق بينهما بأن الأمر يقتضي الإقدام على الفعل . وتكرار الإقدام عليه أبدا لا يمكن . لأنه يقطع عن الأغراض . والنهي يقتضي الكف عن الفعل ، والكف أبدا عنه ممكن . وهذا ليس بفرق من جهة المواضع . وليس يمتنع أن يضعوا لما لا يمكن لفظه . ألا ترى أن قولهم « افعَل أبدا ، ولا تتحلَّ به ولا تشاغل بغيرها » أمر بكَرّ به ، موضوع للتأييد الذي لا يمكن ؟ وعلى أنه لا يمتنع أن يكون الأمر يفيد من التكرار ما يمكن .

وقد فصل بينهما بأنه يكفي في مخالفة النهي فعل مرة واحدة ، ولا يكفي في امتثاله إلا الكف أبدا . ويكفي في امتثال الأمر فعل مرة . ولهذا يوصف المأمور بأنه ممثل الأمر ، إذا فعل المأمور به مرة واحدة ! والجواب : أنه إن أمكن أن يبين ذلك قبل العلم بأن الأمر ليس على التكرار ، والنهي على التكرار ، فالكلام صحيح . ويجب بيان ذلك ليصح الفرق . وإلا فللسائل أن ينزع في وصف المكلف بأنه ممثل للأمر إذا فعل مرة واحدة .

وفرق بينهما بأن المأمور لا يقال له : « ائتمر الثانية » بالمرة . ويقال للمنهى : « قد انتهى » ، بالانتهاء عن الفعل مرة وثانية . فعلمنا أن الأمر ليس على

التكرار ، وأنّ النهي يفيدہ ! وللمخالف أن يقول : لمتي أصف المأمور بالاتجار / كلتہا كرّر الفعل ، كما قلتموه في النهي . ١ / ٥٦

- وفرق بينهما بأنّ النبي صلى الله عليه قال : « إذا نهيتكم عن شيء فانتہوا ، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » . قالوا : وذلك يدلّ على أنّ الأمر ليس على التكرار ! والجواب : أن هذا يدلّ على أنّ الأمر خلاف النهي في شرط الاستطاعة . وليس بدليل على أن ظاهر أحدهما التكرار دون الآخر . بل لو قيل : « إنّه يدلّ على أنّ ظاهرهما التكرار ، وأنّ التكرار يسقط عن المأمور لفقد الاستطاعة ؛ ولا يسقط عن المنهي » ، لكان أولى . والصحيح أنّ النبي صلى الله عليه عنى بالاستطاعة « المشقة » دون القدرة . لأنّ القدرة شرط في امتثال الأمر والنهي . وإنما خصّ الأمر باشتراط هذه الاستطاعة ، لأنّ الأفعال يظهر فيها من المشقة ما لا يظهر في كثير من التروك^(١) . ١٠

باب

في أنّ الأمر المعلق بصفة أو بشرط ، هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرار كل واحدة منهما أم لا ؟

- اعلم أنّه ينبغي أن نذكر أولاً الشرط والصفة وأحكامهما . ثمّ نذكر ما فائدة الأمر المعلق بهما ؟ فنقول : إنّنا قد نصف الشيء بأنّه « شرط » ونعني أن عليه يقف تأثير المؤثر ، سواء ورد بلفظ الشرط أو لم يرد بلفظ الشرط . وذلك نحو الإحصان الذي يقف عليه تأثير الزنا في وجوب الرجم . وقد نعني أنّه وارد بلفظ الشرط ، سواء كان شرطاً في الحقيقة ، أو علّة مؤثّرة . فالأوّل نحو أن يقول سبحانه : « ارجوا الزّاني إن كان محصناً » . والثاني أن يقول : « ارجوا زيذا إن كان زانياً » . وذكر^(٢) قاضي القضاة أنّ الشرط هو المعقول الذي يتعلق به المشروط ، وإذا لم يكن يتعلّق به المشروط وهذا يلزم عليه

(١) إل هنا حذف س

(٢) من هنا حذف س

أن تكون العلة شرطا . وأيضا : فإن من لا يعرف الشرط ، لا يعرف المشروط^(١) فأمّا الصفة التي يتعلّق الحكم بها ، فهي في هذا الموضع « ما علّق به الحكم من غير أن يتناوله^(٢) لفظ تعليل ولا لفظ شرط » . نحو قول الله سبحانه^(٣) : « فتحرير رّقة مؤمنة » ، ونحو قوله سبحانه^(٤) : « والسارق والسارقة... » .

/ وذكر قاضي القضاة أن الشرط يجب اختصاصه بأمر ثلاثة : ٥٦/ب
 ﴿أحدها﴾ أن يكون متميّزا من غيره . وهذا لا بدّ منه ، ليتمكن المكلف من إيقاع الفعل عنده . ﴿والثاني﴾ أن يكون مستقبلا ، لأنّ العبادة المعلقة بالشرط مستقبلة . فان قيل : : أليس قد يقول الإنسان لغيره « ادخل الدار ، إن كان زيد قد دخلها بالأمس » ؟ قيل : إذا قال ذلك ، كان شرط دخوله علمه ، بعد الأمر ، بأنّ زيدا قد كان دخلها . ﴿وأحدها﴾ أن يكون الشرط ممكنا . وهذا لا بدّ منه . لأنّه إن لم يكن ممكنا وكُلّف المأمورُ الفعلَ المشروطَ على كلّ حال ، كان قد كُلف ما لا يطيقه ، وبطل فائدة الشرط . وإن كُلف عند الشرط ولم يكلف عند فقده ، كان قد علّق المأمور به على شرط يعلم الأمر أنّه لا يحصل . وهذا عبث .

وأما الكلام في المسئلة فنقول : قد اختلف الناس فيها : فكل من جعل الأمر المطلق مفيداً للتكرار ، قال : « إنّ الأمر المقيد^(٥) بصفة أو شرط ، يفيدُه أيضا إذا تكرر الشرط والصفة » . ومن نقي اقتضاء مطلق الأمر لذلك ، اختلفوا : فمنهم من جعله مفيداً للتكرار إذا تكرر الشرط والصفة . وعند أكثر الفقهاء أنّه لا يفيد ذلك . وعندنا أنّ الشرط الذي يقف عليه تأثير المؤثر ، لا يجب بتكراره تكرار المشروط . فأمّا ما جاء على لفظ الشرط ، فانه لا يتكرر المأمور به بتكراره أيضا ، إلا أن يكون علة . وكذلك المعلق بصفة . ودليلنا أنّه لو وجب التكرار ، لم يخلُ إمّا أن يكون المفيد لوجوبه هو

(١) الى هنا حذف س

(٢) كذا س ؛ ق : يتناول

(٣) القرآن ٩٢/٤

(٤) القرآن ٣٨/٥

(٥) كذا س ؛ ق : المقيد

الأمر أو الشرط والصفة . وقد بان في الباب المتقدم أن الأمر لا يفيد ذلك . ولو أفاده الشرط ، لم يخلُ إما أن يفيد لفظاً أو معنى . ومعلوم أنه ليس في قولنا : « إن » و « إذا » لفظ التكرار . ولو أفاده من جهة المعنى ، لكان إنما يفيد من حيث كان الشرط علّة . وهذا باطل ، لأن الشرط عليه يقف تأثير المؤثر . فلا يمتنع أن يتكرر الشرط ولا يتكرر المؤثر ؛ فلا يتكرر الحكم . وإذا ثبت أن الأمر لا يقتضي إلا مرة واحدة ، والشرط / لا يقتضي تكرارها ، لم يستفد من مجموعهما ^(١) إلا تخصيص تلك المرة بالشرط .

١/ ٥٧

ويمكن أن نبثي الدلالة ، فنقول : إن الشرط ، عليه يقف تأثير المؤثر . وليس يمتنع أن يتكرر الشرط ، ولا يتكرر المؤثر ، فلا يتكرر الحكم . فان قيل : فإذا جوزتم أن يكون ما ذكر بلفظ الشرط مؤثراً في الحكم ، فـجـوزوا التكرار ، وقفوا فيه ، ولا تقطعوا على نفيه ! قيل : إن لفظ الشرط لا يدل على أن ما دخل عليه علّة . فلو كان علّة ، لدل الله عليها . فاذا لم يدل عليها ، قطعنا على أنه ليس بعلّة .

دليل [آخر^(٢)] : الخبر المعلق بالشرط لا يقتضي تكرار الخبر عنه بتكرار الشرط . فكذلك الأمر المعلق بشرط ^(٣) . وقد ^(٤) بينا الجمع بينهما في الباب الأول . ومعلوم أن الإنسان إذا قال : « زيد سيدخل الدار إن دخلها عمرو » ، وقد دخلها عمرو ، فدخلها زيد ، يُعدّ صادقاً ، وإن تكرر دخول عمرو ولم يتكرر دخول زيد ^(٥) .

دليل [آخر^(٦)] : المعقول في الشاهد من تعلق الأمر بالشرط فعل مرة ، وإن تكرر الشرط . ألا ترى أن الإنسان لو قال لعبده : « اشتر لحماً إن دخلت السوق » ، لم يُعقل منه التكرار ^(٧) ، وإن تكرر منه الدخول . ولذلك قال

(١) كذا س ؛ ق : مجموعها

(٢) زاده س

(٣) س : بالشرط

(٤) من هنا حذف س

(٥) الى هنا حذف س

(٦) زاده س

(٧) س : تكرار الشئ

الفقهاء : إن الرجل إذا طلق امرأته بقوله : « إن دخلت الدار » ، أو أمر وكيله أن يطلقها إن دخلت الدار ، لم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول .

احتج^(١) المخالف بأشياء . ﴿ ومنها ﴾ أنه وجد في كتاب الله سبحانه وأوامر متعلقة

بشروط وصفات . وتكرر مأمورها بتكرر الصفات . نحو قول الله^(٢) : « وإذا

قمتم إلى الصلاة » ، ونحو قوله^(٣) : « والسارق والسارقة » ،^(٤) « والزانية »

وآلآني » ، والجواب : أنه إنما عطل التكرار بدليل ، لا بهذه الآيات . وأيضا :

فإنما علم تكرار الحد بتكرار الزنا . لأن الزنا والسرقة علتان في الحد .

والعلة يتبعها حكمها كلما حصلت . وأيضا : فعلوم باضطراب من الدين

تكرر الحد بتكرار ذلك . ﴿ ومنها ﴾ تشبيههم الشرط بالعلة / في وجوب تكرار

الحكم بتكرارها . ويقوّن ذلك بأن الشرط أكد من العلة . لأن الشرط ينتفي

الحكم بانتفائه ، ولا ينتفي^(٥) معلول العلة بانتفائها ! والجواب : أن الشرط ، عليه

يقف تأثير المؤثر . وليس يلزم أن يتكرر معه المؤثر حتى يتكرر المشروط

بتكراره . فأما إذا قال الله سبحانه : « هذا واجب لعلة كذا ، أو : لأجل

كذا » ، فإن الظاهر أن ذلك هو المؤثر في الوجوب لا غير . ولا يجوز أن

يشرط فيه شرطا إلا بدلالة . فإذا لم تدل دلالة على اشتراطه ، لم بشرطه .

فوجب تكرار الحكم بتكرار العلة . لأنها تحصل بيانا على الحد الذي حصلت

أولا . وإنما جاز وجود الحكم مع فقدما ، لأنه يجوز أن يخلفها علة أخرى .

والشرط أيضا يجوز أن يخلفه شرط آخر . فاستويسا في هذه الجهة . وقد

فصل قاضي القضاة بين الشرط والعلة ، بأن العلة دلالة على الحكم ، والدليل

يتبعه الحكم متى وجد . وأما الشرط فقد يجوز وجود مثله وليس بشرط . ألا

تري أن من طلق امرأته بشرط دخول الدار لم تكن دخلتها الثانية شرطا في

الطلاق ؟ ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إن الأمر المعلق بالشرط ، لا اختصاص له بالشرط

(١) من هنا حذف س

(٢) القرآن ٦/٥

(٣) القرآن ٢٨/٥

(٤) القرآن ٢٤/٢

(٥) ق : ينتفي

- الأول من دون أمثاله من الشروط. فلزم الفعل عندها كلها لفقد الاختصاص. وفي ذلك تكرار المأمور به ١ والجواب: أن من قال بالفور، يجعل الأمر بالشروط الأول من الاختصاص ما ليس له بغيره. فلا يلزمه الكلام. وأما من لم يقل بالفور فيه، فينبغي أن يرتب الجواب على مذهبه هكذا: ليس يخلو الشرط إما أن لا يغلب على الظن تجدد أمثاله والمأمور متمكن، أو يغلب على الظن تجدد المأمور متمكن. فالأول نحو أن يقول القائل لغيره: «أعط زيدا درهما إذا دخل الدار». ولا يغلب على الظن إذا دخل الدار أنه يدخلها^(١) مرة ثانية. فتي كان كذلك، لزمه دفع الدرهم إليه عند الدخلة الأولى. لأنها متحققة حصولها. ويجوز أن لا تحصل الدخلة الأخرى. ومثال الثاني أن يقول له: «أعط زيدا درهما / إذا طلعت الشمس». ومعلوم أنه إذا كان المأمور سالما، فإن الظن يقوم بسلامته مع طلوع الشمس في غد وفي بعد غد. وإذا كان كذلك، [كان^(٢)] مأمورا بالعطية عند طلوع الشمس في غد، وفي بعد غد، وفي كل يوم يغلب على الظن تمكنه^(٣) فيه من العطية على البذل. ويكون فقد الاختصاص قد اقتضى تعلق المأمور به بالشروط كلها على البذل. ويمكن أيضا أن يقال: إن العطية تجب بالشروط الأول فقط. لأن قولنا «أعط زيدا درهما إذا طلعت الشمس»، المراد به تعليق العطية بطلوع يزول معه غروبها. ومعلوم أن غروبها عند هذا الكلام، ليس هو غروبها من الليلة الثانية والثالثة. وإذا كان كذلك، فطلوعها الذي يزول معه غروبها عنا في هذه الليلة هو طلوعها من الغد فقط. وهذا هو الذي يفقده^(٤) الناس. فوجب انصراف ذلك إليه. وكذلك القول في جمع الشروط المتجددة. وعلى هذا يستوي الجواب على قول أصحاب الفور والتراخي. ﴿ومنها﴾ قولهم: لو لم يقتض الأمر تعليق الوجوب بجميع الشروط، لاقتضى تعليقه بأولها. وذلك يقتضي أن تكون العبادة إذا فعلت مع الشرط الثاني،

(١) كذا، لعله: يعطيا

(٢) زدناه للسياق

(٣) غير منقوط

(٤) كذا لعله: يفهمه

- دون الأول ، قضاء لا أداء . وذلك يحوِّجها إلى دليل آخر ! والجواب : أن القائلين بأن « الأمر يفيد تعليق المأمور به على الشروط كلها ، على البدل » ، لا يلزمهم ذلك . وأمّا القائلون بأنه « يتعلق بالشرط الأول » ، سيجي القول فيه إن شاء الله . وأمّا قاضي القضاة فأنه التزم حاجة العبادة إلى دليل نافي في إيقاعها عند الشرط الثاني ، إذا لم يفعل في الأول . وامتنع من تسميتها قضاء . وذكر في « الشرح » أن الأمر يتعلق بأول الشرط ، على قول أصحاب الفور ، ويتعلق بجميعها ، على قول أصحاب التراخي . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : « لو لم يفد الأمر الملحق بالشرط تكرار المأمور إذا تكرّر الشرط ، لما أفاد النهي الملحق بالشرط التكرار » . . . يقال لهم : ولم زعمتم / ذلك ؟ فإن قالوا : لأنّ النهي كالتقيض للأمر . فاقضى نقيض ما اقتضاه نقيض الأمر ، في الحال الذي اقتضاه ! قيل : ليس يجب ذلك ، لأنّ كونه كالتقيض له يقتضي أن ينفي ما أثبتته الأمر في جميع الأحوال ، كما ذكرناه في النهي المطلق . ثمّ يقال لهم : أمّا القائلون بالفور ، فقد قلنا : إنهم يجهلون الأمر الملحق بشرط يفيد إيقاع المأمور به مع الشرط الأول . ويمكن أن يجيء ذلك أيضا على قول أصحاب التراخي ، على ما ذكرناه . فالنهي يقتضي المنع من إيقاعه ، مع الشرط الأول ، على التأييد ، سواء تجدد شرط نافي أو لم يتجدد . مثال ذلك أن يقول القائل : « لا تعط زيدا درهماً إن دخل الدار » ، أو « إن دخل الدار فلا تعطه درهماً » ، فإنه يفيد نفي العطية عند أول دخلة إلى الأبد . لأنّ من نهى غيره عن أن يعطي زيدا درهماً إن دخل الدار ، فليس غرضه المنع من أن يعقب العطية الدخول فقط ، بل غرضه استدامة نفي العطية ، إلّا أن يتداوله في ذلك . فأما من قال بالتراخي ، فإنّ الأمر الملحق بالشرط يتعلق بجميع الشروط على البدل على التفصيل المتقدم . فإنّ الأمر على قولهم في تقدير أن يقول القائل : « أعط زيدا درهماً إذا طلعت الشمس إمّا اليوم ، أو غدا ^(١) » ، أو بعد غد » ، فيجب أن يفيد النهي المنع من العطية عند هذه الشروط كلها . لأنّه لما كان نقيض الأمر ، وجب أن يمنع من العطية عند جميعها . لأنّه لو لم يمنع من العطية عند الشرط الأول ، ومنع

منها عند الشرط الثاني ، ما كان مانعاً من فائدة الأمر . لأن المأمور قد يجوز أن يمثل الأمر بفعل العطية عند الشرط الأوّل . وفي ذلك اجتماع فائدة الأمر والنهي ، مع كونهما كالنقيضين . وهذا محال .

- وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبد الله أنه أجاب عن شبهتهم في النهي ، بأنّ العادة تقتضي في النهي المقيّد بالشرط أنّه يفيد شرطاً واحداً ؛ وإذا كان مطلقاً ، اقتضى التكرار . فسواء / بين النهي المقيّد بالشرط وبين الأمر . قال : لأنّ السيّد إذا قال لعبده : « لا تخرج من بغداد إذا جاء زيد » ، أفاد مرّة واحدة . وإذا قال : « لا تخرج من بغداد » ، وأطلق القول ، أفاد المنع من الخروج على التأييد . فإن قالوا : فإذا كان مطلقاً التهي يفيد التأييد ، فيجب أن يكون تقييده بالشرط يفيد قصر المنهي عنه عليه ، كما قلتموه في الأمر المقيّد بالشرط أنّه يفيد قصر مقتضى الأمر من المرّة عليه ! وأجاب بأنّ المطلق من النهي أفاد التكرار في العرف ، لا في اللغة . فلا يمتنع أن يبقى المقيّد بالشرط على مقتضى اللغة ^(١) .

باب

١٥ في الأمر هل يقتضي تعجيل المأمور به أم لا ؟

ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم إلى أنه لا يقتضي وجوب تعجيل المأمور به في أقرب الأوقات . وجوزاً تأخير المأمور به عن أوّل أوقات الإمكان . وإلى ذلك ذهب أصحاب الشافعي . وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يقتضي تعجيل المأمور به ، ويحرّم تأخيره عن أوّل أوقات الإمكان .

- وحجّة الأولين هي : أن الأمر لو اقتضى التعجيل ، لكان إما أن يقتضيه بلفظه أو بفائدته ومعناه . وليس يقتضيه لا بلفظه ولا بفائدته . فلم يقتضى الفور ؟ أما الدلالة على أنه لا يقتضيه بلفظه ، فهي أن قول القائل « افعّل » ليس فيه ذكر وقت متقدّم ولا متأخر . وإنما يفيد إيقاع الفعل فقط . والفعل إذا وُجد في الوقت الأوّل أو الثاني أو الثالث ، كان موقّعا . وذلك يقتضي

كون الأمور ممثلاً للأمر. وليس يجوز أن يكون ممثلاً للأمر بفعل ما يمنع الأمر منه . فجري مجرى أن يقول الإنسان لغيره : « افعل في أى وقت شئت » ، في أنه لا يوجب إيقاع الفعل في وقت متقدم . وأيضا : فإن الإنسان إذا قال لغيره : « ادفع درهما إلى رجل » ، جاز / لذلك الغير أن يدفع أى درهم شاء ، إلى أى رجل شاء ، لما لم يختص الأمرُ برجل دون رجل ، ولا بدرهم دون درهم . وكذلك يجب أن لا يلزم إيقاعه في وقت معين ، لأنه لا يختص بوقت دون وقت . وأيضا : فإن قول القائل لغيره « افعل » ، هو طلب للفعل في المستقبل ، كما أن قوله : « زيد سيفعل » ، إخبار عن إيقاع الفعل في المستقبل . فكما لا يتمتع هذا الخبر من وجود الدخول بعد مدة من الخبر ، فكذلك الأمر .

وأما الدلالة على أنه لا يقتضيه بفائدة ، فهي أنه لا يمكن أن يقال : « إنه يقتضيه بفائدته » ، إلا أن يقال : « إن الأمر يفيد الوجوب . ولا يتم الوجوب مع جواز التأخير » . وهذا لا يصح ، لأن الفعل قد يجب ، وإن كان المكلف مخيراً بين إيقاعه في أول الأوقات وفيما بعده ، ما لم يغلب على ظنه فواته إن لم يفعله . فتنى غلب على ظنه ذلك ، لم يجوز له الإخلال . وبذلك يفارق التوافق .

دليل (١) آخر : السيد إذا أمر عبده بشيء ، ولم يعلم حاجته إليه في الحال ، ولم يعلم إلا الأمر فقط ، فانه لا يفهم منه التعجيل . وهذه الحجة لا يسلمها الخصم ، لأنه يقول : متى لم يعلم العبد من قصد السيد أنه يبيحه التأخير ، فانه يعقل من الأمر التعجيل . ويستحق العبدُ الذمَّ إذا لم يعجل الأمور به . واستدل القائلون بالفور بأشياء : منها ما يدل على اقتضاء لفظ الأمر لذلك ، ومنها ما يدل على أن الوجوب المستفاد من لفظ الأمر يقتضى ذلك ، ومنها أدلة سمعية .

أما ما يدل على أن لفظ الأمر يقتضى ذلك فوجهان : أحدهما أن السيد إذا أمر عبده أن يسقيه الماء ، فهم منه تعجيل سقيه الماء . واستحسن العقلاء ذمه على تأخير ذلك من غير عذر . فعلمنا أن الأمر يفيد ذلك . والمخالف

١/٦٠

- يقول : إنما عَقْل بقرينة ، وهو علم العبد بأن السيد لا يستدعى ماء ليشرب إلا وهو / محتاج إليه في الحال . هذا هو الأغلب . ولو لم يعلم إلا نفس الأمر ، لم يفهم ذلك . كما أن أصحاب التراخي إذا رجعوا إلى الشاهد في أن الأمر لا يفيد وجوب التعجيل ، لم يسلّم لهم خصمهم ما يذكرونه من الشاهد ، وكل منهم يدعى أن ما يقوله خصمه ، إنما يفهم بقرينة ، لا بمجرد الأمر . فان قال أصحاب الفور : إن السيد يعلل ذمه لعبد له بأن يقول : « أمرته بشيء فأخّره » ؛ فلو لم يفد الأمرُ التعجيلَ ، لم يجعل ذلك علة ! قيل لهم : وقد يعتذر العبد أيضا فيقول : « أمرتني بأن أفعل ، ففعلت ؛ ولم تأمرني بالتعجيل ، ولا علمتُ أن عليه في التأخير مضرة » . وأما الوجه الآخر فقولهم : إن الوقت ، وإن لم يكن مذكورا في لفظ الأمر ، فإن الفعل لما كان إنما يقع في وقت ، وجب أن يفيد إيقاعه في أقرب الأوقات إليه . كما أن ألفاظ العتاق والطلاق والبيع تفيد وقوع أحكامها في أقرب الأوقات إليها . والجواب : أنه ليس العلة في البيع والإيقاعات ما ذكره ، بل العلة في ذلك أن قول القائل « بعث » ، وقول المشتري « اشتريت » ، إخبار عن الحال برضاها ، بانتقال ملك كل واحد منهما عن صاحبه إلى الآخر . فجرى مجرى قول القائل : « تحركت » ، في أنه إخبار عن الحال ، فوجب أن يحكم في ثاني القبول بانتقال الملك ، لأن علمنا برضاها لا يتكامل إلا عند انقطاع القبول ؛ ويمكن أن يقال : إن الملك ينتقل عند آخر جزء من أجزاء القبول ، غير أننا لا نضبطه . فإذا صح ذلك ، صار محصول كلامهم أنه لما كان الخبر عن الحال يقتضي ثبوت الخبر عنه في الحال أو ما قاربها ، وجب أن يكون الأمر يقتضي المأمور به في الثاني ^(١) ، في أنه جمع بين شيئين لا يشتهان . وليسوا بذلك أولى ممن حمل الأمر على الخبر عن المستقبل . وهو أولى ، لأن الأمر هو استدعاء الفعل في المستقبل ، / ومعلوم أن الخبر عن المستقبل لا يختص بالثاني ، فكذلك الأمر . فأما قول القائل لامرأته : « أنت طالق » ، وقوله لعبد له : « أنت حر » ، فهو جار مجرى قوله للمرأة : « أنت يبيضاء » ، أو « طويلة » ، في أنه خبر عن الحال . ومع أنها خبران عن الحال ، فأحكامهما تثبت بالشرع . فالواجب اتباع الشرع

٦٠/ب

- في كيفية ثبوتها . وقد أثبتتها الشرع من غير تراخ . وليس ، إذا جاء الشرع بذلك ، وجب أن يكون موضوع الأمر في اللغة « الفور » . وليس يصحّ الجواب بأن يُقال : إن حمل الأمر على الإطلاق قياس . ولو صحّ لكان الدال على وجوب التعجيل غير الأمر . لأنّ المستدلّ بهذه الدلالة إنما يبيّن بها أن لفظ الأمر موضوع للتعجيل ، كما أن الإيقاع موضوع لإفادة ذلك . كما يبيّن أصحاب التراخي قولهم بقياس الأمر على الخبر عن المستقبل . ولا يصحّ أن يفرق أيضا بين الأمر والإيقاعات ، بأن يقال : إن الأمر هو طلب للفعل ، والفعل إنما يقع في وقت ، فوجب أن يُطلَب وقته ما هو ؟ وأما الطلاق والعتاق ، فانهما يفيدان أحكاما لا أفعالا . وذلك لأن الأمر ، كالطلاق ، في إفادة الأحكام .
- لأن الأمر يفيد وجوب الفعل . فصحّ أن يُنظر في وقت الوجوب ما هو ؟ والطلاق يفيد تحريم الاستمتاع ، فصحّ أن يُنظر في وقته هذا التحريم ما هو ؟ وكذلك العتاق . وقد قيل أيضا : لو لم تُفد الإيقاعات أحكامها في الثاني ، لكان وجودها كعدمها ، وليس كذلك الأمر إذا جُعِل على التراخي . ولقائل أن يقول : والأمر ، لو لم يفد الفور ، لكان وجوده كعدمه . فان قلتم : إن وجوده ينفصل من عدمه ، وإن أفاد التراخي ، لأنه يفيد وجوب إيقاع الفعل . ويكون إيقاعه وإيقاع بدله - وهو العزم - موقوفا على اختياره ! قيل لكم : فكذلك يفيد نقل الملك في وقت ما ، ويكون نقله في الثاني ، أو العزم على نقله ، وتسليم البيع في الثاني موقوفا على اختياره . فان قلتم : فباذا يتقلّنه / إن كان لفظ البيع نقله في الحال ؟ قيل لكم : يتقلّنه بالتسليم ، أو بأن يقول كل واحد منهما لصاحبه : قد انتقل ملكي إليك في هذه الساعة . فإن قلتم : أجمعت الأمة على بطلان ذلك في البيع ! قيل لكم : ثبوت هذا الإجماع يقتضي صحّة الأصل الذي قسنا عليه . وذلك يؤكّد صحّة القياس . وقد قيل أيضا : إن الأمر دلالة على وجوب إيقاع الفعل . وليس يجب تعجيل مدلول الدلالة . وليس كذلك الطلاق والعتاق ، لأنهما سببان لأحكامهما . والسبب ، إذا تكاملت شرائطه ، وجب حصول سببه في الحال . والجواب : أنها سواء . لأن الدلالة قد تدلّ على حصول مدلولها في الحال ، وقد تدلّ على حصوله في المستقبل . والسبب قد يكون سببا للحكم في الحال ، وقد يكون سببا لثبوت الحكم في المستقبل .

- ألا ترى أن البيع المؤجل يكون سببا لانتقال الملك في الثمن في المستقبل ؟ فإن قلتم : إنما كان البيع المؤجل كذلك ، لأنه قد ذكر فيه التأجيل ؛ وليس كذلك البيع المطلق ! قيل لهم : فقولوا : إن الأمر المقيّد بوقت مؤجل يفيد التراخي ، والمطلق يفيد الحال . وعلى أن البيع أيضا دلالة على الرضا . والرضا هو السبب في انتقال الملك ، فقولوا : إن الرضا لا يجب أن يتعقب عقد البيع . وأيضا ، فإن تكامل شرائط وجوب الحجّ سبب لوجوبه ، وهو عندكم على التراخي . فإن قلتم : الوجوب حاصل ، وإن لم يتضيّق ! قيل لكم : فقد بطل قولكم : إن المسبّب^(١) لا يترأخى عن السبب . وقد قيل أيضا : إن البديل يجب أن يكون بازاء المبدّل ، فإذا وجب انتقال الملك في البديل ، وجب انتقال الملك في المبدّل . ولقائل أن يقول : ومن أين لكم أن الملك قد انتقل في المبدّل ، حتى تبنيوا عليه انتقال البديل ؟ وقد قيل : إن البيع والإيقاعات تقتضى أحكامها على وجه التأييد . فجري مجرى النهي في اقتضاء المنع من الفعل على التأييد . وأما الأمر فانه يقتضى / فعلا واحدا . والجواب : أن كون الحكم ممّا إذا وقع دام ، لا يمنع من أن ننظر في ابتداء وقوعه : هل هو معجل أو متأخر ؟ ألا ترى أن البيع المؤجل يقتضى نقل الملك في الثمن في المستقبل ؟ وإذا انتقل فيه ، دام . ولا يقتضى البيع انتقال الملك فيه إلى حدّ وغاية . وكون الفعل المستفاد بالأمر واحدا ، لا يمنع من أن ننظر في وقت لزومه ، وأن يكون وقت لزومه هو أول الأوقات . وأما استدلالهم على الفور بفائدة الأمر فن وجهه^(٢) :

٦١/ب

- ﴿ منها ﴾ أن الأمر قد اقتضى وجوب الفعل في أول أوقات الإمكان ، بدلالة أنه لو أوقعه المكلف فيه لأسقط الفرض بذلك عن نفسه . فجاوز تأخير عنه نقض لوجوبه فيه ، وإيجاب لحوقه بالنافلة فيه ! والجواب : يقال لهم : ما معنى قولكم : « إن الأمر اقتضى وجوب الفعل في أول أوقات الإمكان » ؟ فإن قالوا : معناه : أنه ألزم فعله فيه ، ومنع من تأخير عنه . قيل : وهل نوزعم إلا في ذلك ؟ وإن قالوا : معناه : أن المكلف لو فعل المأمور به في ذلك الوقت ، كان قد أسقط الفرض عن نفسه . قيل : ولم ، إذا كان كذلك ،

(١) ق : السبب

(٢) إل هنا حذف س

لا يجوز تأخير الفعل عنه ؟ فإن قالوا : لو جاز تأخيرها عنه ، نقض القول بسقوط الفرض بالفعل في ذلك الوقت . قيل لهم ^(١) : ولم زعم ذلك ؟ وما انكرتم أن الفرض إنما سقط بايقاع الفعل في الأول . لأن الأمر اقتضى إيقاع الفعل فقط . وهذا حاصل إذا فعله في الأول . وإذا فعله في الثاني ، فالأمر اقتضى إسقاط الفرض بالفعل في الثاني والثالث ، من حيث اقتضى إسقاطه بايقاع الفعل في الأول . ويطلق ^(٢) بالكفارات الثلاث ^(٣) ، لأنه إذا فعل كل واحد [ة] منها ، سقط الفرض . ومع هذا يجوز تأخيرها عنه ^(٤) . وقد أجيب عن ذلك بأن جواز تأخير الفعل عن الأول لا ينقض وجوب الفعل . ولا يلحقه بالنافلة .

١/٦٢

لأنه ينفصل عن النافلة ، بأن النافلة يجوز الإخلال بها أصلاً . / وليس كذلك الفرض ، لأنه لا يجوز الإخلال به أصلاً . وهذا غير صحيح ، لأن المستدل ألزم على جواز التأخير عن الأول ، بأن يلحق بما هو فعل ^(٥) في ذلك الوقت ؛ ولم يلزم أن يلحق بالنواتل على الإطلاق . فيفصل بينه وبين النافلة المطلقة . وأجاب شيوخنا ، فقالوا : إن الواجب إذا أخر إلى بدل ، لم ينتقص وجوبه ، ولم يلحق بالنواتل . والفعل إنما يجوز تأخيرها عن ثاني الأمر إلى بدل : هو العزم على أدائه . واستدلوا على « كون العزم بدلاً » ، بأن الأمر اقتضى إيجاب الفعل ، ولم يعين الوقت . فإذا وجب الفعل في الثاني ، وجاز مع ذلك تأخيرها عنه ، لم يمكن ذلك إلا مع البدل . وقد أجمعوا على أن المأمور يلزمه ، إذا لم يفعل المأمور به في الثاني ، أن يعزم على أدائه فيما بعد . فقد دلّ الدليل على وجوب العزم ، ولم يدلّ الدليل على وجوب غيره . فأثبتناه دون غيره . وسنتكلم على هذا الجواب فيما بعد إن شاء الله .

﴿ومنها﴾ ^(٦) قولهم إن الأمة قد أجمعت على أن الفرض يسقط عن المأمور بإيقاع الفعل في ثاني حال الأمر ، ولم تجمع على إسقاطه إذا فعله بعده

(١) كذا س ؛ ق : لم

(٢) من هنا حذف س

(٣) ق : الثلاثة

(٤) إلى هنا حذف س

(٥) س : نفلها

(٦) من هنا حذف س

فلم يجوز تأخيره . والجواب ، يقال لهم : ولم ، إذا لم تجمع على ذلك ، لم يجوز التأخير ؟ وما أنكرتم أنه ليس كل ما لم تجمع الأمة عليه فهو باطل . لأنه لا يمنع على وجوب صحته دليل غير الإجماع ، كما أن تحريم التأخير لم يمنع الأمة عليه . ولم يمنع من ذلك صحة القول به^(١) .

- ﴿ومنها﴾ قولهم : إن المكلف إذا فعل المأمور به في الثاني ، سقط عنه القرض ، وفعل ما وجب عليه . فعلمنا أن الأمر قد تناول ذلك . وهذا يمنع من الإخلال به ، لأنه بالإخلال به يفوت . إذ كان ما يقع فيها بعد ليس هو ذلك المأمور به بعينه ، وإنما هو مثله ، لأن أفعال العباد تختص بالأوقات^(٢) . فما يصح أن يوجدوه في وقت ، لا يصح إيجاده في غيره ، فلم يجوز أن يفوت المكلف ما علم أن التكليف قد تناوله ! والجواب / ، أن الأمر إنما أوجب ما له صورة مخصوصة من الأفعال ، ولم يوجب فعلا معيناً ، لأن المكلف لا يميز ذلك ، فإذا كان كذلك ، وكان ما يفعله في الوقت الأول وفيما بعده قد اختص بتلك الصورة ، كان فاعل كل واحد منهما ممثلاً للأمر . وأيضاً : فإن المخالف يقول : لو تناول الأمر الأفعال المختصة بالأوقات ، لم يمنع^(٣) أن يتناول أعيان ما يختص بكل وقت . فيجوز ترك ما اختص بالوقت الأول ، إلى ما يختص بالثاني والثالث . لأن كل واحد من ذلك بدل من صاحبه ، والكلام^(٤) في أن أفعال المكلف تختص [ب]الأوقات ، ليس هذا موضعه .
- ٦٢/ ب

- ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الأمر قد اقتضى الوجوب ، فحمله على وجوب الفعل في ثاني الأوقات أحوط . والجواب : أن النافين للفور يقطعون على نفى وجوبه . فهم آمنون من المضرة إن أخرروا الفعل ، غير خائفين من ذلك . ويقولون : طريق الاحتياط أن ننظر : هل يقتضى الفور أم لا ؟ فإن علمنا أنه يقتضيه ، حملناه عليه ؛ وإن لم يقتضه^(٥) ، لم نحمله عليه ، والاحتياط ثابت في كلا
- ٢٠

(١) الى هنا حذف س

(٢) ق س : الأوقات [كأنه من المؤلف]

(٣) كذا س ؛ ق : يمنع

(٤) من هنا حذف س

(٥) ق : يقتضيه

القسمين ، وليس الاحتياط أن نعتقد وجوب التعجيل ونحن لا نأمن أن لا يكون واجبا ، فنكون قد فعلنا اعتقادا لا نأمن كونه جهلا .

ومنها قولهم : إن الأمر يتناول الفعل فيقتضي وجوبه ، ولا يتناول اعتقاد وجوب الأمور به . فإذا وجب تعجيل اعتقاد وجوب الأمور به ، مع أن الأمر ما تناوله ، فبأن يقضى وجوب تعجيل الأمور به أولى ! والجواب : يقال لهم :

لم زعمتم أنه إن وجب تعجيل اعتقاد وجوب الأمور به ، وجب تعجيل الأمور به ؟ وما أنكرتم أن تعجيل الاعتقاد يجب لدليل يخصه لا للأمر . وإنما كان يلزم ما ذكرتموه ، لو وجب ذلك لأجل الأمر . فان قالوا : الاعتقاد تابع للمعتقد . فإذا تعجل الاعتقاد ، تعجل المعتقد ! قيل لهم : أتعنون أن وجوب

١٠ تعجيل الاعتقاد تابع لوجوب تعجيل المعتقد ؟ فان قالوا / : « نعم » ، قيل ١/٦٣

لهم : لا نسلم ذلك . وإن قالوا : نغني أن وجوب الاعتقاد تابع لوجوب المعتقد . قيل لهم : ولم ، إذا كان كذلك ، وجب إذا ألزم تعجيل الاعتقاد أن يلزم تعجيل المعتقد ؟ ثم يقال لهم : إن المكلف إذا سمع الأمر بالفعل ، فلا يخلو إما أن يكون قد سبق له العلم بأن الأمر على الوجوب ، وأن خطاب الحكيم يجب حمله على موضعه ؛ أو لم يسبق له ذلك . فإن كان قد سبق له ذلك ،

١٥ فهو يعلم وجوب الأمور به في ثاني سماعه الأمر الذي يعلمه صادرا من حكيم . ولا يمكنه أن لا يعلم ذلك ، فلا يصح أن يجب والحال هذه . وإن لم يعلم أن الأمر على الوجوب ، فلا يخلو إما أن يكون قد علم أن ألفاظ الوجوب المطلقة لا تفيد الفور ، أو لا يعلم ذلك . فان علم ذلك ، فان لم يثبت العزم بدلا

٢٠ يقول : إنه لا يلزمه أن يعجل اعتقاد الأمور به ، ولا النظر فيه . لأنه يقول :

إن لم يكن الأمر على الوجوب ، فليس يلزمي في الثاني ولا فيما بعده أن أفعل شيئا ؛ فلا يلزمي اعتقاد وجوب ذلك الشيء . وإن كان الأمر على الوجوب ،

فليس يلزمي أيضا فعل الواجب في الثالث ولا في الرابع ؛ فلم يلزمي اعتقاد الوجوب في الثاني . لأن فعل الأمور به في الثالث غير متعين وجوبه . وإنما

٢٥ يلزمي أن أنظر في الأمر هل يفيد الوجوب ، إذا غلب على ظني أنني إن لم أنظر في ذلك فأعلم الوجوب ، وأفعل عقيبه ، فأننى الفعل . فيلزمي حينئذ أن أنظر ، لأننى لا آمن كون الأمر على الوجوب . فان قيل : إن من لا يثبت

العزم بدلا ، يوجه ، ويقول : إنه ليس ببدل . فهذا لزمه النظر ، ليعلم وجوب الأمور به . لأنه إن كان المأمور به واجبا ، لزمه أن يفعله ، أو يعزم على أدائه ! قيل : إن كثيرا منهم لا يقول بوجوب العزم . ومن يقول منهم بوجوبه ، يقول : إنما يجب إذا علم المكلف وجوب الفعل ؛ وقيل أن يعلم ذلك لا يلزمه العزم . وأما من أثبت العزم بدلا ، فانه يقول : يلزم هذا المكلف . / في الثاني أن ينظر في الأمر : هل يقتضى الوجوب ؟ لأنه يلزمه معجلا أن يفعل إما المأمور به ، أو العزم على أدائه . وإنما يلزمه العزم إذا كان المعزوم عليه واجبا . فلا يأمن المكلف أن يكون الأمر على الوجوب . وإن لم ينظر في ذلك معجلا ، فانه أحد الواجبين . وأما إن كان لا يعلم أن ألفاظ الإيجاب المطلقة ليست على الفور ، ولم يعلم أن الأمر على الوجوب ، فان له أن يقدم ١٠ النظر في أن الأمر لو كان على الوجوب لما اقتضى الفور . فاذا علم ذلك ، سقط عنه تقديم النظر في وجوب الفعل ، إلا على قول من يثبت العزم بدلا ، على ما بينا^(١).

ومنها أن يقال : لو جاز تأخير المأمور به عن الوقت الثاني ، أدّى إلى أقسام كلها باطلة . وما أدّى إلى الباطل باطل . وبيان ذلك أنه لو جاز تأخيره ١٥ عن الثاني ، لم يخلُ من أن يجوز^(٢) تأخيره لا إلى غاية ، أو إلى غاية لا يجوز أن يؤخر عنها . فإن جاز لا إلى غاية ، لم يخلُ من أن يجوز ذلك لا إلى بدل ، أو إلى بدل . وهذا الثاني ينقسم إلى أن يكون البدل هو العزم على أدائه في المستقبل ، أو الوصية كالحج . وإن [جاز]^(٣) تأخيره إلى غاية ، لم يخلُ تلك الغاية إما أن تكون موصوفة ، أو معينة . أما المعينة فيجوز أن يقال له^(٤) : ٢٠ « أخره إلى الوقت العاشر ، أو اليوم الفلاني ، ولا تؤخره عنه » . وأما الموصوفة ، فنحو أن يقال : إذا غلب على ظنه أنه إن لم يشرع في أداء المأمور به ، فانه . وهذا ضربان : أحدهما أن يغلب على ظنه ذلك بأمانة ، أو لا

(١) الى هنا حذف من

(٢) غير منقوط

(٣) زاده من

(٤) س : للمكلف

بأمانة . [والأمانة^(١)] نحو المرض وعلو السن . وكل هذه الأقسام باطلة^(٢) .

أما القول بجواز تأخير المأمور به لا إلى غاية ، من غير بدل ، فانه ينقض وجوبه ، ويلحقه بالنوافل . وأما القول بأنه يجوز تأخيره إلى بدل ، هو الوصية ، فباطل^(٣) أيضا ، لأن ذلك ليس بعام في كل العبادات ، لأنه ليس كل العبادات تثبت بالوصية . وعلى أنه إن جاز أن يكون أمر الله سبحانه لنا أن نفعل العبادة ، لا يمنع من أن نعزم على الإخلال بها / ونوصي غيرنا بها ، لم يمنع أمرنا للوصي^(٤) من أن يوصي بما وصينا به . وكذلك القول في الوصي الثاني والثالث إلى غير غاية .

١/٦٤

وأما^(٥) كون العزم بدلا ، فقد أفسدنا بدلا لا دليل على كونه بدلا . وليس يجوز إثبات بدل لا دليل عليه . وإذا لم يميز كونه بدلا ، لم يميز تأخير العبادة . لأن تأخيرها موقوف على إثبات بدل لا دليل عليه . وليس لأحد أن يقول : قد أجمعت الأمة على وجوب العزم ، لأن قيام الدلالة على وجوب الشيء لا يقتضي كونه بدلا من غيره . والجواب يقال لهم : لم زعمتم أنه لا دليل يدل على كون العزم بدلا ؟ فان قالوا : لأنه لا ذكر للعزم في الأمر ! قيل لهم : ولا ذكر للوقت الثاني في الأمر . ولستم ، بأن تنفوا كون العزم بدلا لأنه غير مذكور في الأمر ، وتتوصلون بذلك إلى تعيين الوقت الثاني ، بأولى من أن ننفي تعيين الوجوب بالوقت الثاني ، وتتوصل بذلك إلى إثبات بدل ، لأنه لا يمكن بعد ذلك إلا إثبات بدله . وقد أفسد كون العزم بدلا . فقليل : إن العزم على أداء العبادة واجب ، لا على سبيل البدل عنها ، لأنه يجب على المكلف أن يعزم على أدائها قبل دخول وقتها ، مع علمنا بأن الوجوب لم يحصل قبل وقتها . وأجيب عن ذلك : بأنه لا يلزم العزم على فعلها قبل أن يجب ؛ وإنما يقيح كراهة فعلها . فأما أن يعزم الإنسان ويريد فعلها ، فلا يجب . ويمكن أن يعترض هذا الجواب ، فيقال له : إنه إذا وجبت العبادة وجاز تأخيرها ،

-
- (١) زاده س
(٢) كذا س ؛ ق : باطل
(٣) كذا س ؛ ق : باطل
(٤) ق : للموصي
(٥) من هنا حذف س

فليس يجب عليه إلا ما يجب عليه قبل دخول وقتها . فإن كان يجب عليه في أحدهما العزم ، وجب أيضا في الآخر . وإن وجب عليه ألا يكره العبادة ، وجب عليه ذلك ها هنا . وليس يمكن أن يدعى أن الأمة فصلت بين العزم على الأداء وبين نفي الكراهة ، فأوجب أحدهما قبل الوجوب ، وأوجب الآخر بعد توجه الوجوب^(١) . ويمكن أن يجاب عن ذلك : بأن نسلّم أن الواجب قبل دخول / الوقت وتوجه الوجوب ، مثل ما يجب بعد توجه الوجوب ، إما عزم أو فقد كراهة . ثم يقال : إنه لا يمتنع أن لا يكون ذلك [بدلا]^(٢) قبل توجه الوجوب ، ويكون بدلا وقائما مقام المبدل في المصلحة كلها أو بعضها بعد توجه الوجوب ، لأنه لا يمتنع أن يكون الفعل أو الإخلال بالفعل في بعض الأوقات بدلا من شيء ، وفي وقت آخر لا يكون بدلا منه . فلا يجوز أن يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا من العبادة ، لأجل أنه يجب فعله قبل الوقت ، ولا يكون بدلا .

طريقة أخرى في العزم : لو كان العزم بدلا من العبادة ، لم يخل إما أن يجب في الوقت الثاني بدلا من العبادة ، أو يجوز تأخيرها وتأخير العبادة عن الثاني . فإن جاز تأخيرهما^(٣) ، كان القول في العزم كالقول في العبادة المأمور بها . ولم يقف ذلك على غاية ، ولحقا جميعا بالنوافل . وإن وجب العزم في الثاني إن لم يفعل المأمور به فيه ، لم يجز ذلك ، لأن بدل العبادة إنما يجب على حد وجوبها ، ليكون فعله جاريا مجرى فعلها . ومعلوم أن الأمر عندهم إنما أوجب أن تفعل العبادة في وقت غير معين ، ولم يعيّن وجوبها في الثاني ، فينبغي أن يكون بدلها يجب في وقت غير معين . وفي ذلك بطلان تعيينه بالثاني .^(٤) فإن قالوا : إن الأمر قد اقتضى وجوب الفعل في الثاني ! قيل لهم : إن أردتم بذلك أنه عيّن وجوبها فيه ، ولم يرخص في تأخيرها عنه ، فذلك هو القول بالفور . وذلك يمنع من تأخيرها ، ويغني عن البذل ، إلا أن يدل دلالة مبتدأة

(١) إلى هنا حذف س

(٢) زاده س

(٣) كذا س ؛ ق : تأخيرها

(٤) من هنا حذف س

- عليه . وإن أردتم أن الأمر قد اقتضى كون الفعل في الثاني مراداً ومسقطاً للفرص ، قيل لكم : وقد اقتضى أن يكون في فعله في الثاني والثالث كذلك ؛ فقد صار موجباً له في وقت غير معين ، فيجب أن يكون بدله الساد مسدده هذه حاله .
- ويقال لهم : إذا كان الأمر / قد اقتضى أن فعل العبادة في الثاني كفعلها في الثالث والرابع ، فلم منعم المكلف من تأخيرها عن الثاني إلا ببذل ، وهو يقول : « إني إنما أوخرها ، لأن المصلحة تحصل لي في الثالث كما تحصل لي في الثاني » ؟ فان قالوا : لأن الأمر اقتضى الوجوب في الثاني والثالث على وجه لا يمنع من التأخير ، ولا يتم ذلك إلا مع البذل ، فجرى مجرى أن يقول المكلف : « هذا الفعل واجب في الثاني ، ويجوز تأخيره إلى الثالث » ، في أنه لا يجوز تأخيره إلا ببذل إلا انتقض وجوبه فيه . قيل : إن كان المكلف قد قال : « إنه واجب في الثاني ، لا يجوز تأخيره عنه ، ويجوز مع ذلك تأخيره إلى الثالث » ، فذلك متناقض . وإن قال : « إنه واجب في الثاني والثالث ، على معنى أن الفرض يسقط بالفعل في كل واحد منهما » ، فلو صرح بذلك لما احتجنا إلى بدل في الثاني^(١) .
- طريقة أخرى : لو كان العزم في الثاني بدلاً من أداء العبادة فيه ، لم تخلُ العبادة من أن يتضيق أداؤها في وقت من الأوقات ، أو لا يتضيق ، فان لم يتضيق ، فحكم العبادة في كل الأوقات حكم الثاني . فكما جاز للمكلف تأخيرها عن الثاني ، جاز له تأخيرها عن سائر الأوقات . وإذا جاز له تركها في جميع الأوقات ، لم يجز أن يجب عليه العزم على أدائها ، لأنه لا يجوز أن يجب على الإنسان أن يعزم ويقصد أن يفعل ما يجوز له تركه . لأن في ضمن قولنا : « يجب عليك أن تعزم على الفعل في الثاني » ، إيجاباً^(٢) للفعل في الثاني . فكون العزم بدلاً من واجب يقتضي وجوبه ؛ وكونه عزمًا على ما يجوز تركه يقتضى جواز تركه . فان قالوا : إن المأمور به يتضيق أداؤه في بعض الأوقات ، وهو الوقت الذي يغلب على ظن المكلف أنه إن لم يفعله فيه ، فاته فعله !

(١) الى هنا حذف س

(٢) كذا س ؛ ق : إيجاب

(٣) من هنا حذف س

٦٥/ب

- قيل لم : فكان المكلف خيّر في فعله وتركه قبل هذا الوقت ، وضيق وجوبه عليه فيه . فجرى / مجرى أن يقول المكلف صريحا للمكلف : « أنت مخير في فعل هذه العبادة ، إلى أن يغلب على ظنك أنها تفوت إن لم تؤدها ، فحينئذ بتضييق وجوبها » . ولو قال ذلك ، لما كان ، للمنع من تأخيرها قبل هذا الوقت لا إلى بدل ، وجه ، مع أن المكلف قد رخص في تأخيرها ، ولم يذكر بدلا .
- ٥ . لأن البديل إنما يجب بعد أن يكون المبدل قد تضيّق وجوبه في نفسه ، فيستحيل أن يجوز تركه لا إلى بدل . فان قالوا : لو لم يثبت البديل ، انتقض وجوبها فيما قيل ! قيل : إنه لا ينتقض الوجوب الذي هو بمعنى أن الفرض يسقط بالفعل . لأنه لا يمتنع أن يكون الفعل مصلحة في هذا الوقت وفيما قبله على سواء ، فيخير الله سبحانه بينهما . ولا وجه لإيجاب البديل ، والحال هذه . فان قالوا : إنما ألزمناه العزم ، وجعلناه بدلا ، لأننا لا نأمن أن يموت من غير أن يغلب على ظنه أنه يموت ، فتفوته العبادة ؛ فألزمناه ما يقوم مقامها في الوقت الثاني والثالث . قيل لم : إن المكلف إذا مات في زمان التخير ، وقبل زمان التضييق ، ولم يفعل الفعل ، لم يكن عليه تبعة . وإذا لم تكن عليه تبعة ، لم يلزمه البديل ^(١) .
- ١٥ . طريقة أخرى في العزم : لو كان العزم في الثاني بدلا من فعل العبادة فيه ، لم يخلُ إما أن يقوم مقام فعلها في ثبوت المصلحة فيه ، أو لا يقوم مقامها فيه . فان لم يقم مقامها فيه ، لم يكن بدلا منها ، ولم يجز العدول عنها إليه . إذ في ذلك تفويت بعض المصلحة . وإن قام مقامها فيه ، فقد استوفيت المصلحة بفعله ، فلا وجه لوجوب العبادة بعد ذلك . وفي ذلك سقوط الفرض بالعزم . فان ^(٢) قالوا : إنه يقوم مقام العبادة في ذلك الوقت ، ويبقى فعلها واجبا في الأوقات الأخرى قيل : إن الأمر لم يفتد وجوب العبادة في الأوقات على الجمع ، حتى إذا سقط الفرض في الوقت الثاني ، بقي ما بعده . وإنما أوجب فعلا واحدا . ولهذا لو فعله / في الثاني ، لم يلزمه فعله فيما بعد ذلك الأمر ، فاذا فعل ما يجزى مجرى فعله العبادة في الثاني ، وجب أن يسقط الفرض الثابت بذلك الأمر ، كما يسقط لو فعل العبادة المأمور بها . وإنما يجوز أن
- ٢٥

١/٦٦

(١) الى هنا حذف س

(٢) من هنا حذف س

- يثبت مثله في الثالث والرابع بأمر آخر ، كما يجوز ذلك لو فعل نفس المأمور به . فان قالوا : ما تنكرون أن تكون العبادة لو فعلت في الثاني ، لكانت مصلحة في الثالث والرابع وسائر الأوقات إلى حال الموت ، فاذا فعل بدلا - وهو العزم - سدّ مسدّها في حصول المصلحة في الثالث . وتبقى المصلحة في الأوقات الأخر لا تحصل إلا بالمعزوم عليه ، أو بعزم يحصل في كل وقت ، فيقوم مقام المعزوم عليه في ثبوت المصلحة في الوقت الذي يليه . قيل : هذا يقتضي أن يكون المكلف إذا مات ، وهو موال للعزم ، فانه يكون قد استوفى مصلحة الحج . وفي ذلك سقوط فرضه وفرض العزم ، لو عاش . وقد أجمعت الأمة في كل من مات ولم يحجّ ، أنه لو بقي - وهو صحيح موسر - للزمه الحج . فان قالوا : إن الحج هو مصلحة في أفعال تقع في كل الأوقات ، إلى أبعد عمر يجوز أن يحجى فيه المكلف في العادة . فاذا مات المكلف قبل ذلك ، ولم يحجّ ، وجب أن يقال : لو عاش ، لزمه الحج ، لأنه لو عاش ، لكان الحج أو العزم على أدائه مصلحة في أفعال تحصل في تلك الأوقات . فأما ما بعد أطول الأعمار بزمان طويل ، فلا يمكنكم أن تدّعوا فيه إجماعا . قيل : هذا يقتضي أن الإنسان لو حجّ عند بلوغه ، فانه يكون ذلك مصلحة في فعل يقع منه بعد مائة سنة وأكثر ، وهذا يبعد ، لأن اللطف إذا تراخى ، صار في حكم المنسى^(١) .
- فأما القول بأن العبادة تنضيّق في وقت معين ، فلم يقل به أحد ، ولا دليل يدل عليه . وليس بعض الأوقات المعينة بذلك أولى من وقت . فالقول « بانها تنضيّق عند ما يغلب على الظن أنها نفوت إن لم تُفعل » ، ولا يحصل ذلك الظن عن أمانة » ، لا يصح . لأنه لا ينفصل / من ظن السوداوى . والقول « بأنها تنضيّق عند ظن يحصل عن أمانة كمرض ، وعلوّ سن » ، باطل . لأن كثيرا من الناس يموت فجأة . وذلك يقتضي أنه ما كان يجب عليهم أن يفعلوا العبادة لا محالة ، مع أن ظاهر الأمر اقتضى أن يفعلوها لا محالة ، لأن صيغة « افعل » تقتضي أن يفعل المقول [له]^(٢) لا محالة ! والجواب : أن قول القائل لغيره : « افعل » ، وإن اقتضى أن يفعل لا محالة ، فانه يقتضي أن يفعل لا محالة في

(١) الى هنا حذف س

(٢) زاده س

غير وقت معين . لأنه يقتضى أنه متى فعل ، فقد قضى عهدة الأمر . فصار مفيداً لأن يفعل لا محالة في غير وقت معين . وذلك يقتضى أن يخيّر في الأوقات ، ولا يدخل في كونه واجباً إلا بأن يضيقه في بعض الأوقات . ولا وقت يمكن ذلك فيه ، إلا إذا خشي الفوات إن أخره عنه . وذلك يقتضى أن من لم يغلب على ظنه أن الفعل يفوته إن لم يفعله في الوقت الذى قد انتهى إليه ، لم يجب عليه أن يفعل لا محالة .

باب

القول في الامر اذا كان مؤقّتا بوقت محدود بأول وآخر

اعلم أن الوقت المضروب للفعل إما أن يتسع للفعل ، أو لا يتسع له . فان لم يتسع له ، لم يجب^(١) أن يكلف الإنسان إيقاع الفعل فيه . لأنه تكليف لما يطاق . ويجوز أن يكون وجود ذلك الوقت على بعض الوجوه سبباً لوجوب القضاء ، نحو أن تطهر الحائض ، أو يبلغ الغلام^(٢) ، وقد بقي من الصلاة مقدار ركعة ؛ ونحو أن يحرم الإنسان بحجّتين ، لأن ذلك سبب لقضاء أحدهما^(٣) عند أصحابنا ؛ ونحو أن ينذر الإنسان أن يصوم في يوم يقدم فيه فلان^(٤) ، فيقدم وقد مضى من النهار بعضه .

وأما إن اتسع الوقت للفعل ، فذلك ضربان : أحدهما ألا يزيد الوقت على مقدار الفعل ، نحو صوم يوم . ولا إشكال في أن جميعه وقت للوجوب . والآخر أن يزيد الوقت على مقدار الفعل ، كوقت صلاة الظهر .

وقد اختلف الناس في وقت الوجوب / من ذلك . فقال محمد بن شجاع الثلجي^(٥) ، وأصحاب الشافعي ، وشيخانا أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما : إن

١/ ٦٧

(١) س : يحسن

(٢) س : الصبي

(٣) كذا س ؛ ق : أحدهما

(٤) س : زيد

(٥) كذا س ؛ ق : البلخي

أول الوقت ، ووسطه ، وآخره ، وما بين ذلك من حالاته وقت للوجوب .
واختلف هؤلاء : فمنهم من لم يثبت للصلاة في أول الوقت ووسطه بدلا فيه^(١) .
ومنهم من أثبت للصلاة في كل وقت من هذين الوقتين بدلا . واختلفوا ، فقال
أبو علي وأبو هاشم : إن بدل الصلاة في أول الوقت ووسطه هو العزم على
أدائها في المستقبل . وقال بعض أصحابنا : إن لها في أول الوقت ووسطه بدلا
يفعله الله سبحانه . وقال قوم : إن أول الوقت هو وقت الوجوب ؛ وإنما ضرب
آخره للقضاء . وقال أكثر أصحابنا^(٢) : إن آخر الوقت هو وقت الوجوب . واختلفوا
في إيقاع الفعل فيما قبل ذلك . فقال بعضهم : هو نفل يسقط به الفرض .
وحكى عن الشيخ أبي الحسن^(٣) أن الفعل يقع في أول الوقت مراعى ، فإن أدرك
المصلي آخر الوقت ، وليس هو على صفة المكلفين ، كان ما فعله نفلا ؛
وإن أدركه على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا . وحكى [عنه]^(٤) الشيخ
أبو عبد الله أنه قال : إن أدرك المصلي آخر الوقت ، وهو^(٥) على صفة المكلفين ،
كان ما فعله مسقطا للفرض . وهذا أشبه من الحكاية الأولى . وحكى أبو بكر
الرازي عن أبي الحسن : أن الصلاة ، يتعين وجوبها بأحد شيئين : إما بأن
تُفعل ، وإما بأن يضيق وقتها . ويمكن أن يُفسر أكثر هذه الأقاويل تفسيرا
صحيحا لا يقع فيه نزاع ، ويمكن أن يفسر تفسيرا يقع فيه النزاع ، على ما
نبيته عند الكلام فيها . وينبغي أن نبيّن معنى قولنا : « إن الصلاة واجبة في
أول الوقت ، ووسطه ، وآخره » ، ثم نبيّن جواز كونها واجبا فيها ، ثم نبيّن
ورود التعبد به .

٢٠ أما معنى قولنا : « إن الصلاة واجبة في جميع الوقت » ، فهو^(٦) أنه إذا
فعلها في أوله ، كانت كما لو فعلها في وسطه وآخره في سقوط الفرض ، / ٦٧ ب
وحصول المصلحة المقتضية للوجوب .

(١) زاد بعده س : « وهو المحكى عن أكثر أصحاب الشافعي »

(٢) س : أصحابنا يعني الحنيفة

(٣) ق : في الحاشية : مراده الكرخي

(٤) زاده س

(٥) كذا س ؛ ق : وليس هو

(٦) كذا س ؛ ق : فهي

- فأما جواز ورود التعبد بذلك ، فهو أنه لا يمتنع في العقل أن تكون الصلاة في أول الوقت ووسطه وآخره تتساوى في كونها لطفا داعيا إلى طاعة واجبة بعد خروج الوقت ، وداعيا إلى طاعة مندوب إليها قبل خروج الوقت . ولا يمتنع أن يكون داعيا إلى طاعة واجبة بعد خروج الوقت فقط ، ولا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة فيه قبل خروج الوقت . لكن إذا فرط المكلف في فعلها ، لزمه قضاؤها . لأن قضاءها يكون مصلحة في دون ما كان الأداء مصلحة فيه . فإذا كان كذلك ، لم يجوز أن يضيق الله سبحانه فعلها في أول الوقت ، مع أن الغرض ، بإيجابها - وهو المصلحة - يحصل بفعلها في آخر الوقت . ولا يجوز أن لا يضيق الله سبحانه فعلها في آخره ، مع أن المصلحة لا تحصل إذا أخرت عنه . ولا يمتنع أيضا أن تكون الصلاة في كل وقت ، قبل آخر الوقت ، مصلحة في طاعة تليها وفي طاعة بعد خروج الوقت . فإن لم يفعلها فيه ، فعل الله سبحانه ما يقوم مقامها في الطاعة التي تليها ، وبقي على المكلف فرضها لما يدعو إليه من الطاعة بعد خروج الوقت . ولا يمتنع أيضا أن يكون العزم في كل وقت على أدائها - في الثاني أو في غيره - من أفعال المكلف ، يقوم مقامها في المصلحة التي تليها ، دون المصلحة التي تدعو إليها بعد خروج الوقت . وإذا لم تمتنع كل هذه الوجوه ، لم يمتنع ورود التعبد عليها . والذي نذهب إليه : أن الصلاة ، في أول الوقت ووسطه ، مصلحة في طاعة واجبة بعد خروج الوقت ، وفي طاعة مندوب إليها قبل خروج الوقت ، إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه لا يدرك ما بعد الوقت وهو^(١) .
- فأما الكلام في ورود التعبد بذلك ، فيقع في وجوه : منها الكلام / على ٢٠ من خصص الوجوب بأول الوقت^(٢) . ومنها الكلام على من خصصه بآخره . ومنها الكلام على من جعل الفعل في أول الوقت مراعى . ومنها الكلام على من عين الوجوب بأحد شيئين . ثم يقع الكلام بعد ذلك في إثبات البذل : هل هو من^(٣) فعل الله سبحانه ، أو من فعلنا ؟

١ / ٦٨

(١) كذا س ؛ ق : هي
 (٢) كذا س ؛ ق : الوقت منها
 (٣) س : البذل من

- أما الكلام على من خص الوجوب بأوله ، فهو أن يقال له : أترعم أن تأخير الصلاة عن أول الوقت لا يجوز ، كما لا يجوز تأخيرها عن آخره ؛ ويستحق الذم على أحدهما ، كما يستحق على الآخر ؟ فان قال : « نعم » ، دفع قوله الإجماع . وإن قال : « لا » ، قيل له : فقد نقضت قولك باختصاص الوجوب بأول الوقت . ويقال له : لماذا ضرب الوقت ؟ فان قال : « ليكون ما يفعل بعد أول الوقت قضاء » ، قيل [له^(١)] : الأمة مجمعة على أنه ليس بقضاء . ولا يجوز أن تؤدَّى الصلاة بعد أول الوقت بنية القضاء . وإيضا : فلا فائدة لضرب الوقت في ذلك . لأن ما يفعل بعده ، يكون قضاء أيضا . وأيضا : فالوجوب مستفاد من الأمر . وهو متعلق بأول الوقت ، وآخره ، ووسطه . فيجب أن يفيد الوجوب في الكل ؛ ويتضيق بآخره ، لأنه جعل غاية وقت الوجوب .
- فأما من خص الوجوب بآخره ، فانا نفرض عليه ما يعنيه بقولنا : « إن الوجوب شائع في جميع الوقت » . فان أقرّ به ، وإلا دللنا عليه ، فنقول : إنا نعني بذلك أن الصلاة في أول الوقت ، كهي في وسطه وآخره ، في حصول المصلحة بها المقتضية للوجوب ؛ وفي سقوط الفرض . فان أجاب إلى ذلك ، فقد وافق في المعنى . وإن منع عن ذلك ، قيل له : إن لم تكن الصلاة^(٢) قائمة مقام فعلها في آخره في حصول المصلحة ، وجب أحد أمرين : إما أن تكون المصلحة باقية فيلزم فعل الصلاة في آخر الوقت مع أنها مفعولة في أوله ، وإما أن تكون / المصلحة قد فاتت . فان كانت قد فاتت ، فقد صارت الصلاة في أول الوقت مفسدة . وفي ذلك قبُحها . والإجماع يمنع من قبُحها . ويقتضى الإجماع أيضا أن فعل بعض الصلوات في أول وقتها^(٣) أفضل . يبين كونها مفسدة : أنه إذا كان المكلف لو صلى في آخر الوقت ، حصلت له المصلحة واللفظ . وإذا صلى في أوله ، لم تحصل له تلك المصلحة . وخرجت الصلاة في آخر الوقت من أن تكون مصلحة . وحصلت المعصية التي كانت الصلاة في آخر الوقت لظفا في الإخلال بها . فقد حصلت الصلاة في أول الوقت داعية إلى

٤٨ / ب

(١) زاده س
(٢) س : الصلاة في أول الوقت
(٣) س : الوقت

هذه المعصية ومفوتاً^(١) لما يدعو إلى الطاعة . فان قيل : أليس تقديم الزكاة على الحول يُسقط الفرض ، وليس بمفسدة^(٢) ؟ قيل : إنما يسقط الفرض لأنه يقوم مقامه في المصلحة . ولهذا لم يُطلق أحد من الأمة القول بأنه صدقة تطوع ونافلة ، مع أنها مسقطه للفرض . فان قيل : وإذا كانت قائمة مقام الزكاة بعد الحول في المصلحة ، فما معنى تعليق الوجوب بحول الحول ؟ قيل : الفائدة في ذلك أن يكون للإمام إلزام رب المال الزكاة بعد حوّل الحول . ولا يكون له إلزامه اخراج الزكاة قبله . لأن الوجوب موسّع عليه . ويدل على شمول الوجوب لأوقات الصلوات : أن الوجوب مستفاد من الأمر . والأمر متعلق بأول الوقت ، وآخره ، وما بينهما . فشمّل الوجوب هذه الأوقات .

- وقد استدل في المسئلة بأشياء : ﴿ منها ﴾ أنه لو كانت الصلاة نافلة في أول الوقت ، لصح إيقاعها بنية النفل لمطابقتها لما عليه الصلاة في نفسها . وقد اعترض ذلك بأنه يجوز إيقاعها بنية كونها « ظهراً نفلاً » ! وأجيب^(٣) عن ذلك بأن كونها « ظهراً نفلاً » يتناقض . وهذا إنما يتناقض إذا ثبت أن صلاة الظهر لا تكون إلا واجبة . وفيه التراجع . / وقد أجيب عن الدليل ، فقيل : أليس تقديم الزكاة يكون نفلاً ، ولا يجوز إيقاعها بنية النفل ؟ فان قلتم : « يجوز إيقاعها بنية كونها زكاة نفلاً » ، قيل : يجوز إيقاع صلاة الظهر في أول الوقت بنية كونها ظهراً نفلاً . وليست الشناعة في ذلك إلا كالشناعة في كون الزكاة نفلاً . ويمكن أيضاً أن يجاب عن الدليل ، فيقال : إن أردتم بنية النفل « أن ينوى أن يفعل ما يجوز تركه في أول الوقت لا إلى بدل فيه » ، فهو قولنا . وإن أردتم « أن ينوى أن يفعل ما يجوز تركه وترك أمثاله في كل الأوقات ، مع السلامة » ، فليس هذا قولنا . فلم يلزمنا حوار أن ينويه .

﴿ ومنها ﴾ قلتم : إن الصلاة في أول الوقت يراعى فيها أذان وإقامة وعدد مخصوص ؛ وليس هذا حال النوافل . وللمخالف أن يقول : إن النوافل التي تُسقط الفرض وتُفعل في الوقت المضروب ، هذه سبيلها .

(١) كذا ، لعله : مفوتة

(٢) كذا س ؛ ق : بمفسد

(٣) من هنا حذف س

(٤) ق : واجب

﴿ومنها﴾ أنه كان يجب أن يكون من لم يؤد الصلاة إلا في وقتها الأول، غير مؤد للفرض من الصلوات ، ولا قائماً بالواجب منها ! وللمخالف أن يقول : إن إطلاق ذلك يومهم أن الصلاة وجبت عليه ، فلم يقيم بها . وليس الأمر كذلك . ولهذا لا يقال فيمن يقدم زكاته في كل عام : إنه لم يقيم بالواجب من الزكاة . لأن ذلك صفة ذم . والذم لا يلحق من قدم الواجب قبل وقت وجوبه إذا أذن في ذلك .

﴿ومنها﴾ قولهم : إن تقديم صلاة المغرب أفضل من تأخيرها ، والنفل لا يكون أفضل من الواجب ! وللمخالف أن يقول : بل يجوز أن يكون أفضل منه إذا كان متقدماً على الواجب ، ومسقطاً له . ولهذا يقال : إن تقديم الزكاة على الحول ، مع شدة حاجة الفقراء ، أفضل من تأخيرها إلى حوّل الحول . ١٠

واحتج القائلون « إن للصلاة نافلة في أول الوقت » ، بأن الواجب في الوقت هو ما لا يجوز تأخيرها عن الوقت / إلا إلى بدل فيه . والصلاة في أول الوقت يجوز تأخيرها عنه لا إلى بدل فيه . لأنه لا دليل يدل عليه . ولم تكن واجبة فيه . وإذا لم تكن واجبة فيه ، وكانت مأموراً بها ، ثبت كونها نفلاً فيه . وقالوا : وليس لكم أن تقولوا : « إنها تفارق النافلة » ، وتدخل في جملة الواجبات من حيث لم يجز تركها أصلاً ، لأننا إنما استدللنا على كونها نافلة في الأول من حيث جاز تأخيرها عنه . ولم نستدل^(١) على أن أمثالها نافلة في كل الأوقات . والجواب : أن وصفنا للفعل « بأنه واجب في الوقت » ، يستعمل على وجهين : أحدهما أنه لا يجوز الإخلال به في ذلك الوقت إلا إلى بدل فيه ؛ وهذا لا نعينه في الصلاة في الوقت الأول . والآخر أنه يقوم مقام غيره من الواجبات المضيقّة في وجه الوجوب ؛ وهذا هو الذي نعينه بقولنا : « إن الصلاة واجبة في أول الوقت » . وقد بينّا أنه لا بد للمخالف من أن يقوله . فإلزامنا عليه ، فهو لازم له أيضاً . وليس يلزمنا على هذا القول أن لا نجيز تأخير الصلاة عن أول الوقت لا إلى بدل . لأنه إذا كانت الصلاة في الوقت الثاني تسدّ مسدّ وقوعها في الوقت الأول في الفرض والمصلحة ، لم يجز أن يلزم في الوقت بدلها هو ، ٢٥

إذا تركها فيه صار إلى ما يجري مجراها . فإذا كان كذلك فأى فائدة في إلزام البدل؟^(١)

فأما القول بأن الفرض يتعين بايقاع [الفعل]^(٢) فإن أريد بذلك « أنه إذا فعّل الفعل يجب^(٣) أن يفعل مرة ثانية وجوبا معينا مضيّقا » ، فباطل . لأن فعلل المفعول غير ممكن . فإيجابه قبيح . وإن أريد : « أنه يلزم بالشروع فيه إتمامه » ، فهذه حالة النوافل عند أصحابنا . وقد تكلمنا على من قال : « إن الفعل نافلة في أول الوقت » . وإن أريد : « أنه إذا فعّل الفعل ، علمنا أنه قد تعيّن سقوط الفرض به » ، وأنه لا فرض بعده في ذلك الوقت إلى آخره » ، فذلك صحيح / وقد كنا نحكم قبل الفعل ايضا بأنه إن وُجد ، فهذه سبيله . ١/٧٠

- فأما القول « بأن المكلف إذا صلى في أول الوقت ، وأدرك آخره على صفة المكلفين ، كان ما يفعله واجبا » ، فإن أريد به : : أنه يبيّن لنا أنه قد كان ألزم الفعل في الأول ومنع من تأخيره عنه ، فذلك يؤدى إلى أنه حُظر عليه في الأول التأخير ؛ ولم يعرف في ذلك الوقت أنه قد منع من التأخير . وذلك تكليف ما لا يطاق . وإن أريد به : أنه يبيّن لنا أن ذلك الفعل قد أسقط عن المكلف أن يفعل في آخر الوقت مثله ، وأنه قائم مقام الفعل في آخر الوقت في المصلحة التي تحصل بعده ، فصحيح . وإن أراد الشيخ أبو الحسن بقوله : « إن المكلف إذا لم يدرك آخر الوقت على صفة المكلفين ، كان ما فعله في أول الوقت نافلة ، أنه يبين^(٤) لنا في آخر الوقت أنه ما كان قد ألزم المكلفُ الفعل في أوله » ، فليس بصحيح . لأنه يجب أن يعرف ذلك قبل أول الوقت . وإن أراد : أنه يبيّن لنا أن ما فعله لم يكن لطفًا في واجب ، وأنه لطف في نافلة ، فصحيح . وهو الذي ينصره . لأنه لو كان لطفًا في واجب يوقعه قبل حال موته ، لكان الله سبحانه قد ضيّق عليه الوجوب في أول الوقت . والدلالة على « أن الصلاة في أول الوقت مصلحة في طاعة نافلة » ،

(١) إلى هنا حذف س

(٢) زاده س

(٣) س ، وجب

(٤) س : يتبين

قبل خروج الوقت ، إذا كان المصلي يموت قبل خروج الوقت ، فهي أنها لو لم تكن كذلك لما حسن تكليفها لمن المعلوم أنه يموت قبل بخروج الوقت . لأن وجه وجوبها غير حاصل فيه . وهو كونها داعية إلى طاعة واجبة بعد الوقت ، إذ المكلف ليس يدرك هذا الوقت حيا . وفي إجماع الأمة على « أن من مات قبل [خروج] ^(١) الوقت لا يكون ما فعله من الصلاة في أول الوقت مباحا ، بل طاعة مأمور بها » ، دليل على ما قلناه . لأنها لا تكون طاعة إلا وهي مصلحة في طاعة قبل موته . وليس يجوز أن تكون تلك الطاعة / واجبة . لأنها لو كانت واجبة ، لضيق الله سبحانه وجوب الصلاة عليه . فثبت أنها مصلحة في طاعة مندوب إليها . فان قالوا : فيجب أن تكون صلاة هذا المكلف نافلة ! قيل : إن أردتم بكونها نافلة ما ذكرتم ، وأنه لو لم يفعلها حتى مات لم يستحق الذم ، فصحيح . وهو الذي نصرناه . وإن أردتم أنه لو بقى المصلي إلى بعد الوقت ، لم تكن صلاته لطفاً في واجب ، فلا .

فأما القول بأن العزم بدل من الصلاة في الوقت الأول ، فانه إن جعل هذا القائل « العزم جارياً مجرى الصلاة في أول الوقت من كل وجه » ، لزم أن يكون ما منه مسقطاً لفرض الصلاة . كما أن الصلاة في أول الوقت مسقطاً للفرض . إذ قد سدّ العزم مسدّ فعل الصلاة . وإن أريد « أن العزم يقوم مقام فعلها من وجه دون وجه ، نحو أن تكون الصلاة مصلحة في طاعة تليها وفي طاعة بعد خروج الوقت ، فيقوم العزم مقام فعلها في أول الوقت ، في حصول المصلحة التي تليها ، وتبقى المصلحة الأخرى بكون الصلاة في الوقت الثاني مصلحة فيها ومصلحة ^(٢) في الوقت الثالث ، هكذا في كل الأوقات ، إلى أن ينضيق الوقت » ، فلا يكون العزم قائماً مقام الصلاة في المصلحة التي [تكون] ^(٣) بعد الوقت . والذي يطله هو أنهم إذا توصّلوا إلى إثبات البديل ، فيجب أن يثبتوه على حد ثبوت المبدل . ومعلوم أن ظاهر الأمر اقتضى إيجاب الفعل في الأوقات من زوال الشمس إلى آخر الوقت على البديل . فكان الواجب أن

(١) زاده س

(٢) كذا س ؛ ق : مصلحة بهاء في مصلحة

(٣) زاده س

- يفعل المكلفُ الصلاةَ في وقت من هذه الأوقات ، أى وقت شاء . هكذا
 ظاهر الأمر . فيجب أن يكون بدل ذلك يلزم فعله في وقت غير معين من
 هذه الأوقات ، ولا يتعين في الأول ، كما لم يتعين المبدل . ويجب ، إذا فعلَ
 البديلَ في وقت من هذه الأوقات ، أن يسقط الفرض ، كالمبدل . وأيضا : فلو
 ١/٧١ لزم المكلفُ / أن يفعل الصلاةَ في أول الوقت أو العزم ، لكان قد أخذ عليه
 أن يتحفظ من السهو ، وأن يجب علينا أن نوقظه من نومه في هذا الوقت لأنه
 قد أخذ عليه في هذا الوقت فعلَ يمنع منه النومُ ، كما يلزم أن نوقظه عن نومه
 في آخر الوقت . وأيضا : فإن الأمر اقتضى لإيجاب الصلاة علينا في الأوقات
 كلها على البديل . ولا دليل يدل على إثبات بدل للصلاة . لأننا قد بينا حسن
 تكليفها من غير بدل . ولا يجوز إثبات ما لا دليل عليه . وبأكثر^(١) هذه الوجه
 ١٠ يبطل قول من قال : إن بدل الصلاة هو فعلٌ يفعله الله سبحانه ، يقوم مقام
 الصلاة كونها مصلحة في طاعة تختص [ب] الوقت^(٢) الثاني ، على ما ذكرناه في
 العزم . وتختص ذلك بوجه آخر : وهو أنه كان يجب أن لا يحسن تكليف
 الصلاة مَنْ يعلم الله أنه يحترم في الوقت ، لأنه يقوم فعلُ الله سبحانه مقام
 فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت . فلو كلفه [الله تعالى]^(٣) الصلاة ،
 ١٥ لكان إنما كلفه لجرد الثواب فقط .

وقد استدل أصحاب العزم على إثبات البديل ، فقالوا : الصلاة واجبة في
 أول الوقت . فلا يجوز كونها واجبة فيه مع جواز تأخيرها عنه ، إلا إلى بدل .
 ولا بدل إلا العزم ! والجواب : يقال لهم : أتعتون بوجوبها في الأول أنه محظور
 تأخيرها عنه ؟ فإن قالوا : « نعم » ، قيل لهم : من سلم لكم ذلك ؟ أو ليس
 الأمر دل على إيقاعها في الأول والثاني والثالث على البديل ؟ فكيف حُظر
 تأخيرها حتى يُطلب لجوازه فعلٌ بدل ؟ وعلى أن حُظر تأخيرها ، مع إباحة
 تأخيرها ، متناقض . ولم يصح ثبوته حتى يتبعه إثبات بدل . فإن قالوا : نعى
 بوجوبها في الأول أنها على صفة المصلحة الحاصلة بالصلاة في آخر الوقت !

(١) س : بكثير

(٢) في الاصول : الوقت

(٣) زاده س

- قيل لهم : ولم ، إذا كان كذلك ، لا يجوز تأخيرها إلا إلى بدل مع أنه يؤخرها إلى ما يساويها في وجه الوجوب ؟ ثم ^(١) يقال لهم : ولم زعمتم أنه لا بدل إلا العزم ؟ فان قالوا : لإجماع / الأمة على وجوبه على من أخر الصلاة عن الأول ! قيل : ٧١ / ب
- إجماع الأمة على ذلك كإجماعها على وجوبه قبل دخول الوقت . وليس يظهر أن الأمة فصلت بين الأمرين فأوجب ^(٢) بعد دخول الوقت فعل العزم ، ولم توجه قبل الوقت . وإنما حضرت قبل الوقت كراهة فعل الصلاة . وقد تقدم ذلك في الباب الأول . فما يؤمنهم أن يكون البدل هو الإخلال بالكراهة ويكون ذلك ساداً في هذا الوقت مسدداً الصلاة في المصلحة ؟ ويمكن أن يستدلوا على اثبات بدل فيقولوا ^(٣) : إن الصلاة لطف في واجب بعد خروج الوقت ، ولطف في واجب قبل خروج الوقت . أما كونها لطفاً بعد خروج الوقت ، فالدلالة عليه أنه قد أتيح له تأخيرها إلى آخر الوقت . فلو لم يكن إلا لطفاً في طاعة في الوقت ، لما أتيح تأخيرها عن وقت تلك الطاعة . فأما الدلالة على أنها لطف في واجب في الوقت أيضاً ، فهي أنها لو لم تكن لطفاً إلا في واجب بعد الوقت ، لما حسن تكليفها من المعلوم أنه يموت قبل خروج الوقت . ١٥
- وإذا كانت لطفاً في واجب قبل خروج الوقت ، لم يجز تأخيرها عن ذلك الوقت إلا إلى بدل . ولا بدل إلا العزم . لأن الأمة أجمعت على وجوبه دون وجوب غيره . والجواب : أنه يكفي في حسن تكليف الصلاة من المعلوم أنه يموت قبل خروج الوقت ، أن يكون فيها لطفاً في طاعة مندوب إليها ، بفعل عقيب فعل الصلاة ، أو أن يكون كل جزء من الصلاة لطفاً في مندوب . وإذا جاز ذلك ، لم يجب أن يكون لها بدل من حيث هي لطف في ندب . فان قيل : فلم كان قولكم أولى من قولنا ، مع جواز ورود التعبد عليهما جميعاً ؟ قيل : أنتم الذي يلزمكم الترجيح . لأنكم المستدلون . وأيضا : فان قولنا أولى من قولكم ، لأن التعبد بالصلاة في الوقت كله ورد مطلقاً من غير بدل . وإنما ثبت البدل للضرورة . فاذا / بينا إمكان قولنا وحسن ورود التعبد به ، ١ / ٧٢

(١) من هنا حذف س

(٢) ق : فأوجب

(٣) ق : فيقول

- لم يكن إلى البدل ضرورة . فان قيل : فيجب على ما قلتم أن يكون تقديم الصلاة في أول أوقاتها أولى . لأنها تكون مصلحة في مندوب إليه ، وفي واجب . والصلاة في آخر الوقت لا تكون مصلحة إلا في واجب فقط . والجواب : أنه لا يمتنع أن تكون الصلاة التي يستحب تأخيرها ، إذا فعلت في أول الوقت ، كانت^(١) لطفاً في مندوب إليه بلبها ، وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت . وإذا فعلت في آخر الوقت ، كانت لطفاً في طاعة واجبة ، وفي طاعات مندوب إليها بعد خروج الوقت أيضاً ، أكثر مما تكون الصلاة في أول الوقت لطفاً فيه من الطاعات المندوب إليها . فلذلك كان تأخير الصلاة أفضل^(٢) .

باب

- ١٠ في الامر المؤقت هل يقتضي الفعل فيما بعد الوقت إذا عصى المكلف في الوقت أم لا ؟

- اعلم أنه لا يقتضي الفعل فيما بعد الوقت ، أطاع المكلف في الوقت أم عصى فيه . ويحتاج فعله فيما بعد الوقت إلى دلالة أخرى^(٣) . لأن قول القائل لغيره : « افعل هذا الفعل في يوم الجمعة » ، لا يتناول ما عدا الجمعة . وما لم يتناوله الأمر ، لا يدل فيه على إثبات ولا نفي . ولهذا لم يدل الأمر على استدعاء الفعل قبل الوقت . ولو كان الأمر مقيداً بصفة ، لم يدل على وجوب ما لم يختص بها ، لما لم يتناول ما عدا تلك الصفة . ولذلك لو قال الإنسان لغيره : « اضرب من كان في الدار » ، لم يتناول من لم يكن فيها . ولو^(٤) أمرنا الله سبحانه أن نصدق بأيماننا ، ثم تعذر ذلك علينا ، لما علمنا بذلك الأمر وجوب الصدقة باليسرى ، لكن علمنا أن الصدقة باليمنى الغرض [منها]^(٥)

(١) ق : كان

(٢) الى هنا حذف س

(٣) س : اخرى ومن الناس من يقول إنه يقتضي الفعل في الوقت وفيما بعده ابتداء الدليل على القول الاول .

(٤) من هنا حذف س

(٥) زدناه للسياق

- ليصال النفع إلى الفقير فقط ، فانا نعلم وجوب الصدقة باليسرى لهذا الاعتبار^(١) .
 والوقت ، وإن لم يكن في مقدورنا ، ولا هو وجه يوقع الفعل عليه . فانه لا
 يتمتع أن يكون الفعل / فيه مصلحة دون غيره . ولهذا كانت الصلوات واجبة في
 أوقات مخصوصة ، وكان الصوم واجبا في شهر مخصوص ، ودفع الضرر عن
 النفس واجب في الوقت الذي يختص فيه الضرر دون غيره . وإذا صح مسا
 ذكرناه ، لم يجوز ورود النسخ على الأمر المفيد^(٢) للفعل الواحد الموقت . وإنما
 يرد على الأمر المفيد^(٣) ظاهره أفعالا كثيرة . فبدلنا النسخ على أنه ما أريد بعض
 تلك المرات . فان قيل : فاذا دلّ الدليل على أن من عصى في الوقت يلزمه
 مثله ، أكان يكون ذلك قضاء ؟ قيل : نعم ، إذا اختص بشروط القضاء .
 وهي أشياء : ﴿ منها ﴾ أن يكون مثل المقضى ، ولهذا لم تكن الصلاة قضاء للصوم .
 ﴿ ومنها ﴾ أن يكون المقضى متعبدا [به]^(٤) في وقت مخصوص ، إما على الوجوب
 أو على الندب . ولهذا لو لم نتعبد بالفعل ، ثم أمرنا بمثله ، لم يكن قضاء .
 ﴿ ومنها ﴾ أن يكون سبب القضاء غير سبب المقضى . ولهذا لو لم يقض الإنسان
 يوما فات من شهر رمضان ، ثم قضاؤه بعد ذلك ، لم يكن ذلك قضاء للقضاء^(٥) .
 لأن سببها غير مختلف . ﴿ ومنها ﴾ أن يرد التعبد بالقضاء . لأنه لو لم يتعبد
 به لم يسّم ، إذا فعل ، قضاء . والله أعلم .

باب

في الأمر المطلق إذا لم يفعل المكلف مأموره في أول أوقات الإمكان
 هل يقتضى فعله فيما بعد أم يحتاج إلى دليل ؟

٢. أما القائلون بنفى الفور ، فانهم يقولون : إن الأمر يقتضى الفعل فيما بعد ،

(١) إلى هنا حذف س

(٢) كذا س ؛ ق : المقيد

(٣) كذا س ؛ ق : المقيد

(٤) زاده س

(٥) س : قضاء للقضاء ؛ ق : قضاء لأن

ولا يحتاج المكلف إلى دليل . وأما القائلون بالفور ، فيختلفون : ^(١) فمنهم من قال : إنه يقتضى الفعل فيما بعد ؛ ومنهم من قال : لا يقتضيه ، بل يحتاج المكلف إلى دليل . وهو مذهب أبي عبد الله . وحكاة عن الشيخ أبي الحسن . ولم يفصل الوقت من غيره . ويقول قاضى القضاة بذلك ، لو ثبت القول بالفور .

١/٧٣

- واحتج الأولون / بأن قالوا : قول ^(٢) القائل لغيره : « افعل » ، معناه : « افعل في الثاني ، فإن عصيت ففى الثالث ، ، فإن عصيت ففى الرابع ، هكذا أبدا » . فإن قال قائل : ولم زعموا أن الأمر ينزل هذه المنزلة ؟ قيل : لأن ظاهر قوله « افعل » لا يتخصص بالوقت الثاني ، دون الثالث والرابع . وإنما قالوا : إنه يجب فعله ^(٣) في الثاني ، لأنه لو لم يجب فيه ، انتقض الوجوب المستفاد بالأمر . فاجتمع في الأمر شيان : أحدهما الوجوب المقتضى للفور ، والثاني نفى تخصيص الأمر بالأوقات [المقتضى لشياع الفعل في الأوقات] ^(٤) ، فوجب الفور مع نفى تخصيص الأمر بالأوقات [وشياع الفعل فيها] ^(٥) . ولا يمكن ذلك إلا إذا عصى المكلف في الوقت الأول . فصح أن مطلق الأمر ، من حيث اجتمع فيه ما يدل على ما ذكرناه ، يجرى مجرى قول القائل : « افعل في الأول ، فإن عصيت فافعل في الثاني » . فإن ^(٦) قالوا : الأمر ، وإن لم يختص بوقت معين ، فإن الوجوب المستفاد من الأمر لما دل على الفور ، جعل الأمر مختصا بالوقت الأول ! قيل لهم : إنما جعله مختصا بالأول ما لم تقع المعصية . فإذا وقع ^(٧) ، بقى مطلق الأمر . فإن قالوا : قد ثبت أن مطلق الأمر يقتضى وجوب الفعل في الثاني ، فجرى مجرى أن يكون الأمر مقيدا بالثاني ! قيل : الفرق بينهما أنه إذا كان مقيدا بالثاني لم يكن غير مختص بالأوقات .
- بل يكون مختصا بالوقت الثاني . فلا ينزل منزلة قول القائل : « افعل في الثاني ،

(١) س : فيختلفون

(٢) س : بأن قول

(٣) س : الفعل

(٤) زاده س

(٥) زاده س

(٦) من هنا حذف س

(٧) كذا ، لعله : وقت

فان عصيتَ فافعلْ في الثالث . لأنه يتناول فعلا واحدا . وليس كذلك إذا كان الأمر مطلقا^(١).

واحتج أبو عبد الله فقال : قد ثبت أن مطلق الأمر يفيد إيقاع الفعل في الثاني . فلم يتناول إيقاعه في الثالث . لأنه يتناول فعلا واحدا . والفعل المختص بالثاني ، غير المختص بالثالث . لأن أفعال العباد لا يجوز عليها التقديم والتأخير ! والجواب : أنه إن ثبت أن أفعال العباد ، هذه / سيلها ، فان الأمر بـ ٧٣/ب لم يتناول تلك الأعيان . وإنما يتناول ما له صورة يميزها المكلف . فاذا أمرنا الله سبحانه بالحج ، فانما أمرنا بأفعال لها صفة مخصوصة ، سواء كانت واقعة في هذا الوقت ، أو في هذا الوقت . وإذا كان كذلك ، وكان الأمر لا يتخصص بالأوقات ، علمنا أنه يتناول ما اختص بتلك^(٢) الصورة من الأفعال المختصة بتلك الأوقات . فاذا بان أن الوجوب يفيد التعجيل ، بان أنه قد اختص بالأمر ما يقتضى التعجيل ، وما يقتضى التأخير . ولا يمكن الجمع بينهما إلا على شرط المعصية .

باب

في الأمر هل يدخل تحت الامر أم لا ؟

١٥

اعلم ان هذا^(٣) الباب يتضمن مسائل :

﴿ومنها﴾ أن يقال : هل يمكن أن يأمر الإنسان نفسه في المعنى أم لا ؟ وليس في إمكان ذلك شبهة ، لأنه يمكن الإنسان أن يقول لنفسه : « افعل » ، ويريد منها الفعل .

﴿ومنها﴾ أن يقال : هل يكون هذا القول مسمى بأنه أمر على الحقيقة أم لا ؟ والجواب أنه^(٤) لا يكون أمرا على الحقيقة . لأن من شرط كونه أمرا ،

(١) الى هنا حذف س

(٢) في الاصول : تلك

(٣) من هنا حذف س

(٤) الى هنا حذف س

الرتبة وما يجري مجراها . وذلك لا يتأتى إلا بين ذاتين ، لتكون إحداها مستعلية ومرتببة على الأخرى .

﴿ومنها﴾^(١) أن يقال : هل يحسن أن يأمر الإنسان نفسه أم لا ؟ والجواب أنه لا يحسن ذلك . لأن الفائدة بالأمر أن يكون دليلا على حال المأمور به ، أو يؤكد الدلالة ، أو يدل على إرادة فاعله الفعل . ويكون ممن يقترب إليه . بالمصير إلى إرادته ، فيدعو علمُ المأمور بإرادته إلى أن يوقع مرادها . وهذه الأمور متفية في أمر الانسان نفسه . لأن الانسان يعلم إرادته . وكون المأمور به طاعة قبل أمره ، من غير أن يراد علما من جهة الأمر . إذ كان إنما يأمر لتقدم علمه بما له في الفعل المأمور به من الغرض .

- ﴿ومنها﴾ أن يقال : هل إذا خاطب الإنسان غيره بالأمر ، يكون داخلا في جملة المأمورين ؟ وهذه المسألة ، وإن دخلت في مسائل / العموم ، فذكرها هاهنا يجوز لتعلقها بهذه المسائل . والجواب : أنه إن^(٢) كان المخاطب ناقلا للأمر . من غيره ، نظر في خطابه . فإن كان يتناوله ، دخل فيهم . والا لم يدخل فيهم . مثال الأول أن يقول الإنسان لجماعة : « إن فلانا يأمرنا بكذا وكذا » . ومثال الثاني أن يقول : « إن فلانا يأمركم بكذا وكذا » . وإن نقل كلامهم غيره^(٣) ، ولم يذكر عن نفسه شيئا ، نحو قوله سبحانه^(٤) : « يُوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين... » فإن هذا يتناول الكل . لأن الخطاب من الله سبحانه يرد إلى كل مكلف ، إلا من استثناه الدليل . وإن^(٥) كان المخاطب بالأمر هو الأمر ، فإنه لا يدخل تحت الأمر ، لما بيناه أنه لا فائدة فيه . وذلك نحو أن يقول : « افعلوا كذا وكذا » . فإن قيل : فهل يدخل المخبر تحت الخبر ؟ قيل : إن أردت أنه يدخل في أن يكون مخبرا لنفسه ، فلا . لأنه لا فائدة في أن يخبر نفسه . إذ ليس يخفى عليه حال المخبر عنه ، فيستدل عليه بخبره . وإن أردت أنه يدخل في أنه يكون مخبرا عن نفسه ، فذلك جائز .

(١) من هنا حذف من

(٢) إلى هنا حذف من

(٣) من : نقل أمر الله

(٤) القرآن ١١/٤

(٥) من هنا حذف من

لأن الإنسان له غرض في أن ينجز عن حال نفسه ، كما أن له غرضا في أن ينجز عن غيره^(١).

بَاب

في كيفية إيجاب الأمر لفروض الكفايات

- اعلم أن الأمر بالفعل إذا تناول جماعة على الجمع ، فذلك من «فروض الأعيان» . والكلام في ذلك من^(٢) «باب العموم» . وقد يكون فعل بعضهم شرطا في فعل بعض ، كصلاة الجمعة ؛ وقد لا يكون فعل بعضهم شرطا في فعل بعض . وإذا تساؤل جماعتهم لا على الجمع ، فذلك من «فروض الكفايات» . نحو أن يكون الغرض بتلك العبادة يحصل بفعل البعض ، كالجهاد الذي الغرض به حراسة المسلمين ، وإذلال العدو ، وقهره . فتنى حصل ذلك بالبعض ، لم يلزم الباقي . والفرض في ذلك موقوف على غالب الظن . فان غلب على ظن الجماعة أن غيرها يقوم بذلك ، سقط / عنها ؛ وحدّ الواجب ٧٤/ب لا يحصل في فعلها . وإن غلب على ظنها أن غيرها لا يقوم به ، وجب عليها ؛ وحدّ الواجب حاصل في فعلها . وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرها لا يقوم به ، وجب على كل واحدة منها القيام به ؛ وكان حدّ الواجب قائما ١٥ في فعل كل واحدة منها . وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرها يقوم به ، سقط الفرض عن كل واحدة منها ، وإن أدّى إلى أن لا يقوم به أحد ، ولم يكن [حدّ] الواجب حاصلًا في فعل كل واحدة منها . فبان بما ذكرنا أن ما تقدم من حدّ الواجب ليس ينتقص بشيء من هذه الأقسام .

(١) إلى هنا حلف س

(٢) س : ف

بَابُ

في الامر الوارد بالشئ على شرط زوال المنع

- ذهب شيخنا رحمه الله^(١) إلى أن الله عز وجل لم يعن بالأمر مَنْ يعلم أنه يُمنَع من الفعل . وقال قوم : إذا أمر الله قوماً بالفعل ، وعلم أن فيهم مَنْ يمنع منه ، فإنه قد عناه بالأمر بشرط زوال المنع . ولم يختلفوا في جواز أمر الواحد منا غيره بالفعل ، بشرط قدرته على الفعل وانتفاء المنع منه . وقال قاضي القضاة : لم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يُفرد الله سبحانه المكلف الواحد بالأمر بالفعل ، وهو يعلم أنه يُمنَع منه . قال : ولم يختلفوا في أنه لا يجوز أن يأمر مَنْ يعلم أنه يموت ، أو يعجز ، أو لا يكون المأمور به مصلحة بشرط أن يبقى ويقدر ، ويكون الفعل مصلحة .

١٠

- دليلنا هو أن معنى قولنا : « إن الله سبحانه قد أمر بالفعل بشرط زوال المنع » ، هو أنه قال لنا : « افعلو » وأراد منا ؛ أو كان لنا فيه غرض مع فقد المنع ، ولم يُرده مع وجوده . لأنه لو أراد في الحالين^(٢) ، لكان قد كلف إيقاع الفعل مع وجود المنع ، ولما كان قد أراد بشرط زوال المنع . فاذا علم الله سبحانه أن المنع يحصل لا محالة ، فقد علم الحالة التي لا غرض له في إيقاع الفعل فيها . فلم يجوز أن يريد فيها . يبين ذلك أن الواحد منا لو أراد دخول زيد الدار / [إن]^(٣) دخلها عمرو ، ولم يرد دخوله فيها إن لم يدخلها عمرو ؛ ثم علم بخبر نبي أن عمرا لا يدخلها . فان هذا العلم يصرفه عن إرادة دخول زيد إليها . وإنما يريد دخوله إليها لو دخلها عمرو . وهذه إرادة مقدرة غير حاصلة . وأيضا : فلو أراد الله سبحانه الفعل بشرط زوال المنع ، لكان قد أراد من المكلف إيقاعه إن لم يحصل المنع . والمفهوم ، من هذه اللفظة ، الشك . ألا ترى أن مَنْ علم بالمشاهدة أن الشمس قد طلعت ، لا يقول :

٢٠

(١) س : رضى الله عنهم . [وكرر كثيرا ، ولم يخصه بالصحابة]

(٢) س : الحالين

(٣) زاده س

« إن كانت الشمس قد طلعت ، دخلتُ الدار ؟ » وإنما يحسن أن يقول ذلك ، إذا كان شاكا في طلوعها . والبارئ سبحانه عالم بأن المنع سيوجد . فلم يجوز أن يريد الفعل إن لم يحصل المنع . وهذا الذي ذكرناه يمنع من تكليف الله سبحانه من يعلم أنه يتعذر عليه الفعل بجميع ضروب التعذر^(١) .
وحجة^(٢) المخالف أشياء :

﴿ منها ﴾ أن يقول : قد أجمعنا على أن الله عز وجل قد كلف المعلوم^(٣) والعاجز بشرط أن يقدر في حال الحاجة إلى القدرة . والجواب : أننا نقول : إن الله سبحانه كلف بشرط أن يقدر . ومعنى ذلك أن حكمنا ، بأن الله تعالى قد كلف الفعل ، مشروط بأن يكون ممن يقدر في وقت الحاجة . فالشرط داخل على حكمنا ، لا على تكليف الله سبحانه . ويشبه أن يكون المخالف هذا يعني بقوله : « إن الله سبحانه يكلف بشرط زوال المنع » . فان عني ذلك ، فلا حاجة^(٤) فيه . وجواب آخر : وهو أن الذي ذكره ، ليس يشبه موضع الخلاف . وذلك أن كلامنا في أن يأمر الله تعالى بشرط يعلم أنه لا يوجد ، فأوردوا أن يأمر الله تعالى بشرط يعلم وجوده . على أننا نقول : إن الله يأمر المعلوم بشرط أن يوجد . ونعني به أن الأمر الذي صدر من الله تعالى أمر له عند وجوده ، أو إذا وجد . هذا ليس بمحال . فيبطل ما قالوا .

﴿ منها ﴾ أن يقول : إن الله سبحانه قد كلف الكافر بالصلاة بشرط أن يؤمن ، مع أنه / عليم بأنه لا يؤمن . ولهذا يعاقبه على ترك الصلاة كما يعاقبه على الكفر . والجواب : أننا نقول : كلف الإيمان والصلاة جميعا ، ولم يكلفه فعل الصلاة مضامة للكفر . فلم يدخل الشرط في التكليف ، وإنما دخل الشرط في فعله . لأنه قيل له : « افعلها » . فإذا لم يفعلها ، فقد أخل بمصلحتين ، فاستحق العقاب على الإخلال بها .

﴿ ومنها ﴾ قياسهم تكليف الله سبحانه الفعل بشرط زوال المنع ، على تكليف

(١) كذا س ؛ ق : المندر

(٢) من هنا حذف س

(٣) المعلوم والمعلوم هو الفقير المحتاج

(٤) كذا ، لعله : محاجة

- الواحد منا غيره بشرط زوال المنع . وهو قياس بغير علة . والفرق بينهما أن الواحد منا غير عالم بأن للمكلف حالة منعه لا غرض له في إيقاع الفعل فيها . والبارئ عز وجل عالم بذلك . يبين ما ذكرناه أنه يجوز أن يكلف الواحد منا غيره بشرط أن يبقى ، وأن يكون الفعل مصلحة . ولا يجوز ذلك من الله سبحانه . ﴿ومنها﴾ قولهم لو رفع منعه التكليف ، لكان من منعه غيره من الصلاة . فقد أحسن إليه . لأنه قد أسقط عنه كلفة من غير توجه ذم إليه . الجواب : يقال لم : أليس عندكم أنه لا يلزمه الفعل مضافا للمنعه ، وأنه يسقط الفعل عنه من غير لوم ؟ فالسؤال يلزمكم ، كما يلزمنا . وعلى أنه لا يكون محسنا إليه بالمنع مما يستحق به الثواب الجزيل .
- ﴿ومنها﴾ قولهم لو أسقط المنع التكليف على كل حال ، لما علم الواحد منا أنه مكلف للصلاة قبل تشاغله بها . وذلك يسقط عنه وجوب أخذ الأبهة لها . الجواب : يقال لم : هذا يلزمكم أيضا . لأن عندكم أن مع المنع لا تلزم الصلاة . ولا أريدت من المكلف في تلك الحال ؛ وإنما أريدت منه بشرط زوال المنع ، وهو لا يعلم أن المنع يزول . فإذا لا يعلم الوجوب . فان لزمنا سقوط أخذ الأبهة ، فقد لزمكم . وقد قال أصحابنا : إنما يجب أخذ الأبهة للصلاة لثبوت ١٥ أمانة بقائه سالما إلى وقتها . فوجب عليه لهذه الأمانة / التحرز من ترك ما لا يأمن وجوبه^(١) . ١/٧٦

باب

في الامر المقيّد بشرط هل يعلم أن الحكم فيما عدا الشرط
بمخلاف الشرط أم لا ؟

٢٠

اعلم أن حكم الأمر وغيره إذا علّق بشرط ، فإن الشرط يدل على أن الحكم لا يثبت فيما عداه على كل حال . ولا يمنع الشرط من قيام الدلالة على شرط آخر يقوم مقامه . ومتى فقدنا دلالة تدل على شرط ثان ، قضينا بأنه

في الأمر الملقيد بشرط هل يعلم أن الحكم فيما عدا الشرط بخلاف الشرط أم لا ؟ ١٥٣

لا شرط إلا الأول . فتعلم أنه إذا انتفى الشرط ، انتفى الحكم على كل حال . وإن دل دليل على شرط آخر ، علمنا انتفاء الحكم إذا^(١) انتفى الشرطان . وإن علمنا ثبوت الحكم مع انتفاء الشرط على كل حال ، علمنا أن ذلك ليس بشرط ، وأنه قد يجوز به . وقال قاضي القضاة : إن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على أن ما عداه بخلافه ، وأنه يجوز أن يقوم شرط [آخر]^(٢) مقام ذلك الشرط . وحكاها عن أبي عبدالله . وحكى عن الشيخ أبي الحسن أنه يدل على أن ما عداه بخلافه . ومنع لذلك من الحكم بالشاهد واليمين . لأن الله سبحانه شرط في الحكم الشاهد الثاني^(٣) . لأنه قصر الحكم على الشاهدين . فلو لم يكن الثاني شرطا ، لم يكن لذكره معنى . قال : وإذا كان شرطا ، لم يجوز الحكم مع فقده . ١٠

والدليل على أن الشرط يمنع من ثبوت الحكم مع عدمه على كل حال ، أن قول القائل لغيره : « ادخل الدار إن دخلها عمرو » ، معناه أن الشرط في دخولك هو دخول عمرو . لأن لفظة « إن » موضوعة للشرط . ولو قال له « شرط دخولك الدار دخول عمرو » ، علمنا أنه لم يوجب عليه دخول الدار مع فقد دخول عمرو على كل حال . فكذلك في مسئلتنا . يبين ما قلناه أن الشرط هو الذي يقف عليه الحكم ، وعلى ما يقوم مقامه . فلو ثبت^(٤) الحكم مع عدمه على كل حال ، لكان كل شيء شرطا في كل شيء ، حتى يكون دخول زيد الدار شرطا في كون السماء فوق الأرض ، وإن وجد ذلك مع عدم الدخول . ويدل على أن المعقول من الشرط ما ذكرناه ، / ما روى أن يعلى بن منيّة سأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فقال : « ما بالنا نقصر^(٥) وقد أمنا ؟ » فقال : عجبتم مما عجبتم منه ، فسألت رسول الله صلى الله عليه ، فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم ، فاقبلوا صدقته » . فلو لم يحقل من الشرط نفى الحكم عما عداه ، لم يكن لتعجبهما معنى . وأجاب

(١) كذا س ؛ ق : إذ

(٢) زاده س

(٣) راجع القرآن ٢/ ٢٨٢

(٤) كذا س ؛ ق : يثبت

(٥) راجع القرآن ٤/ ١٠٠

- عن ذلك قاضي القضاة ، فقال : لا يمتنع أن يكونا^(١) إنما تعجبا من ذلك لأنهما عقلا من الآيات الواردة في وجوب الصلاة وجوب الإتمام ، وأن حال الخوف مستثناة من ذلك ، والباقي ثابت على أصله في الإتمام ، فلذلك تعجبا من ثبوت القصر مع الأمن . ولقائل أن يقول : الآيات لا تنطق^(٢) بالإتمام ، ولا كان الأصل في الصلاة الإتمام فنُتم ما ذكر ؛ بل المروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : « كانت صلاة السفر والحضر ركعتين ، فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر^(٣) » . وإذا كان كذلك ، لم يكن لتعجب عمر ، ويعلى [بن منية] سبب^(٤) إلا الشرط ، وبطل^(٥) القول بأن الأصل كان الإتمام . فان قيل : لو مَنع الشرط من ثبوت الحكم مع عدمه ، لما ثبت القصرُ مع عدم الخوف ! قيل : إن ظاهر الشرط يمتنع من ذلك . وليس يمتنع أن تدل ١٠ دلالة على خلاف الظاهر ، كما تدل دلالة على خلاف ظاهر العموم . ولا يمتنع أن يكون الشرط قد ورد ليوكد حال المشروط . ولأن السبب في نزول إباحة القصر هو حال الخوف . فشرط ، لأن الحال اقتضته .

- فان^(٦) قيل : ليس يمتنع أن تكون الفائدة في ورود الشرط تأكيد حال المشروط . بأن يكون الحكم لو ورد مطلقا ، لظن المكلف أن المشروط لم يرد . فيشترط لإزالة هذا الظن ، لا لأن الحكم لا يثبت مع فقدته . نحو أن يقول الله تعالى : « ضحوا بالشاة ، إن كانت عوراء » . لأنه لو قال : « ضحوا بالشاة » ، لجاز أن يتوهم متوهم أنه لم يرد العوراء ! قيل : إنا لم نقل : إن الشرط يمتنع من ثبوت الحكم مع فقدته ، لأنه لا فائدة فيه إلا ذلك ، / ١/٧٧ فيبطل قولنا بإيراد فائدة سواء . وإنما قلنا ذلك من جهة أن لفظة « إن » وُضعت موضع قولنا : الشرط في هذا الحكم كذا وكذا . وهذا اللفظ يفيد ما ذكرناه . لأن معنى شرط الحكم أن يقف عليه على ما يقوم مقامه . وعلى أن العادة

(١) س : يكون

(٢) كذا س ؛ ق : تتعلق

(٣) س : الخطر

(٤) كذا س ؛ ق : يعلى سببا

(٥) س : ليطلان

(٦) من هنا حلف س

في الأمر المقيد بشرط هل يعلم أن الحكم فيها عدا الشرط بخلاف الشرط أم لا ؟ ١٥٥

جرت أن يقول الإنسان لغيره : « ضَحَّ بالشاة ، وإن كانت ^(١) عوراء » . ولا يقول : « ... إن كانت عوراء » . وإذا قال : « ... وإن كانت عوراء » ، فهم من ذلك عطفها على الصحيحة . كأنه أضر جواز الأضحية بالصحيحة ، ثم عطف عليها العوراء .

• إن قيل : لو مَنع الشرط من ثبوت الحكم مع فقدته ، لكان قول الله سبحانه ^(٢) « ... ولا تُكْرِهوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا... » يدل على أنه حظر الإكراه على البغاء إذا لم يردن التحصن . قيل : ليس كذلك . لأنه إنما شرط إرادة التحصن ، لأن الإكراه على البغاء لا يحصل إلا وهن مريدات للتحصن . فلهذا شرط ، لا لأن الحكم لا يثبت إلا مع إرادة التحصن . وإنما قلنا : إن الشرط لا يمنع من قيام دلالة على ثبوت شرط آخر . لأن قول القائل

لغيره : أعط زيدا درهما ، إن دخل الدار ، ليس يتعرض لشرط آخر بنفي ولا إثبات . ألا ترى أنه ليس فيه ذكر له ؟ فلم يمنع منه ولم يوجب . إن قيل : قوله : « إن دخل الدار » ، معناه : الشرط في عطيتك دخوله الدار . وهذا يقتضي أن كمال الشرط هو دخول الدار . لأن لام الجنس تقتضي الشمول !

١٥ قيل : بل قوله : « إن دخل الدار » يفيد أن دخوله الدار شرط . وذلك لا يمنع من ثبوت شرط آخر . وليس له أن يقدر ذلك بزيادة ألف ولام . لأن ذلك زيادة لا دليل عليها . إن قيل : أَلَسْتُ قد قلتُ : إن قوله : « أعط زيدا درهما إن دخل الدار » يمنع من العطية مع فقد الدخول ؟ أفليس ، إذا حصل شرط آخر ، فقد أعطاه مع عدم الدخول ؟ فهلا قلتُ : « إن ظاهر الشرط يمنع من

٢٠ ثبوت شرط آخر ؟ » وأنه « لا يجوز إثباته إلا لدليل » ، / يدل عليه خلاف ٧٧/ ب ظاهر الشرط الأول ؟ قيل : إنا نقول : إن قوله : « أعطه إن دخل الدار » يفيد أن العطية مع فقد هذا الدخول على كل حال غير مباحة . بل لا بد من حالة من الحالات تكون فيها العطية غير مباحة إذا فقد الدخول . وليس يدخل تحت ذلك إذا قام شرط آخر مقام هذا الشرط . لأنه إذا قام مقامه شرط ، لم تجز العطية إلا مع كل واحد منهما . فلا تكون العطية مباحة مع فقد الشرط

٢٥

(١) ق : كان

(٢) القرآن ٢٤/ ٢٣

الأول على كل حال^(١). وقلنا : إن الشرط لا يمنع ظاهره من ثبوت شرط آخر ، لأنه ليس فيه ذكر لنفي شرط آخر ، ولا لإثباته فلا تناقض بينهما .
وأما الدلالة على أنه إذا لم تدل دلالة على شرط ثان لم تثبته^(٢) ، فهي أنه لو كان للحكم شرط آخر ، لدل الله سبحانه عليه . فإذا لم يدل عليه ، علمنا نفيه ، كما نقول في صلاة سادسة .
وأما قول^(٣) الشيخ أبي الحسن : « إن الشاهد الثاني شرط في الحكم » ، فإن أراد به أنه ذكر بلفظ الشرط ، فعلوم أنه ليس في الآية لفظ شرط . وإن أراد أن الحكم لا يجوز مع فقدته على كل حال ، فذلك صحيح . وإن أراد أنه لا يجوز في حال ويجوز في حال ، فهكذا يقول من يذهب إلى « الشاهد واليمين » ، فإنه لا يجوز الحكم بالشاهد الواحد ، ويجوز الحكم بالشاهد واليمين ، كما يجوز^(٤) برجل وامرأتين^(٥) . وإن منع من الحكم بالشاهد واليمين ، لأنه « زيادة على النص ، والزيادة على النص نسخ ، فلم يجز نسخ القرآن بنجر الواحد^(٦) » ، فذلك كلام في الزيادة على النص ، وسيأتي في موضعه ، [إن شاء الله]^(٧) .

باب

في الامر إذا قيد بغاية وحد

اعلم أن الحكم إذا عُلّق بغايه وحد ، منع ظاهرهما من ثبوت الحكم بعدهما . لأن قوله سبحانه^(٨) : « ... ثم أتمموا الصيام إلى الليل... » يجرى مجرى

-
- (١) إلى هنا حذف س
 - (٢) كذا س ؛ ق : فإن لم يثبت
 - (٣) كذا س ؛ ق : القول
 - (٤) راجع القرآن ٢/ ٢٨٢
 - (٥) ق : امرأتان
 - (٦) س : بأخبار الأحاد
 - (٧) زاده س
 - (٨) القرآن ٢/ ١٨٧

أن يقول : صوموا صوما غايته ونهايته وآخره وطرفه الليل . لأن « إلى » موضوع للغاية والحد . / ولو قال ذلك ، لمنع من وجوب الصوم بعد مجيء الليل . لأنه لو وجب أن يصوم بعد ذلك ، خرج الليل من أن يكون آخر للصوم ، ودخل في أن يكون وسطا للصوم . ولا^(١) يمنع مع ذلك أن تدل دلالة على خلاف ظاهر الغاية ، فتوجب علينا صيام قطعة من الليل ، وتدل على أنه إنما مُتَمَتَّى أولُ النهار طرفا للصوم مجازا ، من حيث كان قريبا من آخره^(٢) . فأما قاضي القضاة ، فانه قال : إن الغاية تدل على أن [ما]^(٣) بعدها بخلافها . قال : لأن الفائدة في ضرب الغاية زوال الحكم بعدها . وهذا دعوى ، لا فرق بينه وبين قول القائل : « الفائدة في ذكر الصفة انتفاء الحكم مع انتفائها » . فأما^(٤) نحن فقد بينا أن لفظة الغاية تفيد ما ذكرناه ، لا الفائدة .

باب

في الامر إذا قيد بعدد ، كيف القول فيه ؟

اعلم^(٥) ان من الناس من قال : إن الحكم إذا عُلِّقَ بعدد ، دل على أن ما عداه بخلافه . ومنهم من قال : لا يدل على ذلك كتعليق الحد بالثمانين^(٦) . ونحن نقول : إنه ينبغي أن ينظر : هل يدل تعليق الحكم بالعدد على حكم ما زاد عليه ، أم لا ؟ وهل يدل على حكم ما نقص منه أم لا ؟ فنقول : إنه لا يدل على نفي الحكم عما زاد على العدد . لأنه يجوز أن يكون في تعليقه بذلك العدد فائدة سوى نفيه عن الزيادة ، على ما سنذكره في دليل الخطاب . وقد يدل على ثبوت الحكم في الزيادة من جهة الأولى . فان قول النبي

(١) من هنا حذف س

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) زاده س

(٤) من هنا حذف س

(٥) ذكر س جميع هذا الباب ملخصا بمعناه ، دون لفظة

(٦) راجع القرآن ٤/ ٢٤

- صلى الله عليه : « إذا بلغ الماء قلتين ، لم يحمل خبثا » ، نعلم منه أن ما زاد عليها أولى بأن لا يحمل الخبث . لأن القلتين موجودتان في الثلاث وزيادة . ولو حظر الله علينا جلد الزاني مائة ، لكان حظر ما زاد على المائة أولى . لأن المائة موجودة في المائتين وزيادة . فأما إذا أباحنا جلد الزاني مائة^(١) ، أو أوجبنا علينا ، فإنه لا يدل على حكم ما زاد على ذلك . لأنه ليس في اللفظ ذكر للزيادة ، ولا يقتضيه / من جهة الأولى والفائدة .

٧٨ / ب

- فأما تعليق الحكم بالعدد ، هل يدل على حكم ما نقص منه ؟ فإنه ينظر فيه . فإن كان الحكم لإيجابا ، فإنه يدل على وجوب ما نقص عنه . لأنه داخل تحته . ويمنع من الاقتصار على ما دونه . لأن الأمر قد أوجب استكمال العدد . نحو أن يوجب الله سبحانه^(٢) علينا جلد الزاني مائة . فنعلم وجوب جلد خمسين ، وحظر الاقتصار على ذلك . وإن كان الحكم المعلق على العدد لإباحه ، فإنه يدل على إباحه ما دونه مما دخل تحته . ولا يدل على إباحه ما دونه مما لم يدخل تحته . مثال الأول : يبيحنا جلد الزاني مائة . فنعلم إباحه جلده خمسين ، وإن علمنا أن الإباحه غير مقصورة على الخمسين لأن الخمسين داخله تحت المائة . وإذا أباحنا استعمال القلتين إذا وقعت فيها^(٣) نجاسة ، علمنا إباحه استعمال قلة منها^(٤) . ومثال الثاني أن يبيحنا استعمال القلتين . فلا يدل ذلك على استعمال قلة واحدة ، وقعت فيها نجاسة ، ليست من جملة القلتين . وكذلك إذا أباحنا الحكم بشهادة شاهدين ، فإنه لا يدل على الحكم بشهادة شاهد واحد .

- فأما تعليق الحظر بالعدد ، فإنه لا يدل على حكم ما دونه إلا من جهة الأولى . فإن الله سبحانه لو حظر علينا استعمال قلتين وقعت فيهما نجاسة ، لكان حظر قلة واحدة وقعت فيها نجاسة أولى . ولو حظر علينا جلد الزاني مائة ، لم يدل على حظر ما دونه ، ولا على إباحته ؛ بل ذلك موقوف على الدليل ،

(١) راجع القرآن ٢/٢٤

(٢) راجع القرآن ٢/٢٤

(٣) كذا في الاصل

(٤) كذا في الاصل

لما سذكروه في دليل الخطاب . فبان أن تعليق الحكم على العدد لا يدل على نفى ما زاد عليه ، أو^(١) نقص عنه ؛ ولا على إثبات ما زاد عليه أو نقص ، إلا باعتبار زائد .

واحتج المخالف بأن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور ، لم يكن لذكر العدد فائدة ! والجواب عن ذلك ما سذكروه في دليل الخطاب . وقالوا :

١ / قد عقل النبي صلى الله عليه من قول الله سبحانه^(٢) : «... إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ...» ، أن ما زاد على السبعين بخلاف السبعين ، فقال صلى الله عليه : «لأزيدن على السبعين» . وعقلت الأمة من جعل الجلد ثمانين حظرا ما زاد عليه ! والجواب أن النبي صلى الله عليه إنما علم ذلك بالبقاء على حكم الأصل . لأن الأصل جواز العفو . فلما علّق الله سبحانه المنع من ذلك على السبعين ، بقي ما زاد على السبعين على حكم الأصل . والأصل أيضا حظر الجلد . فلما أوجب الله سبحانه^(٣) جلد القاذف ثمانين ، بقي ما زاد عليه على حكم الأصل . فلهذا حظرت الأمة ما زاد على الثمانين .

باب

في الأمر المقيد بالاسم

١٥

ذهب الجمهور إلى [أن]^(٤) الإيجاب والأخبار المقيّدة بالاسم لا تدل على حكم ما عداها . نحو قول القائل : «زيد في الدار» لا يدل على أن عمرا في الدار ، ولا على أنه ليس في الدار . وكذلك إذا أمر بشيء ، فانه لا يدل على أن غيره ليس بواجب . وقال بعضهم : إن تعليق الحكم بالاسم^(٥) يدل على أن ما عداه بخلافه .

٢٠

(١) ق : لو

(٢) القرآن ٨٠/٩

(٣) راجع القرآن ٤/٢٤

(٤) زاده س

(٥) كذا س ؛ ق : على الاسم

ودليلنا : أن قول القائل : « زيد آكل » ، لا يفهم منه أن عمرا ليس
 بأكل . وأيضا : لو دل على ذلك ، لما حسن من الإنسان أن يخبر به إلا
 بعد أن يعلم أن غير زيد ليس بأكل . لأنه إن لم يعلم ذلك ، كان قد أخبر
 بما يعلم أنه كاذب فيه ، أو بما لا يأمن أن يكون فيه كاذبا . وفي علمنا
 باستحسان العقلاء الإخبار بأن زيدا آكل ، مع شك المخبر في كون غيره أكلا ،
 بل مع علمه بأن غير زيد آكل ، دليل على ما قلناه . وأيضا : فلو دل قولنا :
 « زيد آكل » على أن غيره ليس بأكل ، لم يخلُ [لما] ^(١) أن يدل عليه لفظا ،
 أو من حيث خصته بالذكر . فالأول باطل ، لأنه ليس في اللفظة ذكر لعمرو
 ولا لغيره . والثاني أيضا باطل ، لأن الإنسان قد يعلم أن زيدا / وعمرا قد
 اشتركا في فعل ، ويكون له غرض في الإخبار عن أحدهما ، ولا يكون له غرض
 في الإخبار عن الآخر ، وقد يعلم أن الفعل يجب عليهما ، فيخص أحدهما
 بالأمر به ، ويدل الآخر على وجوب الفعل بلفظ آخر وبدليل آخر . فإذا
 أمكن ذلك ، لم يدل الاختصاص على ما ذكرناه .

٧٩/ب

فان ^(٢) قالوا : إذا أمر أحدهما ، ولم يدل الآخر على وجوب الفعل ، علمنا
 أنه غير واجب عليه . إذ لو كان واجبا عليه ، لدل على وجوبه ! قيل : فإذا
 الدال على سقوط الوجوب ، فقد دلالة الوجوب ، لا تعلق الأمر بزيد . ألا
 ترى أن الأمر لو لم يتوجه إلى زيد ، لعلمنا نفى الوجوب عن عمرو بفقد دلالة
 الوجوب ؟ فعلمنا أن هذا هو الدليل ، لا ما ذكرتم .

فإن قالوا إذا علق الله سبحانه الحكم على الاسم الخاص ، ولم يعلقه
 على الاسم العام ، علمنا أنه غير متعلق عليه . إذ لو تعلق عليه ، لعلقه الله
 سبحانه عليه . وذلك نحو أن يقول : « في الغنم الزكاة » . فنعلم أنه لو كانت
 الزكاة في النعم ، ، لعلق الزكاة عليها ! والجواب : أن هذا يقتضي أن نعلم
 نفى الزكاة عما سوى الغنم لفقد دلالة تدل على وجوب الزكاة فيها ، لا لتعلق
 الحكم على الغنم . وعلى أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة أن يبين لنا حكم الغنم

(١) فإداه س

(٢) من هنا حذف س

في ذلك الوقت ، بذلك الكلام . ويبيّن لنا حكم غيرها بكلام آخر ، في وقت آخر^(١).

بَاب

في الأمر المقيّد بصفة

- ٥ . اختلف الناس في ذلك : فقال معظم أصحاب الشافعي : لو قال النبي صلى الله عليه : « زكّوا عن الغنم السائمة » ، لدلّ على أنّه لا زكاة في غير السائمة . واختلف هؤلاء في الخطاب المعلق بالاسم ، نحو قوله : زكّوا عن الغنم . فقال معظمهم : لا يدلّ على أن لا زكاة في غيرها . وقال الأقلّون : يدلّ على ذلك . وقال قوم : إنّ الأمر وغيره ، إذا قيّد بصفة ، لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه . وهو معظم المتكلمين / ومعظم أصحاب أبي حنيفة . ١٠ / ٨٠ واختلف هؤلاء في الخطاب المقيّد بلفظة « إنّما » . فقال قوم : لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه . وقال قوم منهم : بل يدلّ على ذلك . نحو قول الله سبحانه^(٢) : « إنّما المؤمنون الذين إذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ... » واختلفوا أيضا في الخطاب المعلق بشرط ، والخطاب المعلق بعدد . ففهم من أجزاه مجرى الخطاب المعلق بصفة ، في أنّه لا يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه . ومنهم من قال : يدلّ على حكم ما عداه . وخالف بينه وبين المعلق بصفة . ١٥ . وأما الخطاب المعلق بغاية ، فإنّهم اتفقوا^(٣) على أنّه يعلم أنّ ما عدا الغاية بخلافها . وقال الشيخ أبو عبد الله : إنّ الخطاب المعلق بالصفة يدلّ على نفي الحكم عمّا عداها في حال ، ولا يدلّ عليه في حال . فالحالة التي يدلّ فيها على ذلك ، أحد أمور ثلاثة : إمّا أن يكون الخطاب واردا^(٤) مورد

(١) إل هنا حذف س

(٢) القرآن ٢/٨

(٣) حاشية في ق : كذا حكى الاتفاق . وحكى غيره الخلاف فيه

(٤) كذا س ؛ ق : وارد

البيان ، نحو قول النبي صلى الله عليه : « في سائمة الغنم الزكاة » ؛ وإما أن يكون واردا مورد التعليم نحو خبر^(١) التحالف والسائمة قائمة ؛ وإما أن يكون ما عدا الصفة داخلا^(٢) تحت الصفة . نحو^(٣) الحكم بالشاهدين يدل على نفيه عن الشاهد الواحد ، لأنه داخل تحت الشاهدين .

- والدليل على أن الخطاب المقيد بالصفة لا يدل على أن ما عداه بخلافه ،^(٤) هو أنه لو دل عليه ، لدل عليه إما بصريحه ولفظه ، وإما بفائدته ومعناه ؛ وليس يدل عليه من كلا الوجهين ، فإذا ليس يدل عليه . فأما صريحه ﴿فانه ليس فيه ذكر لما عدا الصفة . ألا ترى أن قول القائل : « أدوا الزكاة عن الغنم السائمة » ليس فيه ذكر المعلوفة ؟ فان قيل : أليس قول الله سبحانه^(٥) : « فلا تقل لهما أف » يدل بصريحه على المنع من ضربهما ، وليس في لفظه ذكر الضرب » ؟ قيل : الصحيح : أنه إنما يدل من جهة الفحوى والأولى . لأنه لما^(٦) نهى عن القليل / من الأذى ، كان بأن يمنع من الكثير من الأذى أولى ، على ما سنبينه . فأما أن الخطاب المعلق بالصفة لا يدل على أن الحكم^(٧) مع نفيه من جهة المعنى ﴿فهو أنه لو دل على ذلك ، لكان إنما يدل عليه ، بأن يقال : « إذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : في الغنم السائمة زكاة » ، علمنا أنه ، لو كانت الزكاة في غير السائمة . كما هي في السائمة ، لما تكلف ذكر السوم ولعلق^(٨) الزكاة باسم الغنم . لأن تكلف ذكر السوم مع تعلق الزكاة على مطلق اسم الغنم تكلف لما [لا]^(٩) فائدة فيه » . وهذا باطل ؛ لأن في تكلف ذكر السوم فوائد أخرى ، سوى نفي الزكاة عن المعلوفة . وإذا أمكن ذلك . بطل القول بأنه لا فائدة

٨٠ / ب

(١) حاشية في س : وهو قول النبي صلى الله عليه : إذا اختلف المتبايعان والسائمة قائمة بينهما ، تحالفا وترادا .

(٢) س : داخل

(٣) كذا س ؛ ق : نعم

(٤) س : بخلاف حكمه

(٥) القرآن ٢٣/١٧ (وفي المخطوطة . « ولا تقل »)

(٦) كذا س ؛ ق : إنما

(٧) س : على الحكم

(٨) س : السائم ولا علق

(٩) زاده س

- في ذكر السوم إلا انتفاء الزكاة عن المعلوفة . يبين ما قلنا أنه قد يكون اللفظ ، لو أطلق في بعض المواضع ، لتوهم متوهم أن الصفة خارجة منه ، ، فيذكر الصفة لإزالة هذا الإيهام . ويستدل^(١) من الجهة الأولى على ثبوت الحكم مع فقدها . نحو أن يعلم الله سبحانه أنه لو قال : « ضحوا بشاة » ، لتوهم متوهم أنه لم يرد العوراء . فيقول « ضحوا بشاة عوراء » . فيعلم جواز الأضحية بها ، وينبه^(٢) بذلك على أن جواز الأضحية بالصحيحة أولى . ولو قال الله سبحانه : « ولا تقتلوا أولادكم » ، لتوهم متوهم أنه لم يرد قتلهم بخشية^(٣) الإملاق ، فيقول الله سبحانه^(٤) : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق... » لهذا الغرض . ومنها أن تكون البلوى قد وقعت بالصفة المذكورة ، وما عداها لم يشبه على الناس ، فيقيد الله سبحانه الخطاب بالصفة . نحو قوله سبحانه : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق... » . ومنها أن تكون المصلحة أن نعلم حكم الصفة بالنص ونعلم^(٥) حكم ما عداها بالقياس عليها . وليس يمتنع ذلك كما لم يمتنع أن تكون المصلحة أن نعرف حكم الستة^(٦) الأجناس بالنص ونعرف حكم ما عداها بالقياس عليها ، وإذا لم يمتنع^(٧) ذلك ، جاز أن يدلنا الله سبحانه على حكم الصفة نصاً ، وينبئنا على / ثبوت الحكم مع نفيها ١٥ من جهة القياس . ومنها أن تكون المصلحة أن نعرف حكم الصفة بنص ، ونعرف ثبوت ذلك الحكم فيما عداها بنص آخر . ألا ترى أنه قد تكون المصلحة أن نعرف الحكم تارة بخطاب وجيز ، وتارة بخطاب طويل ، وتارة بأن يقول النبي صلى الله عليه : « في الغنم زكاة » ، وتارة بأن يقول : « في الغنم السائمة » وفي^(٨) [المعلوفة زكاة]؟ وإذا جاز أن يقرن^(٩) ذلك إلى قوله « في الغنم السائمة » ، ٢٠

(١) س : الإيهام واستدل

(٢) ق : يتنبه

(٣) س : خشية

(٤) القرآن ١٧ / ٣١

(٥) س : نعرف

(٦) الذهب ، والفضة ، والبر ، والشعير ، والتمر ، والملح المذكورة في حديث الربا .

(٧) كذا س ؛ ق : يمتنع

(٨) زاده س

(٩) كذا س ؛ ق : نعرف

- فَلَيْسَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَفْصَلَ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يَقْدَمَ ذِكْرُ الْمَعْلُوفَةِ عَلَى ذِكْرِ السَّائِمَةِ ؟ ﴿وَمِنْهَا﴾
 أَنْ تَكُونَ الْمَصْلُحَةُ أَنْ نَعْرِفَ حَصُولَ الْحُكْمِ فِيهَا عِدَا الصِّفَةِ بِحُكْمِ الْعَقْلِ . نَحْوُ
 أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمَعْلُوقُ بِصِفَةِ حُكْمِ الْعَقْلِ . مِثَالُهُ أَنْ يَقُولَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ : « لَا تَذْبَحُوا الْغَنَمَ السَّائِمَةَ » ، أَوْ : « لَا زَكَاةَ فِيهَا » فَيَقْبَى عَلَى نَفْيِ الزَّكَاةِ
 عَنْ الْمَعْلُوفَةِ وَعَلَى تَحْرِيمِ ذَبْحِهَا . لِأَنَّ ذَلِكَ هُوَ حُكْمُ الْعَقْلِ . ﴿وَمِنْهَا﴾ أَنْ تَكُونَ
 الْمَصْلُحَةُ أَنْ يَبْقَى الْحُكْمُ مَعَ نَفْيِ الصِّفَةِ ، بَقَاءً عَلَى حُكْمِ الْعَقْلِ ، لَا لِثَبُوتِ
 الْحُكْمِ مَعَ الصِّفَةِ . نَحْوُ أَنْ يَقُولَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ
 زَكَاةٌ » ، وَلَا نَجِدُ دَلِيلًا شَرْعِيًّا يَدُلُّنَا عَلَى ثَبُوتِهَا فِي الْمَعْلُوفَةِ ، فَتَنْفَى الزَّكَاةُ عَنْ
 الْمَعْلُوفَةِ ، ، بَقَاءً عَلَى حُكْمِ الْعَقْلِ ؛ وَتَكُونُ مَصْلَحَتُنَا أَنْ نَعْلَمَ ذَلِكَ بِالْعَقْلِ .
 ١٠ فَاِنْ قِيلَ : فَإِذَا عَرَفْتُمْ بَطْلَانَ هَذِهِ الْأَقْسَامِ [كُلِّهَا ، وَ^(١)] لَمْ تَجِدُوا دَلِيلًا
 يَدُلُّ عَلَى ثَبُوتِ الزَّكَاةِ فِي الْمَعْلُوفَةِ فَتَنْفَى الزَّكَاةُ ، فَقَدْ صَرَّحْنَا إِلَى مَذْهَبِنَا !
 قِيلَ : لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ . لِأَنَّكُمْ أَتَمْتُمْ تَنْفَوْنَ الزَّكَاةَ عَنِ الْمَعْلُوفَةِ لِأَجْلِ تَعْلِيلِهَا
 عَلَى السَّائِمَةِ . وَنَحْنُ نَنْفِيهَا عَنِ الْمَعْلُوفَةِ لِأَنَّهُ حُكْمُ الْعَقْلِ . وَلَمْ يَنْقُلْنَا عَنْهُ دَلِيلَ
 شَرْعِيٍّ . وَبَيْنَ الْأَمْرَيْنِ فَرْقَانِ . يَبَيِّنُ ذَلِكَ أَنَّ اسْتِدْلَالَنَا نَحْنُ لَا يَقِفُ عَلَى
 تَعْلِيلِ الزَّكَاةِ عَلَى السَّوْمِ ، بَلْ سَوَاءٌ عُلِّقَتْ عَلَيْهِ أَوْ لَمْ تَعْلَقْ . وَاسْتِدْلَالَكُمْ
 ١٥ يَقِفُ عَلَى تَعْلِيلِ الزَّكَاةِ عَلَى السَّوْمِ . وَنَحْنُ إِنَّمَا نَطْلُبُ : هَلْ فِي الشَّرْعِ مَا
 يَدُلُّ عَلَى ثَبُوتِ الزَّكَاةِ فِي الْمَعْلُوفَةِ أَمْ لَا ؟ لِنَعْلَمَ : هَلْ فِي الشَّرْعِ مَا يَمْنَعُ مِنْ
 حُكْمِ الْعَقْلِ وَإِطْلَاقِهِ أَمْ لَا ؟ وَأَنْتُمْ تَطْلُبُونَ : هَلْ فِي الشَّرْعِ مَا يَدُلُّ عَلَى /
 ثَبُوتِ الزَّكَاةِ فِي الْمَعْلُوفَةِ ؟ لِنَنْظُرُوا : هَلْ فِي الشَّرْعِ مَا يَمْنَعُ مِنْ دَلَالَةِ تَعْلِيلِ
 الْحُكْمِ عَلَى الصِّفَةِ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا عِدَاهَا أَمْ لَا ؟ وَبَيِّنُ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا^(٢) أَنَّهُ لَوْ
 ٢٠ كَانَ الْمَعْلُوقُ بِالصِّفَةِ هُوَ حُكْمُ الْعَقْلِ ، بِأَنْ يَقُولَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « لَا
 تَذْبَحُوا السَّائِمَةَ » لَحَرَّمَ^(٣) ذَبْحَ الْمَعْلُوفَةِ بَقَاءً عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ ، إِذَا لَمْ يَنْقُلْنَا
 عَلَى ذَلِكَ دَلِيلَ شَرْعِيٍّ . وَأَنْتُمْ تَبِيحُونَ ذَبْحَ الْمَعْلُوفَةِ لِأَجْلِ حُظْرِ ذَبْحِ السَّائِمَةِ .
 فَقَدْ بَانَ الْفَرْقُ بَيْنَ الطَّرِيقَتَيْنِ . فَاِنْ قِيلَ : أَيْجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ إِنَّمَا عُلِّقَ

٨١ / ب

(١) زاده س
 (٢) ق : بينهما
 (٣) ق : لحومنا

بالسُّوم ، لأنه متتف عما عداه ؟ قيل : يجوز ذلك ، ويجوز ما ذكرناه .
فلذلك توقفتنا فيه . فان قالوا : إنه ، وإن جاز ما ذكرتموه من القوائد ، فالظاهر
أنه إنما عُلّقَ الحكم بالسُّوم لأجل انتفائه عما عداه ، لا لما ذكرتم ! قيل :
ليس ها هنا لفظ متناول للقوائد ، فيقال : إن الظاهر منه وقوعه على بعضها
دون بعض . فان قالوا : معنى قولنا : الظاهر يقتضي ما قلناه ، أن الأكثر
من الحكم إذا عُلّقَ على صفة ، أنه لا فائدة فيه إلا لأجل انتفائه عما عداه !
قيل لهم : ليمَ زعمتم أن الأكثر والأغلب ما قلتم ؟ وعلى أنه لو كان الأكثر
من الفائدة والأغلب ما قلتم ، لأدّى ذلك إلى غالب الظن بأنه إنما عُلّقَ
الحكم بالصفة لانتفائها^(١) عما عداها ، ولا يؤدّي إلى القطع . ألا ترى أنه
يجوز ما قلناه من القوائد وإن كان قليلا نادرا ؟

دليل قد استدلل بعضهم على أن تعليق الحكم بالصفة لا يدلّ على
نفيه عما عدا الصفة من جهة الفائدة ، فقال : لو لم يكن في ذلك فائدة إلا
إذا كان الحكم متنفياً عما عدا الصفة ، لما جاز أن يدلّ دلالة منفصلة على
ثبوت الحكم فيما عداها . لأنّ الدلالة إذا دلّت على ذلك ، فقد دلّت على
إبطال فائدة الخطاب . وذلك لا يجوز في خطاب الحكم . فان^(٢) قالوا : إنما
نقول : إن الحكم لو ثبت فيما عدا الصفة ، لما كان لذكر الصفة فائدة ، إذا
كان المتكلم قد خصّ الصفة بالحكم ، وإنما يكون / قد خصّها بالحكم إذا
لم يدلّ دلالة على ثبوت الحكم مع عدمها . قيل لهم فيجب استدلالكم على
انتفاء الحكم فيما عدا الصفة ، على أن تفحصوا عن الأدلة . فلا يجدوا دليلا
عقلياً ولا سمعياً يدلّ على ثبوت الحكم مع انتفاء الصفة . وليس هذا من
مذهبكم . بل من مذهبكم أن نفس تعلق الحكم بالصفة يدلّ على انتفائه
عما عداها ، وإنما تفتشون عن الأدلة ، لتعلموا : هل فيها ما يعارض هذا
الدليل أم لا ؟ فلا تفتشون عنها لأن استدلالكم بدليل الخطاب موقوف على
ذلك ، كما يفتش أصحاب العموم عن الأدلة ليعلموا : هل فيها ما يخصّ العموم
أم لا ؟ ولا يفتشون عنها لأن استدلالهم بالعموم موقوف عليه . فان قالوا : إنما

(١) من : لانتفائه

(٢) من هنا حذف من

يجوز قيام الدلالة على ثبوت الحكم فيما عدا الصفة ، ولا يكون ذلك مبطلا لفائدة تعليق الحكم بالصفة . لأن الظاهر من تعليق الحكم بالصفة انتفاؤه عما عداها . وليس يمتنع قيام الدلالة على خلاف الظاهر ، كما نقوله في تخصيص العموم . قيل : قد بينّا أنه لا يمكن أن يقال فيما ليس بلفظ أن الظاهر منه كبت وكبت ، إلا على معنى الأكثر والأغلب . وإن ذلك إنما يفيد غالب الظن ، لا العلم^(١) .

دليل آخر في المسئلة : لو دل الخطاب المتعلق بالصفة على حكم ما عداها ، لدل الخبر على ذلك . ومعلوم أن الإنسان إذا قال : « زيد الطويل في الدار » ، لم يدل على أن القصير ليس في الدار ، ولا على أنه فيها . فكذلك الخطاب إذا كان أمراً . فان قيل : الفرق بين الأمر والخبر ، أن الخبر قد يكون له غرض في الإخبار عن زيد ، ولا يكون له غرض في الإخبار عن عمرو . وأما المكلف فان غرضه أن يبين جميع ما يجب على المكلف . فاذا قال : « زكوا عن الغم السائمة » ، علمنا أنه لو كانت [الزكاة]^(٢) في جميع الغم ، لعلت الزكاة بمطلق الاسم . قيل : إنه كما يجوز أن يكون غرض الخبر ما ذكرتم ، فقد يكون غرض المكلف أن يعرفنا حكم السوم بلفظ ١٥ ويعرفنا / حكم ما عدا السوم بلفظ آخر وبدليل ليس بلفظ . وإذا جاز ذلك ، لم يفترقا .

٨٢ / ب

دليل آخر : استدل الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة ، فقالا : إن تعليق الحكم بالصفة يجري مجرى تعليقه بالاسم . وتعليقه بالاسم لا يدل على انتفائه عما عداها . وأما^(٣) تعليق الحكم بالاسم ، فقد بينّا أنه لا يدل على انتفائه عما عداها . وأما أن تعليق بالصفة يجري مجرى تعليقه بالاسم ، فبيان ذلك أن الاسم وُضع لتمييز به بين المسمّى من غيره . وكذلك الصفة أضيفت إلى الاسم عند وقوع الاشتراك فيه لتمييز أحد المسمّين من الآخر . مثال ذلك وقوع اسم زيد على البصري والكوفي ، فنضيف البصري إلى زيد لتمييز

(١) إلى هنا حذف س

(٢) زاده س

(٣) من هنا حذف س

به كما يتميز منه باسم يخصه لا يشاركه فيه الكوفي . وكما أن تعليق الحكم بذلك الاسم لا يدل على انتفائه عن الكوفي ، فكذلك تعليقه بالصفة ^(١) . ولعترض أن ينقض ذلك بالغاية ، لأنها تخص الزمان ، وتجري مجرى اسم يختص بذلك الزمان . ومع ذلك فإن تعليق الحكم [بها] يدل على انتفائه عما عداها ، بخلاف الأسماء . وينتقض بالشرط عند من قال : إنه يدل على انتفائه عما عداه ، لأنه قد خص ما دخل عليه . ألا ترى أنك إذا قلت : أعط زيدا درهماً إن دخل الدار ، فقد خصصت هذه الحالة بالعطية وميزتها ، كما تميزها باسم لو كان لها ؟ وقد دل على انتفاء الحكم عما عدا الشرط . ولقائل أن يقول : ولم إذا جرت الصفة مجرى الاسم في التمييز ، كان حكمها في كل شيء حكمه ؟ وما أنكرتم أنه ليس العلة ، في أن تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه ، كما ذكرتم . فإن ^(٢) قيل : إنما لم يدل على ذلك لأنه ليس في اللفظ ذكر لما عدا الاسم ، وذلك قائم في الصفة ! قيل هذا : عدول إلى دليل آخر يمكن الاعتماد عليه بنفسه . وللمخالف أن يقول : هذا إنما يدل على أن تعليق الحكم بالصفة لا يدل من جهة اللفظ على نفيه عما عدا الصفة . ولا يدل على أنه / لا يقتضي ذلك من جهة الفائدة ^(٣) .

١/٨٣

دليل آخر : وقد استدلل على ذلك ، فقيل : قد فرق أهل اللغة بين العطف وبين النقص ، فقالوا : إن قول القائل : « اضرب الرجال الطوال والقصار » عطف وليس بنقص . فلو كان قوله « اضرب الرجال الطوال » يدل على نفي ضرب القصار ، لكان ^(٤) قوله « والقصار » نقضاً لا عطفاً . ولقائل أن يقول : إنما يدل على نفي ضرب القصار تخصيص الطوال بالذكر في الحال . وإذا عطف عليهم القصار ، لم يكن قد خصهم في الخطاب بالذكر ، فلم يوجد الدلالة على نفي ضرب القصار على الحد الذي يدل [معه] ^(٥) وأتى بعدها ما

(١) إلى هنا حذف س

(٢) من هنا حذف س

(٣) إلى هنا حذف س

(٤) ق : كان

(٥) زاده س

يتقضها ، فيكون نقضاً . وليس ^(١) كذلك إذا قال القائل لغيره : « ضربتُ زيداً الآن في هذا المكان ، لم أضربه الآن في هذا المكان » لأنّ الكلام الأول يدلّ تصرّحه على ضربه ، والآخر يدلّ تصرّحه على نفي ضربه . فكلّ واحد منهما قد وُجد على الوجه الذي لكونه عليه يكون دليلاً على ما يدلّ عليه . اللهمّ إلا أن يكون المتكلّم ما عني بهما شيئاً ، أو لم يعن بأحدهما شيئاً . فيكون قد لغا بهما ، أو بأحدهما ، وعلى أنّه ^(٢) باطل بالغاية والشرط . لأنّ الإنسان إذا قال لغيره : « صُم إلى غروب الشمس » ، أفاد ذلك نفى الصوم بعد غروبها . ولو قال : « صم إلى غروب الشمس وإلى طلوع القمر » لم يكن ذلك نقضاً . ولو قال : « أعط زيداً درهما إن دخل الدّار » ، ولم يدلّ دليل على ثبوت شرط آخر ، لم تثبت العطية إذا لم يدخل الدّار . ولو قال له : « أعطه درهما إن دخل الدّار » ، وإن دخل السّوق » ، أفاد وجوب العطية إن دخل السّوق ؛ ولم يكن ذلك نقضاً ^(٣) .

وأما القول : « بأنّ تعليق الحكم بالصفة ، إذا خرج مخرج البيان ، دلّ على أنّ ما عداها بخلافه ^(٤) » ، فلا يصحّ . لأنّ اللفظ إنّما يكون بياناً لمجمل إذا كان دالاً ، إمّا بموضوعه أو بمعناه ، على المراد بالمجمل . ومعلوم أنّ تعليق الحكم بالصفة ليس فيه ذكر ما عدا الصفة ، [ولا يدلّ من جهة المعنى على ما عدا الصفة . فلم يميز أن يقصد به البيان كما عدا الصفة ^(٥)] إذا كان / هناك آية مجملة . فان قيل : إذا كان هناك آية مجملة ، وورد بيان له يعلّق بالصفة ، علمنا انتفاء الحكم عمّا عدا الصفة لعلّنا أنّ ما عدا الصفة لو أريد بالمجمل ، ليّسن . لأنّ البيان لا يتأخّر ! قيل : إذا الدّال على انتفاء الحكم عمّا عدا الصفة هو فقد البيان ، لا تعليق الحكم بالصفة . ألا ترى أن الحكم لو لم يعلّق بالصفة . لعلّنا انتفاؤه عمّا عداها ، إذا لم يجد بيان حكمها لعلّنا أنّ البيان لا يتأخّر ؟

٨٣ / ب

(١) من هنا حذف س

(٢) ق : ان

(٣) إلى هنا حذف س

(٤) كذا س ؛ ق : بخلافها

(٥) زاده س

وأما القول : بأن تعليق الحكم بالصفة يدل على حكم ما عداها ،
إذا خرج مخرج التعليم ، فلقابل^(١) أن يقول : إن كل خطاب النبي^(٢) صلى
الله عليه يتضمن حكما ، فهو خارج مخرج التعليم . فلا معنى لهذه القسمة ،
إلا أن يراد بذلك أن يعلم أن النبي صلى الله عليه قصد بذكر الصفة أن يعلق
عليها جميع الحكم . ومتى أريد ذلك ، فإن الدال على انتفاء الحكم مع عدم
الصفة ، هو علمنا^(٣) [من] قصد النبي صلى الله عليه أنه قصر الحكم كله
على الصفة .

وأما القول بأن الحكم المعلق بالصفة يدل على أن ما عداها بخلافه ،
إذا دخل ما عداها تحتها ، نحو الشاهد الواحد ، لأنه داخل في جملة الشاهدين
فقد تقدم القول فيه في تعليق الحكم بالعدد^(٤) .

فأما الصفة إذا علق عليها لفظة «إنما» وعلق عليها الحكم ، نحو قول
النبي صلى الله عليه : «إنما الأعمال بالنيات» ، فقد ذهب بعض الناس
إلى أن لفظة «إنما» تقطع الحكم عما عدا المذكور . قالوا : لأن المفهوم من
قول القائل : «إنما في الدار زيد» ، أنه ليس فيها سواه . ألا ترى أنك إذا
قلت : «هل في الدار غير زيد؟» ف قيل لك في الجواب : «إنما في الدار
زيد» ، عقلت من ذلك أنه ليس فيها سواه ؟ وقال قوم : إن ذلك لا يدل
على نفي الحكم عما عدا الصفة . لأن لفظة «إنما» مركبة من «إن» و «ما» .
ولو أن قائلا قال : «إن زيدا في الدار» لم يدل ذلك على أن غيره ليس
في الدار . فكذلك إذا قال : «إنما في الدار زيد» . / لأن لفظة «ما»

١/٨٤

(١) كذا س ؛ ق : ولقابل

(٢) س : النبي

(٣) زاده س

(٤) زاد بعده س ولعله حاشية : واعلم أن معنى الذي تقدم في تعليق الحكم بالعدد من قوله
رحمه الله توضيح أن الحكم المعلق على العدد يدل على حكم ما دخل تحته مثل أن يبيح الله تعالى لنا
جلد الزاني مائة مثلا ، فإنا نعلم من إباحة جلده خمسين ، ونعلم من نفي قصر الإباحة على الخمسين
لأن الخمسين داخلة تحت المائة . وليس كذلك إذا أباح لنا مقدار قلتين من الماء إذا وقعت فيه نجاسة .
فإنه لا يدل على إباحة قلة واحدة وقعت فيها نجاسة وليست من جملة القلتين ولا على إباحتها ، لأنها
لم تدخل تحتها . وكذلك إذا أباح لنا الحكم بشهادة شاهدين فإنه لا يدل على إباحة الحكم بشهادة
شاهد واحد ، ولا على نفي شهادته .

- دخلت في الكلام للتأكيد ، لا غير . هذا هو المحكي عن أهل اللغة .
- واحتج^(١) القائلون بدليل الخطاب بأشياء : ﴿ومنها﴾ أن أهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيّد بصفة ، كما فرقوا بين الخطاب المرسل وبين الخطاب المقيّد بالاستثناء . فكما دلّ الاستثناء على أن حكم المستثنى غير حكم المستثنى منه ، كذلك تدلّ الصفة على أن حكم ما عداها بخلاف حكمها !
- والجواب : أننا نحن نفرّق بين مطلق الخطاب وبين المقيّد بالصفة ، فنقطع على ثبوت الحكم في مطلق الخطاب ، اختصّ بصفات أو لم يختص بها . ولا نقطع على ثبوت الحكم في الخطاب المقيّد بالصفة إلاّ مع وجود الصفة ، ونشكّ في ثبوته مع فقدها . وفي مطلق الخطاب لا نشكّ في ثبوته مع فقدها .
- وقولهم : « كما فرقوا بين الخطاب المرسل والمقيّد بالاستثناء » ، إن عنوانه أنهم فرقوا بين المطلق والمقيّد ، أو بين المرسل والمستثنى منه من كل وجه ، فلا نسلمه . وإن أرادوا أنهم فرقوا بين المطلق والمقيّد كما فرقوا بين المرسل والمستثنى منه من وجه دون وجه ، فذلك مسلم ، ولا يبيح منه ما يريدونه . لأنّ الخطاب المقيّد بالصفة يقتضي ثبوت الحكم مع الصفة ، ولا يقتضي عما عداها . والخطاب المستثنى منه يقتضي ثبوت الحكم فيما لم يتناوله الاستثناء ، فقد اشتركا من هذه الجهة ، وإن اختصّ الخطاب المستثنى منه بوجه زائد ، وهو الدلالة على انتفاء الحكم عن المستثنى . وإنما انفرد بذلك ، لأنّ الاستثناء يُخرج من الكلام شيئاً ، ويقتضي نفى حكم الكلام عنه . والصفة لا تنفي شيئاً . ﴿ومنها﴾ قولهم : يجب أن تدلّ الصفة على انتفاء الحكم عما عداها ، لتكون أعمّ لدلالاتها . والجواب : أنه ليس يجب أن يجعل الحكم من مدلول اللفظة ، لتكثر فوائدها وتعمّ . وإنما يجعل من مدلولنا^(٢) إذا وضعت له / أو وضعت لِمَا يدلّ عليه ، مثل فحوى القول . ألا ترى أنه لا يجوز أن يجعل قول الله سبحانه^(٣) : « ... اقتلوا المشركين ... » دليلاً على قتل غيرهم ، لتكثر فوائده ، لما لم يكن ذلك موضوعاً لغير المشركين ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الحكم إذا أتى

٨٤ / ب

(١) من هنا حذف س
(٢) كذا ، لعله : مدلولها
(٣) القرآن ٩ / ٥

بكلام عام لأنواع ، فلم يعلق به الحكم إلا بعد أن قيده بصفة تتناول بعض تلك الأنواع ، علمنا أن ذلك الحكم لا يعم تلك الأنواع . إذا لو عمها ، لم يكن لتكلفت ذكر الصفة فائدة ! والجواب : أنه قد يكون في ذكرها فائدة غير انتفاء الحكم مع عدمها ، لما ذكرناه فيما تقدم . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إن المقيد بالصفة يجري مجرى فحوى القول في الدلالة على غير ما تناوله اللفظ . فكما دلّ قوله ^(١) : « ... فلا تقل ^(٢) لهما أف » على المنع من ضربهما إن لم يتناوله فكذلك يدلّ التقييد بالصفة على نفي الحكم مع عدمها ! والجواب : أن هذا قياس بغير علة . وأصحابنا يقولون : إن قول الله سبحانه ^(٣) : « فلا تقل ^(٤) لهما أف » موضوع للحكم عما عداها . ومن قال : إن قوله : « ولا تقل ^(٥) لهما أف » يمنع من ضربهما من جهة قياس الأولى ، يقول : إنه إذا منع من اليسير ، فالأولى أن يمنع من الكثير . وهذا غير قائم في دليل الخطاب ، لأنه ليس هو استدلال باليسير على الكثير . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إن الأمة قد فهمت الأحكام من دليل الخطاب ، لأنها عقلت من قول الله سبحانه ^(٦) : « فلا تقل لها أف » ، لإيجاب إكرامها . وقالت الصحابة : إن قول النبي صلى الله عليه : « الماء من الماء » ، منسوخ بقوله : « إذا التقى الختانان وجب الغسل » . فلو لم يدلّ عندها قوله : « الماء من الماء » على نفي الغسل مما سوى الماء ، لم يجعل ذلك ناسخاً لهذا . لأنه لا تنافي بينهما . وكذلك استدلال أبي بكر رضي الله عنه عن اختصاص قريش بالإمامة لقول النبي صلى الله عليه : « الأئمة من قريش » / واستدلال ابن عباس على أنه لا ربا في النقد ؛ لقول النبي صلى الله عليه : ^(٧) : « إنما الربا في النسيئة » . والجواب : إن وجوب إكرام الأبوين إنما فهم من قول الله سبحانه ^(٨) : « ... وقُلْ لهما قولاً كريماً » . ولو فهم من قوله ^(٩) :

١/٨٥

٢٠

(١) القرآن ٢٣/١٧

(٢) ق : ولا تقل . [كرر اللفظة مرارا ، كأنها من المؤلف]

(٣) القرآن ٢٣/١٧

(٤) القرآن ٢٣/١٧

(٥) القرآن ٢٣/١٧

(٦) القرآن ٢٣/١٧

- « فَلَا تَقُلْ لَهَا أَفٍ » ، لم يكن ذلك من قبيل دليل الخطاب لكنه من قبيل دلالة النهي عن الشيء على وجوب ضده . وأما قول النبي صلى الله عليه : « الماء من الماء » ، فإنه يقتضي ثبوت حسن الغسل وجمعه في الإنزال ، لأنّ لام الجنس تستغرق . فلا يبقى غسل لغير الإنزال . فإذا قال النبي صلى الله عليه : « إذا التقى الختانان وجب الغسل » ، كان قد أثبت الغسل فيما نفاه الخطاب الأوّل . وكذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه في قوله : « الأئمة من قريش » ، يقتضي جعل جملة الأئمة وجميعهم من قريش . فلا يبقى إمام من غيرهم . فلهذا استدلّ أبو بكر رضي الله عنه على نفي الإمامة عن الأنصار . وكذلك استدلّ ابن عباس بقول النبي صلى الله عليه : « إنما الربا في النسيئة » . على أنّه قد روي عن النبي صلى الله عليه ، أنه قال : « لا ماء إلا من الماء » ١٠ وهذا ينافيه قوله صلى الله عليه : « إذا التقى الختانان وجب الغسل » ، فلذلك كان ناسخاً له . وروي أيضاً : « لا ربا إلا في النسيئة » . فلعله إنما نفي الربا في النقد لهذا الخبر . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إن أبا عبيد القاسم بن سلام قال : إن قول النبي صلى الله عليه : « لي الواجد » (١) يحلّ عرضه وعقوبته ، يدلّ على أن لي غير الواجد لا يحلّ عرضه ولا عقوبته . وهذا دليل الخطاب . والجواب : ١٥ أن قوله وحده ليس بحجة . ولعله إنما أراد أننا نعلم أن غير الواجد لا يحلّ عرضه وهذا صحيح ، لأنّ غير الواجد معنور ، ولا يحلّ عقوبة من لا يجد . ولأنّ الأصل حظر العرض والعقوبة . فلا تحلّ إلا لدلالة . قالوا : وقد روي عن أبي عبيد أنّه قال : إن قول النبي صلى الله عليه : « لأنّ يمتلي جوف أحدكم / قيحا خير له من أن يمتلي شعرا » يدلّ على أنّه إذا لم يمتلي بالشعر ، ٢٠ وكان فيه القليل ، كان مباحاً . قال : ولا يتصرف ذلك إلى هجاء النبي صلى الله عليه . لأنّ قليل ذلك وكثيره محظور . والجواب : أن قوله وحده ليس بحجة . كما أن قول محمد بن الحسن والشافعي ليس بحجة . وإنما عني النبي صلى الله عليه بامتلاء القلب من الشعر ، أن يوجد فيه وحده ، كما يمتلي الإناء بالماء إذا وجد الماء وحده في جميعه ، فيشغله الشعر عن قراءة القرآن والعبادة . ٢٥

٨٥ / ب

وهذا تناول هجاء النبي صلى الله عليه وغيره . فأمّا إذا لم يمتلئ من الشعر ، فأمّره موقوف: يجوز أن يكون فيه وجه آخر يقتضي حظره ، ويجوز أن يقتضي إباحته . فهجاء النبي صلى الله عليه ، نعلم حظر قليله وكثيره^(١) .

باب

في الأمر الوارد عقيب الأمر بحرف عطف وبغير حرف عطف

اعلم أن القائل^(٢) إذا قال لغيره: «افعل» ثم قال له «افعل»، لم يخل^(٣) الأمر الثاني إمّا أن يتناول مثل ما تناوله الأمر الأول ، أو يتناول ما يخالف ما تناوله الأمر الأول . فان تناول ما يخالفه ، لم يكن شبهة في اقتضائه مأمورا به آخر . وهو^(٤) ضربان: أحدهما يصح اجتماعه مع الأول ، والآخر لا يصح اجتماعه مع الأول . فالذي يصح اجتماعه معه ، يجب على المأمور فعلها إمّا مجتمعين وإمّا متفرقين ، إلّا أن يدلّ دلالة على وجوب الجمع أو وجوب التفريق . مثال ذلك^(٥) قول القائل لغيره: «صل، صم» ، أو «صل^(٦) وصم» . وأمّا^(٧) ما لا يصح أن يجتمع مع الأول ، فضربان: أحدهما لا يصح أن يجتمع معه في نفسه ، نحو الصلاة والصدقة . وكلا الضربين لا يصح الأمر بفعلها مجتمعين ، ويصحّ متفرقين^(٨) .

فأمّا إن تناول الأمر الثاني مثل ما تناوله الأول ، فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك المأمور يصحّ التزايد فيه ، أو لا يصحّ التزايد فيه . فان صحّ / التزايد ١/ ٨٦

-
- (١) إلى هنا حذف س
 - (٢) من هنا حذف س
 - (٣) إلى هنا حذف س
 - (٤) من هنا حذف س
 - (٥) إلى هنا حذف س
 - (٦) كذا س ؛ ق : تصدق
 - (٧) من هنا حذف س
 - (٨) إلى هنا حذف س

- فيه ، فلا يخلو الأمر الثاني إما أن يكون غير معطوف على الأول أو معطوفاً عليه . فإن لم يكن معطوفاً عليه ، فعند^(١) قاضي القضاة أنه يفيد غير ما يفيد الأول ، إلا أن تمنع العادة من ذلك أو يرد الأمر الثاني معرفاً . مثال ما تمنع منه^(٢) العادة قول القائل لغيره : « اسقني ماء » ، اسقني ماء » ، فالعادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة في الأكثر . ومثال ما يمنع منه التعريف الحاصل بالأمر الثاني ، قول القائل لغيره : « صل ركعتين » ، فإنه إذا قال له : « صل الركعتين »^(٣) ، انصرف إلى تلك الركعتين . لأن لام الجنس تنصرف إلى العهد المذكور . ولهذا^(٤) حمل ابن عباس قول الله سبحانه^(٥) : « فأن مع العسر يسراً » ، إن مع العسر يسراً » ، على أن العسر الثاني هو الأول ، لما ورد معرفاً . ومثال ما يجري من كلا القسمين قول القائل لغيره : « صل غداً ركعتين »^{١٠} صل غداً ركعتين » ، « ادفع إلى زيد درهما ، ادفع إلى زيد درهما » . فاستدل قاضي القضاة على أن الأمر الثاني يفيد غير ما يفيد الأول ، بأن الأمر يفيد الوجوب أو التدب . فيجب أن يفيد ، وإن تقدم أمر آخر . لأنه ليس يتغير صيغة بتقديم أمر آخر .
- ولقائل أن يقول : يفيد وجوب الفعل أو كونه ندباً . وخلافنا في : هل يفيد وجوب فعل آخر أم لا ؟ وليس في ظاهره أنه يفيد غير ما أفاده الأول . فإن قيل : الأمر الثاني لو انفرد ، لوجب الفعل لأجله . فيجب ذلك ، وإن تقدمه أمر آخر . وإذا وجب الفعل لأجله ، لم يكن ذلك الفعل هو الذي تناوله الأمر الأول . لأنه لو تناوله الأول ، لوجب لأجل الأول .
- ولقائل أن يقول : إذا أردتم بقولكم « يجب الفعل لأجله » ، أنه دليل على وجوب الفعل ، فكذلك نقول . وذلك لا يمنع من أن يجب لأجل دليل آخر . وإن أردتم أنه لو انفرد الأمر ، لوجب الفعل لأجله ، لا لأجل الأمر الأول ، فصحيح . غير أن يكون الفعل واجبا لا لأجل / أمر آخر ، ليس

٨٦ / ب

(١) من هنا حذف س

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) كذا س ؛ ق : الصلاة

(٤) من هنا حذف س ولخص البيان إلى آخر الباب

(٥) القرآن ٩٤ / ٥-٦

هو من فائدة الأمر ، حتى يلزم أن يقتضيه ، وإن تقدّمه أمر آخر ، لكن إنما يلزم ذلك لفقد أمر سواه . وهذا قائم في مسئلتنا^(١) .

واستدل أيضا بأن « المعقول من الأمر الثاني في الشاهد مأمور ثان^(٢) » . وهذه دعوى لا يُسلمها الخصم . واستدل أيضا بأن الظاهر من تغاير الألفاظ تغاير المعنى . وللخصم أن يمنع من ذلك . فان قالوا : إنما كان هذا هو الظاهر ، ليكون للكلام الثاني فائدة ! قيل : فذلك رجوع إلى دليل آخر ، سنذكره .

ويمكن أن يستدل في المسئلة فيقال : إن الغرض بالأمر هو استدعاء الفعل . لأنه هو المطابق لصيغته . فلا يخلو الأمر الثاني إما أن يكون فعلاً لاستدعاء الفعل الأول ، أو لغيره . فان فعل للاستدعاء الأول ، فقد فعل الغرض [ما^(٣)] قد حصل بالأول . وذلك عبث . فوجب حملُه على فعل آخر . فان قيل : ما أنكرتم أن يكون الغرض تأكيد الحث على الفعل ، واستدعائه ! قيل : ليس في ظاهره التأكيد . وإنما في ظاهره الفعل . فحملُه على التأكيد حمل على غير ظاهره . فان قالوا : وليس في ظاهره فعل ثان ، كما ليس في ظاهره التأكيد ! قيل : نحن إذا حملناه على فعل ثان ، فقد حملناه على الفعل وذلك في ظاهره . ولقائل أن يقعا : ونحن إذا حملناه على التأكيد ، فأنّا نحمله على فعل أيضا . وبالجمله ، كل منّا يحمله على فعل . فأنتم تريدون فيه أن يكون الفعل ثانيا ، ونحن نريد فيه التأكيد . وليس واحد منهما في ظاهر الأمر . والأشبه أن يقال في ذلك بالوقف .

وأما إن كان الأمر الثاني معطوفاً على الأول . فأنه إن لم يكن معرفاً ، فأنه يفيد غير ما يفيد الأول . لأن الشيء لا يعطف على نفسه . ولا يجمع بينه وبين نفسه . مثاله أن يقول القائل لغيره : « صل ركعتين صل ركعتين » . وقوله : « اسقني ماء واسقني ماء » ، لأن الإنسان قد يقول ذلك إذا كان الإناء الذي يشرب / فيه لا يكفيه دفعة واحدة . ويخالف ذلك إذا لم يعطف الأمر

(١) زاد بعده ح : لكنه ليس من فائدة الأمر الثاني هو ألا يجب الفعل لأجل الأمر الأول حتى يقتضيه ، وإن تقدمه الأمر الأول ؛ بل هو من فائدة فقد الأمر الأول . وذلك غير حاصل في مسئلتنا .

(٢) ق : ثاني

(٣) لا بد من مثل هذه الزيادة

- الثاني على الأول ، لما ذكرناه من حرف العطف . فأمّا إن كان الأمر الثاني معطوفاً على الأول ومعرفاً ، نحو قول القائل لغيره : « صلّ ركعتين ، وصلّ الصلاة » ، فللقائل أن يقول : يجب حمله على تلك الصلاة ، لأجل لام التعريف . وللقائل أن يقول : يجب حمله على صلاة أخرى ، لأجل العطف . لأنّنا إن حملناه على التأكيد ، أخرجناه من كونه عطفاً أصلاً . وإذا نفينا حكم العطف ، فإنّنا لا نخرج التلام من أن يكون للتعريف ، وإن جعلناها لتعريف الجنس . والأشبه أن يكون ذلك على الوقف . لأنّه ليس ، بأن يترك ظاهر العطف ويستعمل التلام على حقيقتها في تعريف العهد ، بأولى من أن يتمسك بظاهر العطف ويترك ظاهر التلام . فأمّا إذا كان الأمر الثاني أمراً بمثل ما تناوله الأمر الأول ، وكان ذلك ممّا لا يصحّ فيه التزايد ، فلا يخلو إمّا أن لا يصحّ ذلك فيه في نفسه نحو قتل زيد أو صوم يوم ، وإمّا أن لا يصحّ فيه من جهة الحكم نحو عتق زيد . فانه قد كان يجوز أن يتزايد عتقه ويقف تمام حرّيته على عدد ، كالطلاق . وإذا لم يصح التزايد في المأمور به ، لم يخل الأمر إمّا أن يكوناً عامين ، أو خاصين ، أو أحدهما عاماً والآخر خاصاً . فان كانا عامين أو خاصين ، وجب كون مأمورهما واحداً ، ويكون الأمر الثاني تأكيداً للأول ، سواء ورد بحرف عطف أو بغير حرف عطف . مثال العامتين بحرف عطف : قول القائل لغيره : « اقتل كلّ إنسان واقتل كلّ إنسان » ، ومثاله بلا حرف عطف أن يسقط من الأمر الثاني حرف العطف . ومثال الخاصتين بحرف عطف وبغير حرف عطف : قوله : « اقتل زيد ا اقتل زيدا » ، أو « ... واقتل زيدا » . وأمّا إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً ، سواء تقدّم العام ٢٠ أو الخاص ، / فلا يخلو الأمر الثاني إمّا أن يكون معطوفاً على الأول ، أو غير معطوف عليه . فان كان معطوفاً عليه ، فمثاله قول القائل : « صمّ كلّ يوم ، وصمّ يوم الجمعة » . قال قاضي القضاة : إن يوم الجمعة لا يكون داخل تحت الكلام الأول ، ليصحّ حكم العطف ، والأشبه أن يكون الوقف . لأنّه ليس ، بأن يترك ظاهر العموم ، بأولى من أن يترك ظاهر العطف ، ويحمل على ٢٥ التأكيد .

٨٧ / ب

فأمّا إذا كان الأمر الثاني غير معطوف ، فمثاله قول القائل لغيره : « صمّ

كلّ يوم ، صُمّ يوم الجمعة . فأنّا إذا قلنا في الأمرين بشيئين ، يصحّ فيهما التزايد أنهما على الوقف في اقتضاء الثاني للزيادة ، فأنّا لا نقف ها هنا . لأنّ عموم أحد الأمرين دلالة على أنّ الآخر ورد تأكيدا لأنه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام . ومن لم يقف فيما يصحّ الزائد^(١) فيه فإنه يمكنه أن يقف ها هنا لأنّ ظاهر الأمر الثاني يفيد غير ما يفيد الأول على قوله وظاهر العموم في الأمر الأول يفيد الاستغراق ، فليس استعمال أحد الظاهرين أولى من استعمال الآخر^(٢) .

باب

في شروط حسن الامر

اعلم أنّ الأمر لما كان صادراً من أمر إلى مأمور ، بمأمور به ، في زمان ، لم يمتنع أن يرجع شروط حسنه إليه وإلى الأمر والمأمور والمأمور به والزمان . فالشروط الراجعة إلى المأمور به . ضربان : ﴿أحدهما﴾ أن يكون صحيحاً غير مستحيل في نفسه ، كالجمع بين الضدين ، وكنحو فعل الشيء في زمان متقدّم ، أو فعله في حال هو فيها معدوم ، أو إيجاد الموجود ، أو فعل الأفعال الكثيرة في زمان لا يتسع لها . وهذه الأقسام أيضاً الداخلة في الشرائط الراجعة إلى الزمان . وأمّا الضرب الآخر ﴿الآخر﴾ فإن يكون للفعل صفة زائدة على حسنه ، إمّا أن يكون على صفة النذب أو الوجوب ، أو يتعلق به نفع ودفع الضرر في الدنيا .

وأمّا الشروط / الراجعة إلى المأمور ، فضربان : أحدهما يرجع إلى تمكنه ١/٨٨ والآخر يرجع إلى دواعيه . أمّا الراجع إلى تمكنه ، فأن يكون متمكناً من الفعل . بمحصول^(٣) جميع ما يحتاج الفعل إليه ، في الوقت الذي يحتاج الفعل أن يوجد فيه . فإن كان الشيء يحتاج الفعل إليه في وقت وجوده ، وجب وجوده في ذلك الوقت . وإن احتاج إليه قبل وجوده ، أو في حال وجوده وقبل وجوده

(١) كذا في الأصل ، لعله : التزايد

(٢) الى هنا حذف أو لخمس من

(٣) كذا س ؛ ق محضور

معا ، وجب وجوده كذلك . وهذه الأشياء ضربان : أحدهما يحتاج إليها جميع الأفعال كالقدر وقد المنع . والآخر يحتاج إليه فعل دون فعل . فالفعل المحكم يحتاج إلى العلم ؛ فقد^(١) يحتاج وقوعه منّا إلى إله . والفعل الواقع على وجه دون وجه يحتاج عند أصحابنا إلى إرادة . وللسبب يحتاج إلى السبب . والعلم يحتاج في إيقاعه إلى دلالة . ويحتاج الظن إلى أمانة . ويجب أن يتقدم الدلالة قلداً من التمكن ، يمكن معه أن ينظر فيها الإنسان فيعلم وجوب الفعل ، أو كونه ندباً ، أو معرباً^(٢) . لما وجب بالفعل . ثم يفعل الفعل في الوقت الذي وجب إيقاعه [فيه]^(٣) . ولا فرق بين أن تكون الدلالة على ذلك أمراً^(٤) ، أو غيره . وكذلك القول في الأمانة .

- فأما الكلام في تقدم العلم والقدرة والإرادة وأقسام الآلات المتقدمة والمقارنة ، فليس ممّا يحتاج إليه في أصول الفقه . وهذه الأشياء ضربان : أحدهما لا يمكن الإنسان تحصيله لنفسه كالقدرة وكثير من الآلات . فلا يجوز أن يفوض إلى الإنسان تحصيله . والآخر يمكن الإنسان تحصيله ، كالعلم وكثير من الآلات . فيجوز تكليف تحصيله ، إذا كان في ذلك مصلحة .
- وأما الرجوع إلى دواعيه ، فإن يكون متردداً بالداعي بالألطف وغيرها ١٥ غير ملجأ ولا مستغنى .

وأما الشرائط الرجعة إلى الأمر فأشياء أحدها أن لا يكون ابتداء وجوده مقارنة لحال الفعل . وذلك قد دخل فيما تقدم من الفعل الذي لا يمكن / في نفسه . وأحدها أن يكون متقدماً قلداً من التقدم ويحتاج إليه في الفعل . وذلك داخل في تمكين المكلف . وأحدها أن لا يكون وارداً على وجه يكون مفسدة .

وأما الشرائط الرجعة إلى الأمر ، فتختلف بحسب الأمرين . فإن كان الأمر هو الله عز وجل ، وجب أن يعلم من حال المكلف والمأمور به والأمر ما ذكرناه ؛ وأن يكون غرضه تعريض المكلف للشواب ، وأن يكون عالماً بأنه

٨٨ / ب

(١) س : وقد

(٢) في ق : غير منقط ؛ س : مقويا

(٣) زاده س

(٤) كذا س ؛ ق : أثرا

سيثيبه إن أطاع ولم تحبط طاعته . وإن كان الأمر لا يعلم الغيب ، وجب أن يعلم حسن ما أمر به ، وثبوت غرض فيه إمّا له أو لغيره ؛ وأن يظنّ أنّ المكلف سيتمكّن من الفعل التمكن الذي ذكرناه . والدلالة على اشتراط ما ذكرناه ، هو^(١) أنّ الله سبحانه ، مع حكمته ، لا يجوز أن يلزمنا المشاق مع إمكان إلزامه إيتانا غير شاق^(٢) ، إلّا ليجعل في مقابلته^(٣) الثواب . وإلّا جرى إلزامه الشاق مجرى ابتداء المضار من غير نفع . ولا يكون غرضه ما ذكرناه إلا وهو سيثيب المطيع . فإذا كان عالماً بما يكون ، فهو عالم أنه يفعل ذلك . ولا يكون غرضه ما ذكرناه ، إلّا وقد أزعج علل المكلف بالتّمكّن ، وتردّد الدّواعي التي يزول معها الإلجاء . ويدخل في ذلك الألفاف ورفع المفاسد . فلذلك لم يرد الأمر منه تعالى على وجه المفسدة . ولأنّه إن لم يكن المكلف متمكّناً من الأمور^(٤) التي ذكرناها ، في الوقت الذي يحتاج إليه الفعل ، كان قد كلّفه ما لا يطيقه . وقد دخل في ذلك ما يجب أن يتقدّم من التّمكين والأدلة والأمارات . وقد دخل تحت تمكّن المكلف من الفعل أن يكون الفعل غير مستحيل في نفسه . لأنّه لا يجوز أن يتمكّن القادر من فعل ما يستحيل في نفسه . فقد دخلت الشرائط المذكورة تحت ما ذكرناه .

وقد ذهب قوم إلى أنّ الأمر بالفعل مقارن لحال الفعل ، وأنّ ما تقدّمه يكون إعلالاً . وعندنا أنّ الأمر لا يجوز أن يتبدّى به في حال الفعل ، بل لا بدّ من تقدّمه / قلداً من الزّمن^(٥) يمكن مع الاستدلال [به]^(٦) على وجوب المأمور به ، أو كونه مرعياً فيه ، وبفعل الفعل في حال وجوبه فيه . ولا يجوز تقدّمه على ذلك إلا لغرض . ويجوز أن يتقدّم على ذلك الغرض^(٧) مصلحة . ولا فرق بين أن يكون المأمور متمكّناً من الفعل من حين الأمر إلى وقت الفعل ، أو غير متمكّن من حين الأمر .

١/٨٩

-
- (١) س : هي
(٢) س : إياها غير شاقة
(٣) س : مقابلتها
(٤) س : بالأمور
(٥) س : الزمان
(٦) زاده س
(٧) س : لغرض

- والدليل على وجوب تقدمه القدر الذي ذكرناه ، أنه لو لم يتقدمه هذا القدر ، لم يتمكن المكلف أن يعلم وجوب الفعل قبل وقته ، فيدعوه إلى فعله على نية الوجوب ، في الوقت الذي وجب عليه إيقاعه فيه . وذلك تكليف ما لا يطاق . وقولهم : « إنَّ ما تقدم الفعل يكون إعلماً » ، إن أرادوا أنه إعلام بحال الفعل ، فكذلك نقول . وذلك لا يمنع من كونه أمراً . ألا ترى أن أمر القرآن متقدّم لأفعالنا ؟ وهو أمر لنا باتفاق . والواحد منا يأمر غيره قبل حال الفعل ، فيسمي ذلك أمراً . وإن أرادوا أنه إعلام بورود أمر آخر في حال الفعل ، فليس في ظاهر الأمر ذلك . على أن ورود الأمر في حال الفعل عبث . لأنه لا يتمكن أن يستدلّ به على وجوب الفعل ، ولا على أنه مرغّب فيه . ويشبه أن يكونوا أرادوا « أن الأمر إذا تقدّم حال الفعل ، لم يسمّ أمراً . فإذا حضر زمان الفعل ، فحينئذ يسمى ما تقدّم من الأمر أمراً » ، وهذا باطل لإجماع المسلمين . على أن الواحد منا مأمور بالصلاة قبل وجود وقتها . والدلالة على قبح تقدم الأمر ، على القدر الذي ذكرناه لا لغرض وفائدة ، أن ما لا غرض فيه عبث ، والعبث قبيح لا يفعله الحكيم . والدلالة على جواز تقدمه على هذا القدر الغرض ، أنه بذلك يخرج عن كونه عبثاً . ولهذا حسن تقديم الله سبحانه أمره إيانا بالصلاة . والدلالة على حسن تقدمه ، وإن كان المكلف عاجزاً في الحال إذا كان يتمكن وقت الحاجة ، أن تمكن المكلف في ذلك الوقت لا يحتاج إليه الفعل . وكان وجوده وعدمه فيها يرجع / إلى الفعل بمنزلة . فحسن الأمر مع فقد التمكن ، كما يحسن مع وجوده إذا كان في ذلك مصلحة من وجه من الوجوه .

الكلام في النواهي

اعلم أن النهي لما كان بعثاً على الإخلال بالفعل ، كما كان الأمر بعثاً على الفعل ، كان أكثر الكلام في الأمر يليق بالنهي . غير أننا نفرد في النهي أبواباً . منها ماهية النهي وما يشارك الأمر فيه النهي وما يخالفه فيه ؛ ومنها النهي عن الأشياء على جهة التخيير ، ومنها هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه أم لا ؟ وما يتبع ذلك .

باب

في ماهية النهي وما يشارك الأمر فيه وما يخالفه

أما النهي فهو قول القائل لغيره : « لا تفعل » على جهة الاستعلاء ، إذا كان كارهاً للفعل ، وغرضه أن لا يفعل^(١) . والدلالة على ذلك ما تقدم في الأمر .

وأما ما يشارك الأمر فيه النهي فأمور : منها أنه يجوز استعمال كل واحد منهما في خلاف ما تقتضيه صيغته . فصيغة الأمر يجوز وجودها غير أمر ، وصيغة النهي يجوز وجودها غير نهى . ومنها أن يكون كل واحد منهما إما يوصف بما يوصف به بحال فاعله . ومنها اعتبار الاستعلاء في كل واحد منهما . ومنها أن كل واحد منهما إذا كان مقيداً بشرط وصفة ، كان مقصوراً عليها . ومنها اعتبار كثير من الشرائط في جنسها ، نحو أن يكون غرض المكلف التعريض لشواب ، ويكون عالماً باثابة المطيع وغير ذلك .

فأما ما يفرقان فيه ، فأمور : منها الصيغة . ومنها ما يكون به كل واحد منهما^(٢) موصوفاً بما يوصف به . ومنها أن مطلق الأمر لا يقتضي التأيد ، ومطلق

(١) س : يفعله

(٢) كذا س ؛ ق : منها

النهى يقتضي ذلك . ولهذا صحّ النظر في الأمر هل يقتضي التعجيل ، ولم يصحّ ذلك في النهي . ومنها أن من شرط حسن النهي أن يكون [النهى] ^(١) عنه قبيحا ، ومن شرط حسن الأمر أن لا يكون المأمور به قبيحا .

/ بَابُ ^(٢)

١/٩٠

في النهي عن أشياء على جهة التخيير

اعلم أن النهي عن الأشياء إما أن يكون نهيّا عنها على الجمع ، أو عن الجمع بينها أو نهيّا عنها على البدل ، أو نهيّا عن البدل .
أما النهي عنها على الجمع ، فهو أن يعمد النّاهي إلى أشياء فنهى عن جميعها ، فيقول الإنسان : « لا تفعل هذا ولا وهذا ولا هذا » فيكون موجبا للخلو منها أجمع .

والأشياء التي نهى عن جميعها ، ضربان : أحدهما يمكن الإنسان الخلو منها ، والآخر لا يمكنه الخلو منها . فالذي لا يمكنه الخلو منها ، لا يحسن النهي عن جميعها إيجابا ^(٣) للخلو منها . وإيجاب ما لا يمكن قبيح . ولا فرق بين أن يكون النهي إيجابا للخلو من الشيء ونفيه ، أو إيجابا للخلو من الشيء وضده .

- مثال الأوّل ، أن يقول الإنسان لغيره : « لا تكن ^(٤) قائما ولا غير قائم » . ومثال الثاني ، أن يقول للقائم : « لا تفعل قياما ولا قعودا ولا حالة من حالات الإنسان » . وما يمكن الخلو منه ضربان : أحدهما يمكن الإنسان أن لا يخلو منه ، والآخر لا يمكنه أن لا يخلو منه ، لأنّه ملجأ إلى الجميع . والأوّل ضربان : أحدهما يميّز كونه فاعلا . والثاني لا يميّز كونه فاعلا . فالذي لا يميّزه ، نحو المضطجع لا يميّز كونه فاعلا للسكون من نفسه . ويجوز أن يخلو من فعله ^{٢٠} ومن فعل الحركة . ولا يجوز أن ينهى عن الخلو منها معاً ، لفقد التمييز .

(١) زاده س

(٢) حذف الباب كله س

(٣) كذا في الأصل ، لعله : إيجابا

(٤) ق : تكون

هذا على قول من جوز أن يفعل هذا المصطلج في جسمه سكوناً . فأمّا إذا ميّز كونه فاعلاً ، فأنّه يجوز أن ينهى عنهما معاً . نحو « ضرب زيد وعمر » . وأمّا ما هو ملجأ إلى الجمع بينهما ، فأنّه لا يجوز النهي عن جميعه . لأنّ في ذلك إيجاب الخلوّ منه ، مع أنّه ملجأ إلى خلافه .

- واما النهي عن الجمع بين أشياء ، فهو أن يقال للإنسان : لا تجمع بين كذا وكذا . وهما ضربان : أحدهما يمكن الجمع بينهما ، والآخر لا يمكن الجمع بينهما . / فما لا يمكن الجمع بينهما ، فالنهي عن الجمع بينهما قبيح . لأنّه عبث ، يجري مجرى نهى الهاوى من شاهر عن الاستقرار في الهواء . وذلك أن ينهى الإنسان عن « القيام والإخلال به » ، أو أن يجمع بين القيام والقعود . وإن أمكن الجمع بينهما ، فلما أن يمكن أن لا يجمع بينهما نحو الأكل والصلاة ، وإما أن لا يمكن ذلك بأن يكون ملجأ إلى الجمع بينهما . فالأول يحسن النهي عن الجمع بينهما ، والثاني لا يحسن النهي عنهما ، لأنّه كالنهي عما لا يطاق .
- فأمّا النهي عن الأشياء على البدل ، فهو أن يقال للإنسان : لا تفعل هذا إن فعلت ذلك . أو : لا تفعل ذلك إن فعلت هذا . وذلك بأن يكون كل [واحد] منهما مفسدة عند الآخر . وهذا يرجع إلى النهي عن الجمع بينهما .
- وأما النهي عن البدل ، فانه يفهم منه شيان : أحدهما أن ينهى الإنسان عن أن لا يفعل شيئاً ، ويجعله بدلاً من غيره . وذلك يرجع إلى النهي عن أن يقصد به البدل . وذلك غير ممتنع . والآخر أن ينهى^(١) عن أن يفعل أحدهما دون الآخر ، لكن يجمع بينهما . وهذا قبيح إن تعذّر الجمع ؛ ويجوز أن يحسن مع إمكانه وإمكان الإخلال به^(٢) .

باب

في النهي هل يقتضي فساد المنهى عنه ، أم لا ؟

اختلف الناس في ذلك : فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب

(١) ق : ينهى
(٢) إلى هنا حذف س

الشافعي إلى أنه يقتضى فسادَه . وقال غيرهم من الفقهاء لا يقتضيه . وهو مذهب الشيخ أبي الحسن ، وأبي عبد الله ، وقاضى القضاة . وذكر أنه ظاهر مذهب^(١) شيوخنا المتكلمين . وأنا^(٢) أذهب إلى أنه يقتضى فساد المنهى عنه في العبادات ، دون العقود والإيقاعات .

- وينبغي أن نذكر معنى وصفنا للشيء بأنه صحيح ، وجائر ، وفاسد ، وباطل .
 ٥ وغير جائز . فنقول : إن معنى قولنا : « إن الفعل صحيح » ، هو أنه قد حصل به الغرض المقصود به . وإنما يكون كذلك إذا استوفيت شرائطه التى / معها يحصل الغرض المقصود بالفعل . وقولنا « فاسد » و « باطل » يفيد نفى ذلك . وهو أنه لم يستوف شرائطه التى عليها يقف حصول الغرض بالفعل . وقولنا : « إن الفعل مجزئ » ، معناه أنه^(٣) يكفى في تحصيل الغرض بالفعل . ولا يكون كذلك إلا وقد استوفيت الشرائط التى يقف عليها حصول هذا الغرض . وقولنا « جائز » في هذا الموضع يفيد ذلك أيضا . وقوله : « إنه غير جائز ولا مجزئ » يفيد نفى ذلك . والأغراض الحاصلة بالفعل تختلف بحسب اختلاف الأفعال . فالعبادات ، الغرض بفعلها إسقاط التكليف ، وتحصيل الثواب . وإذا قلنا في العبادات : « إن الفعل غير مجزئ » ، فعناه أنه لم يسقط التكليف المتعلق به ،
 ١٥ لأنه لم يستوف شرائطه التى معها يسقط التكليف . فإن كانت العبادة غير موقته ، لزم فعلها على الصحة . وإن كانت موقته ، والوقت باقيا^(٤) ، لزم فعلها فيه . وإن خرج الوقت ، جاز أن تدل دلالة على لزوم قضائها . وأما البيع ، فالغرض به تحصيل الملك وكمال التصرف . والغرض بالشهادة وجوب القضاء على الحاكم . والغرض بالطلاق إيقاع الفرقة وتشيع الوصلة . والغرض بالعقود إيقاع الحرية . فجاوز هذه الأفعال وصحتها يفيد^(٥) حصول هذه الأحكام . وفسادها يفيد نفى هذه الأحكام .

(١) س : أنه مذهب

(٢) حاشية ق : وافقه الامام فخر الدين الرازي على هذا المذهب

(٣) س : أنه مجزئ و

(٤) س : باق

(٥) كذا في الاصول

وذهب^(١) قاضي القضاة إلى أن معنى قولنا : « إن الصلاة فاسدة » ، أنه يلزم قضاؤها ، ومعنى « أنها صحيحة » ، أنه لا يلزم قضاؤها . ولقائل أن يقول : وإن أراد لزوم القضاء في وقتها ، فذلك تابع لكون الصلاة فاسدة ، وأنه ما سقط عن المكلف التعبد بها . ونفني سقوط التعبد بها تابع لكون الشرائط غير مستوفاة . ألا ترى أننا نقول : « إنما يجب على المصلي إعادة الصلاة في وقتها ، لأن ما فعله فاسد^(٢) » ، لم يستوف شرائطه ؟ فكان تفسير الفساد بما ذكرناه أولى . وإن أراد لزوم القضاء / ونفيه بعد خروج الوقت ، لزم إذا أمر الله سبحانه بصلاة بطهارة فصليناها بغير طهارة ، وخرج الوقت ، ولم تدل دلالة على وجوب قضاائها ، فلم يلزمنا القضاء . إذ القضاء فرض ثان^(٣) أن تكون الصلاة صحيحة . لأنه لم يلزم قضاؤها . فلما ثبت الفساد ، مع نفي القضاء ، علمنا أن أحدهما ليس هو الآخر^(٤) .

٩١/ ب

فاذا ثبت ما ذكرناه ، فتى أردنا أن ندل على أن النهي يدل على فساد المنهى عنه ، إذا كان من العبادات ، فانما نريد أن ندل على النهي إذا تجرد ، فالتكليف لا يسقط بفعل المنهى عنه . والدلالة على ذلك هي أن المنهى عنه لم يتناوله التعبد . وما لم يتناوله التعبد ، لا يسقط التعبد . أما أن المنهى عنه لا^(٥) يتناوله التعبد ، فلأن التعبد يتناول ما له صفة زائدة على حسنة . والنهي يتناول ما ليس بحسن . يبين ذلك أن الله سبحانه إذا قال لنا : صلوا الظهر ، ثم قال : لا تصلوها بغير طهارة ، فإن هذا النهي يدل على أن الصلاة بغير طهارة قبيحة ، غير حسنة ، وغير^(٦) مرادة . والأمر يدل على أن الصلاة المأمور بها حسنة ، مرادة . فأحدهما غير الآخر . فصح أن المنهى عنه لم يتناوله التعبد . وأما أن ما لم يتناوله التعبد ، فالتكليف لم يسقط به إذا تجرد النهي عن دلالة ، فلأن فاعله لم يفعل ما تعبد به . فجري مجرى أن يقول الله سبحانه لنا : صلوا

(١) من هنا حذف من

(٢) ق : فاسدا

(٣) ق : تالي (غير منقوط : إما تالي ، أو ثاني)

(٤) إلى هنا حذف من

(٥) م : لم

(٦) م : لا

بطهارة . في أننا إذا صليتنا بغير طهارة ، لم يسقط التعبد عنا ، ويلزمنا أن نصلي ما بقى الوقت . وجرى مجرى أن يأمر الله سبحانه بالصلاة ، فتنصديق في أن التعبد يكون باقيا لما كنا فاعلين لما لم يتناوله التعبد .

فان^(١) قيل : أليس يجوز أن يكون الفعل المنهى عنه ، مع قبحه ، يقوم مقام الواجب في وجه المصلحة ؟ وإنما لم يتناوله الإيجاب لاختصاصه بوجه من وجه القبح . ويجوز أن يخرج الواجب من كونه مصلحة عند فعل المنهى عنه . نحو أن تكون الصلاة مصلحة / في ردّ ودعة . فاذا فعلها في الدار المغصوبة ، خرجت الصلاة في الدار المملوكة من أن تكون لطفا في ردّ الدفعة . ولهذا جاز أن يقول الله سبحانه : لا تصلّوا في الدار المغصوبة ، فان صليتم فيها ، فالفرض قد سقط عنكم ! قيل : الذي ذكرته إن جاز ، فانا لا نتنبّه^(٢) إلا بدلالة زائدة . ومتى لم يدل عليه دليل زائد ، وجب نفيه . لأن الامور الثابتة ، متى لم يدل عليها دليل ، وجب نفيها . ألا ترى أن الصلاة السادسة يجب نفيها لما لم يدل على إثباتها دليل زائد ؟ فلو قال الله عز وجل : « إن صليتم في الدار المغصوبة ، أجزأتكم » ، كان ذلك دليلا على سقوط الفرض . ولا يجب لأجل ذلك تجويز سقوط الفرض بهذه الصلاة إذا لم يدلنا الله سبحانه على ذلك . ألا ترى أنه كان يجوز أن يقول : « صلّوا بطهارة ، فان صليتم بغير طهارة ، أجزأتكم » ؟ ولا يدل ذلك على أنه لو لم يقل : « فان صليتم بغير طهارة ، أجزأتكم » ، على أنها إن صلى الإنسان بغير طهارة ، أجزأه . أو لا ترى أنه كان يجوز أن يقول : « صلّوا ، فان تصدّقتم ، قام ذلك مقام الصلاة » ، ولم يلزم من ذلك تجويز قيام الصدقة مقام الصلاة إذا لم يقل الله ذلك . فكذلك في مسئلتنا .

فان قيل : فيجب ، عل ما ذكرتم ، أن يكون الدال على فساد العبادة ، هو فقد دليل يدل على أن المنهى عنه مقام العبادة المأمور بها ! قيل : إنه لا يحصل العلم بفساد الفعل إلا مع العلم بورود التعبد بالفعل ، وبالنهي عن إيقاعه على بعض الوجوه ، وبفقده دلالة تدل على أن المنهى عنه يقوم مقام

(١) من هنا حلف س

(٢) غير مقولة

- العبادة . ألا ترى أنه متى اختل واحد من ذلك ، اختل علمنا بالفساد؟ وأما أن الدليل هو فقد دلالة تدل على أن المنهى عنه لا يقوم مقام العبادة ، أو أن الدليل على ذلك هو النهي ، فذلك كلام في عبارة . ومرادنا بقولنا : « إن النهي يدل على فساد » ، هو ما ذكرناه ، لا غير . فأما إن فُسِّرَ فساد الفعل بوجوب قضائه ، / وأريد بذلك وجوب القضاء قبل انقضاء وقت العبادة ، فقد بينا أننا نعلم ذلك تبعا لعلمنا بفساد العبادة . وإن أريد بذلك وجوب القضاء بعد خروج الوقت ، فالنهي لا يدل على ذلك . لأن القضاء فرض ثان ^(١) . فليس فاعل العبادة على الوجه المنهى عنه بأسوأ حالا من تاركها أصلاً . فإذا كان تاركها لا يلزمه قضاء إلا بدليل مستأنف ، ففاعلهما على الوجه المنهى عنه أولى بذلك . ولأن المنهى عنه ، كما أنه لم يدخل تحت الإيجاب ، فالقضاء أيضا لم يدخل تحت الإيجاب ؛ فلم يدل عليه .
- ✓ وما احتج به في أن النهي يدل على فساد المنهى عنه ، أن النهي ضد الأمر ونقيضه . والأمر يدل على أجزاء الأمور به . فيجب أن يدل النهي على نفي أجزائه . وإلا لم يكن ضده ونقيضه ! ولقاتل أن يقول : إن الأمر إذا دل على أجزاء الأمور به ، فيجب أن لا يدل النهي على أجزاء المنهى عنه . فكذلك نقول . لأننا ، وإن حكمنا بإجزائه ، فلسنا نحكم بإجزائه لمكان النهي . واحتجوا أيضا بأن المنهى عنه لو كان مجزئاً ، لكان طريق أجزائه الشرع : إما أمر ، أو إيجاب ، أو إباحة . وكل ذلك يمنع منه النهي . والجواب : أنه قد يدل على الأجزاء غير ذلك . نحو أن نقول : « إذا فعلتم ما نهيتكم عنه ، أجزأكُم عن الفرض » . أو نقول : « إذا بعتم هذا على هذا الوجه ، فقد ملكتم به » . أو يكون أجزاء ذلك الفعل معلوما بالعقل . وذلك كله لا يمنع منه النهي . واحتجوا بأن النبي صلى الله عليه قال : « من أدخل في ديننا ما ليس منه ، فهو رد » . قالوا : والمنهى عنه ليس من الدين . فيجب كونه مردوداً . ولو كان مجزئاً ، ثبتت ^(٢) أحكامه لما كان مردوداً ! والجواب : أن الإنسان إنما يكون مُدْخِلاً للفعل في الدين ، إذا اعتقد أنه من الدين . ألا ترى أن الزاني

(١) غير منقوطة وبالياء في الأصل (إما تالي ، أو ثاني)

(٢) غير منقوطة

١/٩٣

وفاعل المباح لا يكون مُدخلا للزنا والفعل المباح في الدين ؟ فليس يخلو إما أن يعنوا أن الفاعل لما نُهِيَ عنه مُدخِلٌ^(١) للفعل في الدين / أو مدخل^(٢) لأحكامه في الدين . فإن أرادوا الأول ، لم يثبت . لأن المصلى في الدار المغصوبة لا يعتقد أن ذلك من الدين . وإنما يقول : إنه يَسْقُطُ به الفرض . وكذلك المطلق في حال الحيض لا يعتقد أن ذلك من الدين ، إذا اعتقد أن ذلك بدعة . وإن أرادوا الوجه الثاني ، لم يسلم الخصم أن ذلك من الدين .

فان قالوا : فيجب ، إذا فعل ذلك الإنسان معتقدا بأنه من الدين ، أن يكون مردودا عليه ، فلا يثبت أحكامه ! قيل : إنما يجب أن يكون ردًا من الدين ، لا غير . وإنما يكون كذلك إذا جعلناه بخلاف ما اعتقده . ألا ترى أن من قال : « من رام الدخول إلى داري ، فهو مردود » ، أفاد أنه مردود من الدار ؟ وأجاب قاضي القضاة بأن لفظ « الرد » يفيد نفى استحقاق الثواب . لأن « الرد » ضد « القبول » . والقبول يفيد استحقاق الثواب . قال : فلفظة « الرد » كالنهي ، في اقتضائه القبح ونفى استحقاق الثواب . قال : ونحن نقول : إن المنهى عنه لا يُسْتَحَقُّ عليه الثواب . وأجاب أيضا بأن قال : يجب أن نبيّن أن الحكم باجزاء الفعل ليس من الدين ، ثم نحكم برده . وهذا إنما يتوجه إلى من قال في استدلاله : « إن الإجزاء ليس من الدين » ، لا إلى من قال : « إن الفعل نفسه ليس من الدين » ، ثم استدل بذلك على انتفاء حكمه . وقال أيضا : إن « النهي » أبلغ من لفظ « الرد » . لأن طاعات الكافر مردودة ، وليست بمنهى عنها . فإذا لم تظهر دلالة النهي على الفساد ، فلفظ « الرد » أولى بذلك . وعلى أن هذا الخبر^(٣) من أخبار الآحاد . فلا يصح التعلق به في ذلك .

واحتج الزاهبون إلى أن النهي لا يدل على فساد المنهى عنه ، بأشياء : **﴿ منها ﴾** أن فساد العبادة هو وجوب قضائها . والنهي إنما يدل على قبحها ، وعلى كراهة التامى لها . وقبحها لا يقتضى وجوب قضائها ، لعلنا بقبح أفعال

(١) ق : مدخلا

(٢) ق : مدخلا

(٣) المالكوز في الفصل السالف : « من أدخل في ديننا ... » الخ .

٩٣/ب

- كثيرة لا يلزم قضاؤها ! والجواب ما تقدم / من أنه إن أرادوا : « وجوب القضاء مع بقاء الوقت ، أو وجوب القضاء إن لم تكن العبادة موقته ، فقبح الفعل ، مع تقدم الأمر بالعبادة وفقد دليل يدل على أن الفعل المنهى عنه قائم مقام الواجب ، يدل على وجوب القضاء بعد خروج الوقت » ، فلمعمرى لا يدل النهي عليه . غير أنه ليس هو معنى الفساد . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : لو أفاد النهي الفساد ، لكان ما لم يفسد من الأفعال القبيحة - نحو الوضوء بالماء المغصوب - غير منهي عنه على التحقيق . لأنه لم يتعلق به ما هو نهى على التحقيق ، فيوصف بأنه منهي منه ! والجواب : إنا لا نقول : إن النهي موضوع في اللغة للفساد ، كما وُضع لفظ العموم للاستغراق ، فيلزم ما ذكروه . وإنما وُضع عندنا لإيجاب الامتناع من الفعل والإخلال به ، أو على الكراهة له . وإنما يعلم فساد العبادة بالتدرج الذي ذكرناه . ألا ترى أن أصحابنا لما قالوا : « إن الأمر وُضع للإرادة ، وأنه يفيد التنبه على ضرب من التدرج » ، لم يلزمهم أن يكون الواحد منّا إذا قال لغيره : « اظلم » ، وأراد ذلك منه ، أن يكون الظلم ليس بمأمور به على الحقيقة ؟ ولا أن يكون قوله « اظلم » ليس بأمر على الحقيقة ، لأجل أن الظلم قبيح ، ليس بحسن . ﴿ ومنها ﴾ أن لفظ « النهي » لغوي ، و « فساد العبادة » شرعي . فلا يجوز أن يكون موضوعا له ! والجواب : أننا لا نقول : إنه وضع للفساد ، فيلزم ما ذكروه . وإن علمنا عنده على التدرج المذكور ، كما يقولون : إن الأمر وضع للتنبه على التدرج ، ولو قلنا : إنه موضوع للفساد ، لم يبطل بما ذكروه . لأن فساد الفعل هو انتفاء الأغراض المقصودة بالفعل عن الفعل ، أو وجوب إعادته على قول قاضي القضاة . وذلك معقول قبل الشرع . فلا يمتنع أن يوضع النهي له ، كما وضعوا له أن هذا الفعل يجب إعادته . فإن الأغراض لا تتعلق به ، مع أن هذه ألفاظ / لغوية ^(١) .
- ٩٤/أ . فأمّا الأفعال التي يرجع فسادها إلى نفي أحكامها ، نحو البيع والطلاق والعتاق والشهادة ، فالنهي عنها لا يدل على فسادها : لا بنفسه ولا بواسطة . أما بنفسه ، فإنه إنما يدل إذا صدر من حكيم . فيدل على قبح الفعل وجوب الإخلال به ،

- أو على كراهته له فقط . وأما أنه لا يدل على ذلك بواسطة ، فهو أن الوسطة هي قُبْح الفعل وكونه مكروها . والفعل قد يكون مكروها^(١) وحكمه ثابت . نحو البيع في حال صلاة الجمعة ، والطلاق في حال الحيض . ولأن قبْح البيع لا ينافي ثبوت الملك به لا محالة ، لأنه قد ينهى الحكيم عن البيع ، لأن الملك لا يقع به ، ولأنه مفسدة في نفسه ، وإن وقع الملك به ؛ [و^(٢)] لأنه يتشاغل به عن واجب ، نحو البيع مع تعيين وجوب التحريم^(٣) . وإذا أمكن كل ذلك ، لم نأمن أن يكون النهي عن البيع أو عن الطلاق وغيرها كان لغرض سوى أن أحكامها^(٤) لا تثبت . ويفارق ذلك النهي عن العبادات . لأننا قد بينا أن فسادها مفارق لفساد هذه الأفعال . وإذا اختلف معناهما ، لم يجب أن يكون ما دل على أحدهما يدل على الآخر . فإذا اثبت ذلك ونهى الله سبحانه^(٥) عن أمثال هذه الأفعال ، فلا يخلو إما أن يكون الأصل في العقل يفيد^(٥) تعلق حكمه به^(٦) كالبيع الذي يقتضي انتقال الملك به في العقل ؛ أو يكون العقل يمنع من تعلق الحكم به^(٧) . فالأول يحكم فيه بما يقتضيه العقل . لأن النهي عنه لا يمنع من ذلك . وأما الثاني ، فثاله الحد . إذا شهد بما يوجب الشاهدان^(٨) ، على وجه نهى الشاهدان عنه ، فإنه ينظر فيه . فإن كان في الشرع دليل^(٩) يدل في الجملة على تعلق الأحكام بتلك الأفعال ، حكم به . والا لم يحكم به ، لأن الأصل نفيها . وليس في الشرع ما يدل على ثبوتها إلا لأجل النهي . واحتج المخالف بأن الصحابة رضی الله عنها^(١٠) كانت إذا سمعت نهيا عن

(١) س : قبيحا

(٢) زاده س

(٣) أي تكبير التحريم للصلاة

(٤) في الاصول : أحكامها (لعله كما أثبتناه) .

(٥) كذا س ؛ ق : عند

(٦) س : أحكامها بها

(٧) س : بها

(٨) ق : بما لوجه شاهدان (مع علامة الاضطراب على الحاشية) ؛ س : بوجوبه الشاهدان ؛

ح : به الشاهدان

(٩) كذا س ؛ ق : دليلا [مع علامة الاضطراب على الحاشية]

(١٠) كذا س (بدل : عنهم) وتكرر مرارا في مخطوطة ص أيضا . ويدل على أنه من المؤلف فراجع الحاشية التالية والحاشية في آخر الفصل . أما « ق » ، ففيها : رضی الله عنهم ، وبعد ذلك : كانوا إذا سمعوا... قضوا... حكمهم بفساد .

شئ ، قضت بفساده عند سماعها / النهي . فدل على أنها حكمت بالفساد لأجل النهي . كما أنها لما حكمت بالأحكام عند خبر الواحد والقياس ، دل ذلك على أنها حكمت^(١) به لأجل خبر الواحد والقياس . من ذلك حكمها بفساد بيع درهم بدرهمين ، ونكاح المحرم ، والشغار ، والمتعة ، والربا ! والجواب : أنهم لما حكموا بذلك ، فإنهم لم يحكموا بالفساد عند [سماعهم]^(٢) أخبارا^(٣) كثيرة في النهي ، كالنهي عن بيع حاضر لباد ، وتلقي الركبان ، وغير ذلك . وليس ، لقائل أن يقول : « إنما لم يحكموا بالفساد لقريئة » ، بأولى من أن نقول : « بل إنما حكموا بالفساد لقريئة » . فان قالوا : لو حكموا بالفساد لقريئة ، لطلبها بعضهم من بعض ، واحتج بها بعضهم ! قيل لهم : ولو كانوا إنما لم يحكموا بالفساد لأجل قريئة ، لاحتج بها بعضهم على بعض . وأما فساد عقد الربا ، فيجوز أن يكون^(٤) ، إنما عرفوه من قول الله سبحانه^(٥) : « ... وحرم الربوا... » ومن إيجابه الاقتصار على رأس المال . لأنه لو كان العقد صحيحا ، لما ساع ذلك . وأما خبر الواحد والقياس ، فان الصحابة عملت^(٦) بها لمكانها على ما سنيته في موضعه .

ويمكن المخالف أن يحتج فيقول : إنكم ، بفصلكم بين العبادات و[بين]^(٧) العقود والإيقاعات ، قد قلتم ما لم يقله أحد . لأن الأمة مجمعة على التسوية بين الموضعين . فنهى من سوى بينهما في دلالة النهي على فسادهما ، ونهى من جمع بينهما في دلالة النهي على نفى فسادهما . والجواب : أن الذين جمعوا بينهما في نفى دلالة النهي على فسادهما ، لم يعنوا بالفساد ما عيناه . وإنما أرادوا بالفساد وجوب القضاء بعد خروج الوقت . ولو فصل لهم ، ما فصلناه ، لما اختلفوا^(٨) فيه . ولو خالفوا ، لم يكن ما قلناه مخالفا للإجماع . لأنه إنما يكون

(١) كذا في جميع الاصول حتى في ق [يدل : حكموا] .

(٢) زاده س ؛ علامة الاضطراب في حاشية ق

(٣) كذا س ؛ ق اخبار

(٤) س : يكونوا

(٥) القرآن ٢ / ٢٧٥

(٦) كذا في جميع الاصول حتى في ق [يدل : حكموا]

(٧) زاده س

(٨) س : اختلفوا

تفرقتنا^(١) بين الموضوعين مخالفة للإجماع إذا نظمت الموضوعين طريقة^(٢) / واحدة .
وقد بيننا أن ليس ينظمها طريقة واحدة .

- [فأما^(٣) ما يدل على صحة ما أخبرناه^(٤) ، هو أن الشرع اقتضى حمل ما تناوله النهي على الفساد ما لم تكن هناك دلالة تصرف عنه . وهو حصول الإجماع المتقدم عليه . لأن المعلوم من حال الصحابة والتابعين أنهم كانوا يحكمون بفساد العقود وغيرها لتناول النهي لها ، ويرجعون في الدلالة على فسادها إلى مجرد النهي الوارد عن الله تعالى وعن الرسول صلى الله عليه . كرجوعهم إلى قوله صلى الله عليه : « لا تُنكِح المرأة على عمها ولا على خالتها ، ولا الخالة والعمة عليها ، لا الصغرى على الكبرى ، ولا الكبرى على الصغرى » ، في فساد هذا العقد من غير اعتبار أمر سواه . وكرجوعهم إلى نهيهم عن بيع الغرر ، وبيع ما لم يقبض ، وبيع ما ليس عنده ؛ في فساد هذه العقود من غير اعتبار معنى سوى ذلك . وكرجوعهم عند الاختلاف في حكم الربا ، نقدا ونسيئة ، إلى خبر أبي سعيد الخدري ؛ وعبادة بن الصامت في النهي عنه نقدا . ولا روى من رجوع ابن عباس عن مذهبه في ذلك حين روى له هذا النهي . وهكذا رجع كثير منهم إلى نهيهم صلى الله عليه عن نكاح المحرمة ونكاح الشغار في فساد هذين العقدين . ولم يُحكَّ عن خالف في هاتين المسألتين أنهم أنكروا على مخالفتهم الرجوع إلى النهي في ذلك والاستدلال به . وإنما نازعهم في ذلك واعترضوا استدلالهم بالنهي من وجوه آخر . فصار هذا إجماعا منهم على أن النهي المتناول للأفعال الشرعية من حقه أن يكون مقتضيا لفسادها ، ما لم تدل دلالة على خلاف ذلك .

٢٠

[وفيه^(٥) ، فإن قيل : إذا وجدناهم قد حكموا بفساد ما تناوله النهي في بعض المواضع ، وحكموا بصحته في موضع آخر ، فلم صار حكمهم بالفساد دلالة على أن من حق النهي أن يقتضيه أن يحمل عليه ، أولى من أن يحكم

(١) س : تفرقتنا

(٢) من هنا الزيادة في س ١/٥٦ الى ٥٦ ب/

(٣) في الاصل : اخبرنا و

(٤) دوام الزيادة في س

بأن النهي بمجردده لا يقتضي الفساد ، استدلالا بفعلهم في المواضع الأخر ؟
 الجواب : أنه إذا ثبت أن الحكم بفساد المنهي عنه إنما علقوه بالنهي فقط ،
 في الموضع الذي حكموا به ، من دون اعتبار أمر آخر ، على ما بيناه وأوضحنا
 الحال فيه ، صار هذا أصلا فيما ذهبنا إليه ، ودلالة عليه . فإذا وجدناهم ،
 في مواضع ، لم يحكموا بفساد المنهي عنه ، وجب أن يحمل ذلك على أنهم عدلوا
 عن هذا الأصل ، ولم يحكموا فيه بالفساد لدلالة دللت عليه ، كما يُعدّل عن
 مقتضى صيغة العموم إلى الحكم بالخصوص ، وعمّا تقتضيه حقيقة اللفظ إلى
 مجازها إذا دلّت الدلالة عليه^(١) .

بَابُ

في ما يفسد من الأشياء المنهي عنها ، وما لا يفسد

اعلم أنه ذكر في ذلك أشياء : ﴿ منها ﴾ قول^(٢) الشيخ أبي عبد الله أن المنهي
 عنه إذا كان ، متى فُعل على الوجه المنهي عنه انتفى عنه شرط من شرائطه
 الشرعية ، فإنه يجب أن يفسد كييع الغرر . ومتى لم ينتف عنه شرط من
 شرائطه الشرعية ، لم يفسده . ولقائل أن يقول : إنما يجب أن يفسد ما انتفى
 عنه شرط شرعي متى كان ذلك شرطا في صحته . لأنه لو لم يكن شرطا في صحته
 لم يجب أن يفسد . وما هو شرط تقف عليه صحة الشيء ، فإنه يجب بانتفائه
 فساد الشيء إذا لم يخلفه شرط آخر ، سواء كان ذلك الشرط شرعياً أو غير
 شرعي . ولا معنى للتقييد بكونه شرعياً . وأيضا فإذا فسد لانتهاء شرطه الشرعي ،
 فأخبرونا : أبالنهي علمتم أن ذلك الشرط الشرعي شرط في الصحة ، أم
 لا ؟ فإن قلتم بالنهي قيل لكم : أبظاها علمتم ذلك ، أم بقرينة ؟ فإن قلتم :
 « بظاها » ، فقد سلّمتم أن ظاهر النهي يدل على ذلك الفساد ، وإن قلتم :
 « بل بنهي اقترفت به قرينة » ، قيل لكم : أخبرونا عن تلك القرينة ، حتى
 تكونوا قد أشرتم إلى الفرق بين ما يدل على الفساد من النهي وبين ما لا يدل

(١) إلى هنا الزيادة في س

(٢) من هنا حذف س

- على الفساد . وإن قالوا : علمنا أن ذلك شرط في الصحة بدليل غير النهي ،
نحو أن نعلم أن الوضوء شرط في الصلاة ، ثم نهى النبي صلى الله عليه
عن الصلاة بغير وضوء ، فنعلم أنها فاسدة بغير وضوء . وقد أشار قاضي
القضاة إلى ذلك في « الشرح » . قيل لهم : فنحن إنما نعلم الفساد بما دل
على أن الوضوء شرط في صحة الصلاة . ألا ترى أننا إذا علمنا ذلك ، علمنا
فساد الصلاة إذا لم يكن الوضوء ؟ سواء نهينا عن الصلاة بغير وضوء ، أو لم ننه
عن ذلك . فإن قالوا : إنه لم يكن غرضنا أن نبين / الفرق بين النهي الدال على
الفساد وبين النهي الذي لا يدل على الفساد ، حتى يلزم ما ذكرتم ؛ وإنما غرضنا
أن نفرّق بين المنهي عنه الفاسد والمنهي عنه الذي ليس بفاسد ! قيل لهم : فكأنكم
قلم : المنهي عنه منه فاسد ومنه غير فاسد ، وأنّ الفاسد هو ما دل دليل
على فساده . نحو أن يدل دلالة على أنه قد أحلّ فيه بشرط من شرائط
صحته . وهذا قليل الفائدة لا يجوز أن يجعل أصلاً في هذا الموضع . ومنها : أن
المنهي عنه الفاسد هو ما يوصل به إلى تحليل محرّم في الأصل نحو أكل الميتة ،
واستحلال الفروج . والذي ليس فاسد ، هو ما لم يكن وُصلة إلى محرّم في
الأصل . وهذا باطل ، لأنهم إن أرادوا بقولهم « إنه يوصل به إلى تحليل محرّم »
أي صار الحرام به حلالاً على التحقيق ، فذلك مُناقضة . لأنه إذا صار به
حلالاً ، فهو صحيح غير فاسد ، لأنه ليس معنى « كون الوصلة صحيحة » إلا
أنها وصلة إلى تحليل هذا المحرّم من الفروج . وعلى أننا نريهم أموراً منهي
عنها وهي وصلة إلى تحليل ما كان حراماً ، وهي غير فاسدة [ة] . نحو بيع حاضر
لباد ، هو منهي عنه ، وقد صار به ملك الغير حلالاً للمشتري . وإن أرادوا بذلك
أنه إذا توصل بالمنهي عنه إلى تحليل ما هو حرام في نفسه ، لا يجوز أن يصير
حلالاً ، كانوا قد علّقوا للشيء بنفسه . لأن معنى كون هذه الوصلة المنهي عنها
فاسدة ، هو أنها لا توصل إلى تحليل هذا المحرّم . فكأنهم قالوا : إنما لم
يوصل إلى إباحة هذا المحرّم لأنه لا يوصل إلى إباحته . ثم يقال لهم : بماذا
علمتم أن ذلك الحرام لا يصير حلالاً ؟ أبالنهي علمتم ذلك أم بغيره ؟ ويعود
الكلام عليهم . ومنها : أن النهي عن الفعل إذا كان لمعنى يختصه ، اقتضى
فساده . وإذا لم يكن لمعنى يختصه ، لم يقتض فساده . والأوّل بيع الغرر ،

- والثاني البيع في حال صلاة الجمعة . ولقائل أن يقول : إن مقتضي الفساد هو / فقد شرط من شرائط الصحة . وليس يمتنع أن يرجع ذلك تارة إلى الشيء المنهي عنه ، كما لا يمتنع أن يرجع إلى غيره . ألا ترى أن بيع المحجور عليه منهي عنه ، لمعنى في العاقد لا في العقد ؛ وهو مع ذلك فاسد ؟ فان قالوا : ما يختص بالعاقد والمعقود عليه يتعلق بالعقد ، ويرجع عليه ! قيل : فيجب أن يفسد بيع حاضر لباد ، لأن النهي عن ذلك إنما كان لمعنى في المتعاقدين . ﴿ومنها﴾ قول بعضهم : « ما نهى عنه لحق الغير ، فإنه لا يفسد ، وما نهى عنه لشرط شرعي ، فإنه يفسد » . وهذا باطل . لأن الإنسان قد نهى عن بيع ملك غيره لحق الغير . ألا ترى أنه لو أذن له في بيعه ، جاز ؟ ومع ذلك يفسد العقد ، إذا لم يأذن فيه المالك .
- ١٠ ويدخل في هذا العقد^(١) اختلاف الناس في الصلاة في الدار المغصوبة . فقال جلّ الفقهاء ، وأبو إسحاق النّظام : إن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة ، مسقطه للفرض . وقال أبو علي ، وأبو هاشم ، وأبو شمر ، وأهل الظاهر ، والزيديّة : إنها غير مجزئة . واستدلّ شيوخنا على أنها غير مجزئة ، بأن^(٢) الصلاة من حقّها أن تكون طاعة ، لإجماع المسلمين على ذلك . والصلاة في الدار المغصوبة غير طاعة ، بل معصية . لأن الصلاة تشتمل على القيام والركوع والسجود [والجلوس^(٣)] . وهذه الأشياء تصرف في الدار المغصوبة ، وشغلٌ لأماكنها وأهويتها ؛ ومنعٌ لرب الدار ، لو حضر ، من التصرف فيها . فجزى مجرى وضع متاع في ذلك المكان ، في أنه قبيح . وأيضا : فأجمعوا على أن^{٢٠} من شرط الصلوات الخمس أن ينوي بها المصلي أداء الواجب ، أو ما يدخل فيه أداء الواجب . نحو أن ينوي كونها ظهرا أو عصرا . والصلاة في الدار المغصوبة لا يتأتى فيها ذلك . لأنه لا يصح أن ينوي الإنسان أداء الواجب بما يعلم أنه ليس بواجب . وذلك محال في الداعي . إن^(٤) قيل إن أفعال الصلاة

(١) إلى هنا حذف س

(٢) كذا س ؛ ق : فان

(٣) زاده س

(٤) من هنا حذف س

٩٦/ب

- هو^(١) ما يفعله المصلي في نفسه / من القيام والركوع والجلوس . وليس هذا شغل للدّار وإنما هو شغل للهواء . وإنما يشغل الأرض باستقرار قدميه في الدّار . وليس ذلك من الصلاة . لأنّه لو أمكنه أن يصلي من غير أن تستقرّ قدماه في الدّار جازت صلاته ! قيل : إنّ السكون الذي يفعله في قدميه ، من جملة صلاته . لأنّ القيام من جملة الصّلاة . وقوله : « لو أمكنه أن يصلي في الهواء جازت صلاته » ، لا يمنع من كون ذلك الآن من الصّلاة . وعلى أن شغله للهواء الدّار هو غصب : لأنّ مالك الدّار أحقّ به . ألا ترى أنّه ليس للإنسان أن يشرع جناحا من داره إلى دار غيره ، لما كان شاغلا للهواء دار غيره ؟ فان قالوا : إنّ قراءة الإنسان واعتقاده هما من جملة صلاته ، ولا تعلق بها بالغصب . فالنّية تنصرف إليهما ! قيل : كون القراءة من جملة الصّلاة ١٠ لا يمنع من كون الركوع والسجود والقيام من جملة الصّلاة . لأنّ اسم الصّلاة يفيد مجموع ذلك . وإذا كان كذلك ، لم يمكن أن يكون من جملة الصّلاة طاعة حتى ينصرف إليه النهي . إن قالوا : إنّما مُنع الغاصب من الصلاة في الدّار المخصوصة لحق الغير ، والأفقد استوفى شرائطها الشرعيّة . فوجب إجزاؤها . لأنّ النّية تنصرف إلى ما استوفى شروطه الشرعيّة ، ويجري ما عدا ذلك مجرى فعل منفصل ! قيل : إن من شروطها الشرعيّة أن تكون طاعة ، وأن ينوي بها أداء الواجب . وليس هذان بحاصلين . وأيضا فإذا كان من جملة الصلاة ما هو معصية ، لم يجوز أن يكون واجبا من جهة أخرى . فان قالوا : إذا غصبها المصلي بأعوانه ، لا تكون صلاته فيها غصباً . فيجب جوازها ! قيل : فيجب لو غصبها هو بنفسه أن لا تجزئه صلاته ، على موجب دليلنا . وعلى أن استعانتها ٢٠ بأعوانه في غصبها لا يخرج تصرفه فيها من أن يكون قبيحا ، غير طاعة^(٢) . ولما ذكرنا ، لم يجز أصحابنا صلاة / من ستر عورته بثوب مغموب . واختلفوا فيمن سترها بثوب مملوك ، ولبس فوقه ثوبا مغموبا . فأجازها قوم ، قالوا : إنّ^(٣) فعله في الثوب الأعلى ليس من الصلاة . ولم يجزها آخرون ، لأنّ قيامه وقعوده تصرف في كلا الثوبين . وقالوا أيضا : إنّ المدّع أو ٢٥

١/٩٧

(١) كذا

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) س : لأن

الغاصب إذا طوّل^(١) برّد^(٢) الودعة والمغصوب ، فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت ، لم تجزئه صلاته ؛ وإن كان الوقت ضيقاً ، يخشى إن تشاغل بالرد فاتته الصلاة ، لم تبطل ، إن لم يستضر صاحبها بالتأخير ضرراً شديداً ؛ وتبطل إن استضر بالتأخير ضرراً شديداً . وقالوا إن صلى ، وهو يرى من يغرق ، أو يهلك بنار ، وهو يرجو أن يخلصه ، فسدت صلاته . والوجه في ذلك أجمع أن صلاته تكون في هذه المواضع قبيحة .

ولا^(٣) يلزم على ما ذكرنا أن لا يجزئ الغاصب اعتقاده الإيمان في الدار المغصوبة ، لأن ذلك ليس بتصرف فيها فيكون غصباً لها ، فلم يلزم أن يكون قبيح^(٤) غير طاعة . ولا يلزم أن تبطل صلاة الغاصب للدار إذا منع من الخروج منها ، لأنه إذا منع من ذلك لم يحرم عليه القعود فيها . ومن جاز له القعود فيها ، جاز^(٥) له أن يصلي فيها . فجاز أن يكون فعله طاعة . ولا يلزم عليه إذا صلى في ملكه ، وقبض بيده على رجل فننعه من التصرف . لأن ذلك ، وإن كان قبيحاً ، فليس من الصلاة . ولا يلزم عليه إذا صلى في برّاح غيره بغير إذنه ، لأن العادة جارية بأن مالك البرّاح لا يكره أن يصلي المارة فيه . والعادة جارية أيضاً بأن من أذن لغيره في دخول داره ، لا يكره منه الصلاة فيها . فصار ذلك كالصريح بالإذن بالصلاة^(٦) . قال أصحابنا :

ولا يلزم على ما ذكرناه أن لا تجزئ إزالة النجاسة بماء / مغصوب^(٧) ، والذبح ٩٧ / ب واختان بسكين مغصوب . أجابوا^(٨) عن الذبح بسكين مغصوب : أنه^(٩) إنما جاز ، لأنه من شرطه النية ولا من حقه أن يكون قرابة . وليس كذلك الصلاة . وسيأتي الكلام على مثل هذا الجواب . والجواب الصحيح : أن يقال : إن الذبح بسكين مغصوبة منهي عنه وقبيح ، إلا أنه لما كان وُصلةً إلى

(١) كذا س ؛ ق : والغاصب إذا طوّلوا

(٢) من هنا حذف س

(٣) كذا ، لعله : قبيحاً

(٤) كتب أولاً : « ما جاز » ، ثم خط على كلمة « ما » .

(٥) إلى هنا حذف س

(٦) س : بالماء المغصوب

(٧) س : وأجابوا

(٨) من : مغصوبة بأنه

- إباحة اللحم ، كان كالبيع الذي هو وُصلة إلى إباحة التصرف . والنهي لا يدل على [فساد^(١)] ما هذه سبيله . لأنه إنما نهي عنه لقبحه في نفسه ، لا لأنه ليس بوصلة إلى إباحة اللحم . وكذلك البيع في وقت صلاة الجمعة إنما نهي عنه ، لأنه قبيح أن يُتَشاغل به عن الغرض ، لا لأنه غير موصل إلى نقل الملك . يبين ذلك أن ما دلّ على البياعات تنتقل بها الأملاك ، يدخل
- تحته هذا البيع وغيره . فان قيل : فان كان الذبيح مما يُتَعَبَّد به الإنسان ، هل يكون فعله بسكين مَغْصُوبَة غير مجزي؟ قيل : إذا علمنا أن الغرض بالذبيح التصديق باللحم ، وعلمنا أن اللحم يصير مباحاً بالذبيح بسكين مَغْصُوبَة ، جاز التصديق به ، وإن كانت السكين مَغْصُوبَة . وأمّا السكين المَغْصُوبَة إذا وقع الختان بها ، فهي كالمملوكة في إزالة ذلك القدر من اللحم . والماء
- ١٠ المَغْصُوب كالمملوك في إزالة النجاسة . فلم يبق ، بعد إزالتها وبعد قطع ما يجب قطعه في^(٢) الختان ، شيء ، كان الأمر متوجّهاً إليه ، فيُمَثَّل^(٣) .
- فان^(٤) قيل : أما كان يجوز أن يجب على الإنسان أن يغسل موضع النجاسة ، وأن يقطع جزءاً آخر؟ قيل : يجوز أن يجب ذلك بأمر مستأنف . فأما إذا لم يتجدد أمر آخر ، فلا . لأن الأمر الأول إذا كان أمراً بإزالة تلك النجاسة
- ١٥ وبقطع ذلك الجزء من الذكر ، فانه لا يمكن بعد إزالتها إن زال ، لأن إزالة الزنازل مستحيلة^(٥) . قال أصحابنا : ولا يلزم عليه أن يكون الصوم في شهر رمضان ، مع الخوف / على النفس ، لا يسقط به الغرض ، لأنه لم يوجد عليه في الصوم أفعال ، وإنما أخذ عليه الكف عن الأكل والشرب والجماع . ولقائل أن يقول : وقد أخذ عليه فعل نيّة الصوم . ومن حقها أن تكون طاعة .
- ٢٠ وأخذ عليه الكف عن هذه الأفعال . ومن حق الكف عنها أن يكون طاعة حتى يكون صوماً . والكف عنها ، مع الخوف على النفس ، معصية . وأخذ عليه

(١) زاده س
(٢) كذا س ؛ ق من
(٣) ق : فتشيل
(٤) من هنا حذف س
(٥) إلى هنا حذف س

أن ينوي الصَّوم . وفي ضمن كونه صوماً كونه طاعة . فإذا كان الصَّوم معصية لم يكن أن ينوي به الطَّاعة .

وإن^(١) قلتم : إن نيَّة الصوم لا يدخل في ضمنها نيَّة الطَّاعة ، ولا من حق الصوم أن يكون طاعة ! قيل لكم مثله في الصلاة . وادَّعاء الإجماع في أحدهما كادَّعائه في الآخر . ويسأل أيضاً على ذلك الوقوف على جمل مغضوب ، والطَّواف عليه ، والوضوء بماء مغضوب . وقد أُجيب عن ذلك بأنه ما أخذ على الإنسان في ذلك فعل ، فيقال : من شرطه أن يكون طاعة أو واجبا . لأنَّ الإنسان لا يكون مطيعاً بفعل غيره . ألا ترى أنَّ الإنسان لو طاف به غيره وهو قائم ، أو وضَّاه غيره ، أجزأه ؟ وشبهه بذلك يقال في الصَّائم ، لأنَّه لو نام طول^(٢) نهاره ، وقد قدَّم النيَّة ، أجزأه . ولقائل أن يقول : إنَّ ذلك لا يمنع من أن يكون لو صام وهو عالم بصومه ، أو وضَّاه نفسه ، كان^(٣) لا بد من أن يكون قربة وطاعة ، كما قلتموه في الصَّلَاة . فن هذه الجهة ينتقض دليلكم .

فإن قلتم : إذا أجزأ الصَّوم والوضوء ، مع أنَّه لم يفعل شيئاً ، فبأن يجزئه إذا فعل أولى ! قيل : هذا لا ينجيكم من انتقاض دليلكم . لأنَّا أوجدناكم ما من حقِّه أن يكون طاعة ، وقد وقع قبيحا ، ومع ذلك قد أجزأه .

وقيل في الوضوء : إنَّه لا يجب فيه النيَّة . فلم يجز أن يقال : من حقِّه أن ينوي به أداء الواجب ! والجواب : أنَّ هذا لا يتم على قول من جعل النيَّة

٩٨ / ب

من شرطه . ومن قال : « ليس النيَّة من شرطه » ، يقول : الأولى أن ينوي الإنسان في الوضوء . فصار من حقِّ الوضوء أن يكون طاعة ، وأن يصحَّ أن ينوي به القربة ، أو الطَّهارة التي يدخل في ضمنها القربة ، كما قلتموه في الصَّلَاة . ومعلوم أنَّ الوضوء بالماء المغضوب ليس بقربة ، بل هو معصية . فلم تنأَ فيه هذه النيَّة . فانتقض به كلا الدليلين . وقد أُجيب عن الوضوء أيضاً : بأنَّ فعله يقوم مقام فرضه . وذلك لا يمنع من انتقاض الدليل من الوجه الذي

(١) من هنا حذف س

(٢) ق : طال

(٣) ق : اكان (لله : لكان)

ذكرناه . وقد سأل أصحابنا أنفسهم : هَلَا قَامَتِ الصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ ، وَإِنْ كَانَتْ قَبِيحَةً ، مَقَامَ الصَّلَاةِ الْوَاجِبَةِ فِي الْمَصْلُحَةِ ؟ فَلَمْ يَبْقَ بَعْدَهَا مَصْلُحَةٌ ، كَمَا قُلْتُمْ : لَمْ يَبْقَ بَعْدَ إِزَالَةِ النَّجَاسَةِ بِالمَاءِ الْمَغْصُوبِ نَجَاسَةٌ تُزَالُ . وَلَمْ يَبْقَ ، بَعْدَ الْوُضُوءِ بِالمَاءِ الْمَغْصُوبِ ، مَصْلُحَةٌ سَتَدْرِكُ بِالمَاءِ الْمَمْلُوكِ .

- وَأَجَابَ قَاضِي الْقَضَاةِ عَنْ ذَلِكَ بِأَنَّ الْأُمَّةَ أَجَمَعَتْ بِأَنَّ الَّذِي يُسْقَطُ فَرْضَ الصَّلَاةِ هُوَ مَا دَخَلَ تَحْتَ التَّكْلِيفِ . أَلَا تَرَى أَنَّ الصَّلَاةَ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ ، لَمَّا لَمْ تَدْخُلْ تَحْتَ التَّكْلِيفِ ، لَمْ تَقُمْ مَقَامَ الْوَاجِبِ ؟ وَالصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ لَمْ تَدْخُلْ تَحْتَ التَّكْلِيفِ . وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ : إِنْ ادَّعَاءُ الْإِجْمَاعِ فِي ذَلِكَ هُوَ كَادُّعَاتِهِ فِي أَنَّ الْوُضُوءَ لَا يَقُومُ مَقَامَ الْوَاجِبِ ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ التَّكْلِيفِ . لِأَنَّهُ لَوْ وَقَعَ بِمَاءٍ نَجَسٍ ، لَمْ يَسْقَطِ الْفَرَضُ ، لَمَّا لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ التَّكْلِيفِ .

- فهذا هو الكلام فيما استدلّ به شیوخنا وما يرد عليه من الاعتراضات (١) .
وَمِنْ فَسْتَدَلَّ عَلَى الْمَسْئَلَةِ فَنَقُولُ : إِنْ صَحَّتِ الصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ إِمَّا أَنْ يَرَادَ بِهَا أَنَّهَا دَاخِلَةٌ تَحْتَ التَّعَبُّدِ ، أَوْ يَرَادُ بِهَا أَنَّهَا تَقُومُ مَقَامَ مَا دَخَلَ تَحْتَ التَّعَبُّدِ . وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ ، لِأَنَّ التَّعَبُّدَ لَا يَتَنَاوَلُ الْقَبِيحَ الْمَكْرُوهَ . وَالثَّانِي يَكْفِي فِي نَفْيِهِ أَنْ لَا يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا تَقُومُ مَقَامَ مَا دَخَلَ تَحْتَ التَّكْلِيفِ . وَإِذَا لَمْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ ، وَلَا هِيَ دَاخِلَةٌ تَحْتَ التَّكْلِيفِ / وَكَانَ الْوَقْتُ بَاقِيًا ، لَزِمَ إِعَادَتُهَا لِبَقَاءِ التَّعَبُّدِ ، وَلَزِمَ إِعَادَتُهَا إِنْ خَرَجَ الْوَقْتُ . لِأَنَّ كُلَّ مَنْ أَوْجِبَ إِعَادَتُهَا مَعَ بَقَاءِ الْوَقْتِ ، أَوْجِبَهَا مَعَ خُرُوجِهِ . وَأَمَّا الْمَسَائِلُ الْمُتَقَدِّمُ ذِكْرُهَا (٢) ، فَجَمِيعُهَا غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ التَّعَبُّدِ ، وَيَجِبُ تَأْمُلُهَا . فَانْ دَلَّ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهَا تَقُومُ مَقَامَ الْوَاجِبِ قَلِيلٌ بِهِ ؛ وَلِأَنَّ قَلِيلَ بَقَاءِ الْوَاجِبِ وَلَزِمَ التَّعَبُّدُ .

١/٩٩

(١) إِلَى هَذَا حُفَّتْ مِنْ

(٢) مِنْ : ذِكْرُهَا يَمْنَى الْوُقُوفُ عَلَى جُلٍّ مَغْصُوبٍ ، وَالطَّوَارِفُ عَلَيْهِ ، وَالْوُضُوءُ عِنْدَ مَنْ يَرَى وَجُوبَ الْغَنِيِّ فِيهِ وَمَا شَاكَلَهَا مِنْ مَسَائِلِ الْعِبَادَاتِ الَّتِي تَفْعَلُ عَلَى وَجْهِ قَبِيحٍ .

أبواب العموم والخصوص

أما الكلام في العموم ، فإنه يقع في الألفاظ العامة التي هي عامة على الحقيقة ، والتي يظن قوم أنها عامة . فأما الألفاظ العامة على الحقيقة ، فتتکلم فيها من وجوه : منها اسم العموم هل يتناول المعاني على الحقيقة أم لا ؟ ومنها اسم العموم إذا وقع على القول ، ما الذي يفيد فيه ؟ ومنها قسمة الأدلة الشرعية قسمة^(١) الألفاظ العامة ، والفصل بينها وبين التي ليست عامة . ومنها إقامة الدلالة على إثبات العموم في اللغة . ومنها إدخال ما خرج من العموم كالجمع المعروف . فأما ما ظن أنه من جملة العموم وليس منه ، فيشتمل أيضا على أبواب : منها الاسم المفرد المعروف . ومنها الجمع المنكّر . ويتبع ذلك أقل الجمع . ومنها نفى مساواة الشيء للشيء هل يفيد نفى اشتراكهما في كل صفاتهما أم لا ؟ ومنها اسم المذكر لا يشتمل المؤنث . وإنما لم نذكر العمومين إذا تعارضا ، لأن ذلك يشتمل على أقسام أكثرها يكون بعضها ناسخا للبعض ؛ فأرجئنا^(٢) ذلك إلى الناسخ والمنسوخ .

- وأما الكلام في الخصوص فمن وجوه : منها ما الخصوص ، وما العموم
 ١٥ الخصوص ، وما الخاص ، وما التخصيص ؟ ومنها ما الذي يجوز تخصيصه ، وما الذي لا يجوز تخصيصه ؟ ومنها أن ما يجوز تخصيصه ، إلى أي غاية / يجوز
 ٩٩ / ب تخصيصه ؟ ومنها جواز استعمال الله سبحانه العام في الخاص . ومنها ما به يصير العام خاصا ؟ ومنها ذكر^(٣) الأدلة الدالة على التخصيص أو ما يظنه قوم دليلا .
 أما الأول فضربان : أدلة متصلة ، وأدلة منفصلة . أما المتصلة ، فالصفة ، والغاية . والاستثناء ، والشرط . ويدخل في الاستثناء أبواب سنذكرها . وأما

(١) س : وقسمة

(٢) س : فأخرنا

(٣) كذا س ؛ ق : ما ذكر

- المنفصلة فالعقل ، والكتاب ، والسنة . ويدخل في التخصيص بالعقل خروج
 الصبي من الخطاب . وإذا يئنا جواز التخصيص بالكتاب والسنة ، ذكرنا في
 أى حال يقع التخصيص ، وفي أى حال لا يقع ؟ ويدخل في ذلك بناء العام
 على الخاص . ويتبع الكلام في التخصيص أن نتكلم في العموم : هل يصير
 مجازا بالتخصيص أم لا ؟ وهل تخصيصه يمنع من التعلق به أم لا ؟ ولم نذكر
 تخصيص قول النبي بفعله ، لأنه من باب الأفعال . إذ ذلك مبنى على أن
 فعله حجة . وتخصيص قول النبي صلى الله عليه بأقاول الصحابة رضى الله
 عنهم مبنى على [أن^(١)] أقاويلهم حجة . وذلك إما أن يرجع إلى الإجماع ،
 أو إلى التقليد . ولم نذكر تخصيص الإجماع ، لأنه مبنى على كونه حجة .
 وذلك داخل في أبواب الإجماع . ولم نذكر التخصيص بأخبار الآحاد ، ولا
 بالقياس . لأن ذلك مبنى على كونها حجتين . فذكرنا ذلك في الأخبار ،
 وهذا^(٢) في أبواب القياس .

- فأما [ما^(٣)] يُظن كونه مخصصا ، فضربان : أحدهما معنوى ، والآخر
 لفظى . أما الأول فكقول بعضهم : إن كون المكلف كافرا أو عبدا يُخرجه من
 الخطاب بالعبادات ، وإن [كان^(٤)] لفظ الخطاب يتناولهم . وتخصيص بعضهم
 [العموم^(٥)] بالعبادات . وكالتخصيص بقصد المتكلم بالعموم إلى الذم . وأما
 الثاني فيشتمل على أبواب : منها الخطاب الوارد على سبب وسؤال . ومنها العموم
 إذا تعقبه شرط ، أو استثناء ، أو صفة^(٦) ، وحكم لا يتأتى إلا في بعض
 ما يتناوله العموم ، هل يجب أن يكون المراد بذلك / ذلك البعض فقط أم لا ؟
 ومنها هل يجب أن يضم في المعطوف جميع ما يظهر في المعطوف عليه ؟ وإذا
 كان أحدهما خاصا ، كان الآخر خاصا أم لا ؟ ومنها تخصيص العموم بذكر
 بعض ما شمله . ومنها تقييد المطلق ، وتخصيصه لأجل المقيّد . فأما تخصيص

١/١٠٠

(١) زاده س

(٢) س : وذكرنا هذا

(٣) زاده س

(٤) زاده س

(٥) زاده س

(٦) ق : أو صفة أو صفة

العموم بمذهب الراوى ، فهو أن يجعل مذهبه كالرواية لنص سمعه . والكلام في ذلك يختص بالأخبار^(١).

باب

في أن قولنا « عام » و « عموم » لا يتناول على سبيل الحقيقة إلا القول دون غيره

- اعلم أنه لا شبهة في وصف الكلام الشامل بأنه عام وعموم على الحقيقة .
لأنه لا وجه نعلم به كون الاسم حقيقة ، من أطراد وغيره ، إلا وهو حاصل فيه . فأما وصف ما ليس بلفظ بأنه عام ، نحو قولهم : « عمتهم المطر والخصب » ، فمجاز . لأن حقيقة عموم المطر للناس أن يكون يحملته حاصل^(٢) لكل واحد منهم . وذلك مستحيل . لأن جملة المطر تحصل لجملة الناس ، وأجزاؤه لأجزائهم . فأما ألفاظ^(٣) العام ، نحو قولنا « المشركين » ، فإن تناوله لهذا الشخص ولهذا الشخص على حد سواء ، وليس يتناول جزء منه لشخص [و جزء منه لشخص^(٤)] آخر ، كما ذكرناه في المطر . وقد قيل إن وصف المعاني ، بأنها عامة ، لا يطرد . ألا ترى أنه لا يوصف « الأكل » بأنه عموم . فإن وُصف بذلك ، فبتقييد^(٥) ، لا على طريق الإطلاق . نحو أن نقول : الأكل عموم في الناس . فأما أن نطلق القول « بأن الأكل عموم » ، كما نقول « هذا اللفظ عموم » ، فلا .

باب

في حقيقة الكلام العام

اعلم أن الكلام العام^(٦) هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له . هذا هو

(١) س : الأخبار

(٢) كذا س ؛ ق : حاصل

(٣) س : اللفظ

(٤) زاده س

(٥) كذا س ؛ ق : فبقيد (غير منقوطة)

(٦) ق في الحاشية : نقل عنه ابن الحاجب وزاد بأنه نحو عشرة ، ونحو ضرب زيد عمرا ، يدخل فيه مع أنه ليس بعام . وكلام أبي الحسين إنما مر (؟ الماضي) يدفع هذا الرد

١٠٠/ب

المعقول من كون الكلام عاما . ألا ترى أن قولنا : « الرجال » مستغرق لجميع ما يصلح له ؟ لأنه استغرق^(١) الرجال دون غيرهم ، إذ كان لا يصلح لغيرهم . وكذلك لفظ « من » في الاستفهام . نحو قولك : « من عندك » ؟ لأنها تستغرق كل عاقل عنده ، ولا تتعرض لغير العقلاء ، / ولا لعقلاء ليسوا عنده . لأنها لا تصلح في هذا الموضع لهم . وقولنا « كل » يستغرق كل جنس يدخل عليه ، دون ما لا يدخل عليه . ولا يلزم عليه لفظ التثنية ، كقولك رجلا ؛ ولفظ العدد كقولك ثلاثة رجال ، وعشرة . لأن ذلك لا يستغرق كل ما يصلح له . ألا تراه يصلح لهذين الرجلين ، ولهذين ولهذين ، وليس يستغرق كل ذلك . وقولنا^(٢) « عشرة » ، يصلح لكل عشرة من الرجال ؛ وليس يستغرقها كلها .

- فأما ألفاظ النكرات ، نحو قولك « رجل » ، فانه عام على البدل ، غير عام على الجمع . والحد لا يتناوله من حيث الجمع . لأنه يصلح لهذا الرجل ، ولهذا ولهذا ؛ ولا يستغرقهم . وهو داخل في الحد من حيث البدل . لأنه يتناول كل رجل على البدل . ولا يجوز أن يقف على بعض الرجال ، ولا يتعداهم إلى غيرهم على البدل . وقد^(٣) زاد قاضي القضاة في « الشرح » زيادة احترز بها من التثنية والجمع ، فقال : العموم لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في^(٤) أهل اللغة من غير زيادة . وذلك لأن التثنية والجمع إنما يكونان بزيادة تدخل على الواحد . ولا يمنع من إنتقاصه بلفظ العدد ، لأنه ليس يستغرق قولنا « عشرة » لآحاد العشرة بزيادة دخلت على الاسم . لأن الاسم الواحد ليس هو حاصل لهما مع الزيادة . ويلزم أن لا يكون اسم الجنس ، إذا دخله لام الجنس ، عاما . نحو قولك : الرجل والرجال . لأن لام الجنس زيادة دخلت على الاسم^(٥) .

(١) س : يستغرق

(٢) س : قولك

(٣) من هنا حذف س

(٤) كذا ، لعله : عند

(٥) إلى هنا حذف س

بَابُ

في ذكر الأدلة الشرعية

اعلم أن الأدلة الشرعية ضربان : دليل مستنبط ، وليس هو غرضنا
 ها هنا ؛ ودليل غير مستنبط . وهو إما قول ، وإما فعل . فالفعل لا يمكن ادعاء
 العموم على^(١) الوجوه التي يقع عليها . لأنها إن كانت متنافية ، لم يصح أن
 يجتمع للفعل ، نحو جمع النبي صلى الله عليه بين الصلاتين ، يستحيل^(٢) أن
 يجمع بين صلاتين في وقت / إحداهما^(٣) ؛ وفي وقتيهما ، بأن يصلى الأولى في
 آخر وقتها ، والثانية في أول وقتها . وإن لم يكن الوجوه متنافية ، نحو أن يقتل^(٤)
 النبي صلى الله عليه رجلا ، فإنه يحتمل أن يكون قتله^(٥) لأنه ارتد^(٦) ، ولأنه^(٦)
 قتل . غير أنه لا يمكن أن يعلم بمجرد الفعل أنه قتله لكلا الوجهين . لأنه
 كما يجوز أن يجتمعا للفعل ، فإنه يجوز أن ينفرد أحدهما . وليس الفعل لفظا^(٧)
 فيقال : إنه وُضع ليشملها^(٨) . وأما القول ، فإنه ما لفظه^(٩) يفيد العموم ، ومنه
 ما لفظه لا يفيد العموم . والذي يفيد لفظه^(١٠) العموم ، منه ما يفيد في اللغة
 ومنه ما يفيد في العرف . ويقسم^(١١) ما يفيد لفظه^(١٢) العموم من وجه آخر ،
 فيقال : منه ما يفيد العموم من جهة اللفظ فقط ، ومنه ما يفيد من جهة
 المعنى واللفظ . وأما ما لا يفيد لفظه العموم ، فإنه ما يفيد^(١٣) عن جهة المعنى ،

-
- (١) س : في
 - (٢) كذا ، لعله : يحتمل
 - (٣) كذا س ؛ ق : أحدهما
 - (٤) غير متقوطة
 - (٥) ق : قبله
 - (٦) كذا س ؛ ق : أو لأنه
 - (٧) كذا س ؛ ق : لفظ
 - (٨) كذا س ؛ ق : لشملا
 - (٩) كذا س ؛ ق : لفظ
 - (١٠) كذا س ؛ ق : لفظ
 - (١١) س : ينقسم
 - (١٢) كذا س ؛ ق : لفظ
 - (١٣) س : يفيد العموم

ومنه ما لا يفيد لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى . ونحن نذكر أبواب ذلك إن شاء الله عز وجل .

بَاب

فيما يفيد لفظه العموم في اللغة وفي العرف ، وفيما يفيد من جهة اللفظ
ومن جهة المعنى

- اعلم أن ما لفظه عام في اللغة ضربان : أحدهما [عام^(١)] على الجمع ،
والآخر عام على البذل . والأول ضربان : أحدهما يكون عاما لأن فيه اسما
موضوعا للعموم ، والآخر يكون عاما لأنه اقترن بالاسم ما أوجب عمومه . والاسم
العام ضربان : أحدهما لا يختص ما يعقل ولا ما لا يعقل ، بل يقع عليهما على
الجمع ، وعلى الانفراد ؛ والآخر يختص أحدهما . فالأول لفظ^(٢) « أى » .
يقول : « أى إنسان لقيتَه فسلمَ عليه » ، فيعم الكل . ويقول : « أى نبات^(٣) »
رأيتَه ، فخذَه ، وأى جسم رأيتَه فخذَه ، فيعم ما يعقل من الأجسام وما
لا يعقل . وكذلك لفظة^(٤) « كل » و « جميع » ، فانهما اسمان يدخلان على ما
يعقل وعلى ما لا يعقل . وأما الذى يختص أحدهما فضربان : أحدهما يختص
ما يعقل / وما يجرى مجراه ، وهى لفظة « من » في الاستفهام والمجازة ، يقول :
« من عندك ؟ » و « من دخل دارى أكرمتَه » ؛ والآخر يختص ما لا يعقل .
وهو ضربان : أحدهما لا يختص جنسا مما لا يعقل ، دون جنس ، كقولك « ما »
في المجازة والاستفهام . والآخر يختص جنسا مما لا يعقل ، نحو « متى » في الزمان
و « اين » في المكان ، وغير ذلك . أما « متى » فانها قد تكون استفهاما عن كل
زمان دخلت عليه . يقول : « متى جاءك بنو تميم ؟ » فيكون استفهاما عن كل
الزمان الذى جاءوك فيه . حتى لو جاءوك في كل الزمان ، لكان استفهاما عنه .

(١) زاده س

(٢) س : لفظة

(٣) كذا س (غير منقوطة) ؛ ق : شاب

(٤) س : لفظ

فما يفيد لفظه العموم في اللغة وفي العرف، وفيما يفيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى ٢٠٧

وإذا قلت : « متى جاءك زيد ؟ » أفاد أيضا استفهاما عن زمان محييه. ولفظة « متى » لا بد أن يُقرَن بها شيء وقع في الزمان ، فيكون استفهاما عن كل الزمان الذي وقع فيه . وكذلك قولك : « أين زيد؟ » و « أين الناس ؟ »

وأما الخطاب الشامل ، لأن فيه اسما قد دخل عليه ما أوجب استغراقه ، فضربان : أحدهما يكون الموجب لشموله متصلا به ، والآخر منفصلا عنه .

أما المتصل به فنحو لام الجنس الداخل على الاسم المفرد كقولك : « أهلك الناس الدينار والدرهم » . أو [الداخل^(١)] على الجمع ، كقولك : « الرجال » .

هذا على قول الشيخ أبي على رحمه الله . وأما المنفصل^(٢) فضربان : أحدهما الإضافة ، والآخر حرف النفي الداخل على النكرة . أما الإضافة فكقولك :

« ضربت عبيدي » . وأما حرف النفي الداخل على النكرة كقولك : « ما جاءني من أحد » .

وأما الألفاظ العامة على البذل ، فأسماء النكرات . وهي ضربان : أحدهما في غاية التنكير نحو قولك : « شيء » و « معلوم » ؛ والآخر دون ذلك في

التنكير . وذلك ضربان : أحدهما نهاية في نقصان التنكير ، نحو قولك « رجل » ، وغير ذلك مما يختص نوعا واحدا ؛ والآخر متوسط في التنكير نحو قولك « حيوان »

و « جسم » ، وما أشبه ذلك . فهذا ما هو عام في اللغة .

/ فأما ما يفيد العموم في العرف، فكقول الله سبحانه^(٣) : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

الميتة... » ، « وقوله سبحانه^(٤) : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أمهاتكم... » هما من جهة العرف عامتان^(٥) في تحريم سائر وجوه الاستمتاع بالأمهات، وسائر وجوه الانتفاع

بالميتة . ومن ذلك قول الراوى : « كان رسول الله صلى الله عليه يجمع بين الصلاتين في السفر » . ذكر قاضى القضاة : أن ذلك لا يفيد في اللغة أنه كرر الجمع ؛

ولأنما يفيد أنه فعل ذلك فيما مضى . لأن لفظة « كان » تفيد تقدّم الفعل . وقال

(١) زاده س

(٢) كذا س ؛ ق : المتصل

(٣) القرآن ٣/٥

(٤) القرآن ٢٣/٤

(٥) س : عامين

في « الدرس » : إن ذلك يفيد تكرار الجمع من جهة العرف ، لأنه لا يقال : « فلان كان يتعبد بالليل » إذا تعبد مرة واحدة في عمره .

وأما ما يفيد العموم من جهة اللفظ ومن جهة المعنى ، فقول الله سبحانه ^(١) :

« والسارق والسارقة ... » ، على قول الشيخ أبي على رحمه الله . لأن صريح

الآية يفيد الاستغراق . وخروجه مخرج الزجر يفيد ذلك ، على ما ذكره الشيخ أبو هاشم . وكذلك كل لفظ عموم خرج مخرج الزجر .

باب

فيما يفيد العموم من جهة المعنى دون اللفظ ، وفيما لا يفيد ^(٢) [من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى مما ظنه قوم عاما

- ١٠ أما الذى يفيد العموم من جهة المعنى ، فهو أن يدل على العموم دليل يقرن باللفظ . وذلك ضروب : فمنها أن يكون اللفظ مفيدا للحكم ومفيدا لعلته ، فيقتضى شياع الحكم في كل ما شاعت فيه العلة . ومنها أن يكون اللفظ ، المفيد لعموم ^(٣) اللفظ ، ما يرجع إلى سؤال سائل . ومنها دليل خطاب عام ، على قول من جعله حجة . أما الأول : فضربان : أحدهما تعليل من جهة الأولى ، كفحوى القول ، على ما سيبيء بيانه ؛ والآخر تعليل لا من جهة الأولى .
- ١٥ والدال على ذلك ضروب كثيرة نذكر في باب القياس إن شاء الله عز وجل . فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه في الهر : « إنها ليست بنجس » ، لأنها من الطوافين / عليكم والطوافات . فاقضى عموم طهارة كل ما كان من الطوافين علينا . ومن ذلك قول الراوى : « سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد » .
- ٢٠ فنعلم أن العلة في ذلك سهوه . إلى غير ذلك من ضروب التعليل .

وأما المقتضى للعموم مما يرجع إلى السؤال ، فيجوز أن يسأل النبي صلى الله عليه عن أفطر ، فيقول : « عليه الكفارة » ، فنعلم أن ذلك يعم كل فطر ،

ب/١٠٢

(١) القرآن ٢٨/٥

(٢) زاده س

(٣) كذا س ؛ ق : للعموم (مع علامة الاضطراب على الحاشية)

سواء عليم النبي صلى الله عليه ما وقع الفطر به ، او لم يعلم . لأنه انما أجاب عن السؤال . والسؤال انما كان عن مطلق الفطر . فإن لم يكن جوابه عن مطلق الفطر ، لم يكن جواباً عن السؤال . ولأنه صلى الله عليه لو كان قد أجاب عن الفطر الذي عليه ، لكان قد بين ذلك ، لئلا يظن سامع أن الكفارة تلحق مطلق الفطر . وأما دليل الخطاب فنحو قول النبي صلى الله عليه : « في سائمة الغنم زكاة » ، دليل ذلك أن لا زكاة في كل ما ليس بسائمة ، على قول بعضهم . فأما ما لا يفيد العموم لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى مما ظنه قوم عاماً ، فنحو الجمع المنكور ، ونحو جمع المذكر لا يدخل تحته المؤنث . وقد دخل في هذا الباب وفي [الذي^(١)] قبله فصول يجب إقامة الدلالة عليها . منها إثبات العموم في اللغة . ومنها الجمع الذي دخله الألف واللام . ومنها اسم المفرد إذا دخله الألف واللام . ومنها الجمع المنكر . ومنها لفظ المذكر : هل يدخل تحته المؤنث أم لا ؟ ونحن نذكر جميع ذلك إن شاء الله .

بَابُ

الدلالة على أن في اللغة ألفاظا للعموم

١٥. اختلف الناس في ذلك . فقال^(٢) بعض المرجئة : إنه ليس في اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده ، بل ما وُضع للاستغراق [و^(٣)] هو موضوع لما دونه من الجموع . وزعموا أن قولنا « كل » و « جميع » حقيقة في الاستغراق ، وفي كل جمع دون الاستغراق . وكذلك قالوا في لفظة « من » في المجازاة والاستفهام . / ١/١٠٣
٢٠. وحكى عن بعض المرجئة أنه قال : ليس في اللغة لفظ العموم ، وإنما يكون اللفظ عاماً بالقصد . وزعموا أن الألفاظ التي يقول خصومها^(٤) « إنها عامة » ، هي مجاز في الاستغراق ، حقيقة في الخصوص . ويشبه أن يكونوا جعلوا لفظة

(١) زاده س

(٢) س : فذهب

(٣) زاده س

(٤) يعنى الفريقين من المرجئة ، أما في س : خصومهم

- « من » حقيقة في الواحد ، مجازا في الكل . أو يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جمع^(١) غير مستغرق . لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرفة باللام ، كقولنا « لمسلمون » حقيقة في الواحد ، مجازا في الجمع . ولفظ « كل » و « جميع » في ذلك أبعد^(٢) . وذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء إلى أن في اللغة ألفاظا^(٣) وضعت للاستغراق فقط ، فهي حقيقة فيه مجاز فيما دونه . والدليل على ذلك أن الاستغراق ظاهر لكل أحد ، والحاجة تمس إلى العبارة عنه ، ليفهم السامع أن المتكلم أراد . فجري مجرى « السماء » و « الأرض » وغيرهما في ظهورهما وشدة الحاجة إلى العبارة عنهما . فكما لم يجوز مع هذا الداعي ، الذي هو داعي الحاجة ، أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة ولا يضعوا للسماء والأرض كلاما يختص كل واحد منهما ، مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعاني [الغامضة^(٤)] ، ووضعوا للمعنى الواحد أسماء كثيرة ، كذلك لا يجوز ألا يضعوا للاستغراق كلاما يخصه^(٥) . وليس يجوز من أمة عظيمة في أعصار مترادفة أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد ، ويعدلوا^(٦) عن وضع كلام يختص بمعنى ظاهر . وهذه الدلالة تفسد قول الفريقين .
- فان قالوا : ليس يمتنع أن يتفق ذلك من الأمم العظيمة . أليس العرب ، مع كثرتها ، لم يضعوا الفعل الحال عبارة تختصه دون الفعل المستقبل ؟ ولا وضعوا عبارة للاعتماد سفلا ، ولا للاعتماد علواً ؛ ولا للكون الذي هو بمنة أو يسرة ، ولا وضعوا عبارة لرائحة الكافور يختصها ، والحاجة إلى ذلك شديدة ، والأمر [فيها^(٧)] ظاهر . وقد أجاب / قاضى القضاة ، فقال : هذه الأشياء غير ظاهرة ، فلذلك لم يضعوا لها عبارات . ولقاتل أن يقول : لا شيء أظهر من رائحة الكافور

ب / ١٠٣

-
- (١) ق : جميع
(٢) بعد ذلك لخص س
(٣) ق : الفاظ
(٤) زاده س
(٥) س : يختصه
(٦) كذا س ؛ ق : يعدلون
(٧) زاده س

ومفارقة^(١) لرائحة المسك، والاعتماد والمدافعة للشيء سفلا ومفارقة^(٢) للمدافعة علوا ! ونحن نجيب عن السؤال بأن الذى أوجبناه لظهور المسمى، وشدة الحاجة إلى العبارة عنه، هو أن يوضع له في اللغة كلام ينبئ عنه، سواء كان مفردا أو مركبا. وعند خصوصتنا أنه ليس في اللغة كلام مفرد ولا مركب ينبئ عن الاستغراق وحده. فلزمتهم الحاجة. فأما هذه الأشياء كلها، فلها بأجمعها عبارات تعرف بها. وهى أسماء مضافة لأننا إذا قلنا : « رائحة كافور »، و « اعتماد سفلا »، أو «... علوا »؛ وقلنا : « يضرب زيد الآن »، تميزت من^(٣) غيرها بهذه العبارات. وكذلك إذا قال السائل : الاشتراك بين الاستغراق وبين البعض، معقول. وقد تمس الحاجة إلى أن يجعل المتكلم غيره، في شك من استغراق كلامه، أو قصره^(٤) على البعض. فينبغي أن يكون في اللغة خطاب ينبئ عن الاشتراك. لأننا نقول : إن في اللغة خطابا ينبئ عن الاشتراك يفيد^(٥) ذلك. وهو أن يدخل الألف واللام على اسم الجمع، على قول أبى هاشم. فنقول : « جاعني الناس » أو « جاعني القوم ». ولو قال « جاعني ناس » أو « جاعني قوم »، فأتى بلفظ جمع من غير ألف ولام، لأفاد ذلك التردد بين الاستغراق وما دونه من الجموع. ولو قال أيضا : « جاعني إما كل الناس وإما بعضهم » يحصل^(٦) له هذا الغرض.

فان^(٧) قالوا : فنحن أيضا نقول : إن في اللغة كلاما يفيد الاستغراق، وهو قولنا استغراق ! قيل : الذى نعرفه من قولكم، خلاف ذلك. ومن مذهبكم أن حُسْن الاستثناء والاستفهام والتأكيد يدل على أن اللفظة غير مستغرقة. ومعلوم أنه يحسُن أن نقول : « استغرقتُ أكل الخبز إلا هذا الرغيف ». ويحسُن أن يستفهم / المتكلم بذلك. ويحسُن أن يؤكد فيقول : « استغرقتُ

(١) ق : مفارقه

(٢) ق : مفارقه

(٣) س : عن

(٤) كذا س ؛ ق قصوره

(٥) س : خطابا يفيد

(٦) س : لحصل

(٧) من هنا حذف س

- أكل الخبز كله . فان قالوا : لا حاجة بهم إلى وضع لفظة « الاستغراق » ،
 لأنه يمكن المتكلم أن يعدد الاشخاص الذين يريد أن يعمهم بالحكم واحدا
 واحدا ! والجواب : أنه قد يريد الإنسان أن يعبر عن جميع الناس ، ليدل
 على حكم يشملهم ، فلا يمكنه أن يعددهم واحدا واحدا . وقد يمكن ذلك
 في بعض الأشخاص ، فيشق تعدادهم لكثرتهم . فان قيل : لا حاجة بهم إلى
 وضع اسم يختص الاستغراق ، لأنهم قد وضعوا له ولما دونه من الجمع اسما
 إذا استعملوه مع إشارة ، أو شاهد حال ، أنبأ^(١) عن الاستغراق ، فيجرب ذلك
 مجرى اسم يختص الاستغراق ! قيل : إنهم لا يعلمون أنه يقترن بالاسم إشارة
 أو شاهد حال ، يحصل العلم عندهما بالاستغراق . ولا يجب أيضا وقوع العلم
 عند الإشارة على كل حال . وعلى أن عدوهم إلى وضع الأسماء للمعاني واستكثارهم
 من العبارات عن الشيء الواحد يدل على أنهم قد عدلوا عن الدلالة بالإشارة
 إلى العبارة ، لضيق الإشارة واتساع العبارة ووضوح^(٢) دلالتها . فلا يجوز ، مع
 هذا الفرض ، أن يتركوا ما يظهر في نفسه وتشد الحاجة إليه ، فلا يضعوا له
 عبارة . فان قالوا : إنهم يمكنهم أن يدلوا على الاستغراق بالتعليل ، فلا حاجة
 بهم إلى وضع عبارة له . لأنهم إذا قالوا : « من دخل دارى ضربته » ، لأنه دخل
 دارى « علمنا أنه يعم بذلك كل من دخل الدار ! الجواب : أنه ليس حكم
 يعرف علته فيعمل بها . ألا ترى أن الإنسان إذا أراد أن يخبر بأن كل من في
 الدار نائم ، أو آكل ، أو ضارب ، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ، لم
 يعرف لذلك علة فيعمل بها . وقد تكون علمهم أيضا مختلفة فواحد أكل لعة ،
 وآخر لعة أخرى . فلا يمكن تعليل ذلك بعة تشيع فيهم . / فان قالوا : إنما
 كان يلزم ما ذكرتموه ، لو كان أصل المواضة من فيعلمهم إذا وضعوا الأسماء
 لعرض هو قائم في الاستغراق . وجب أن يضعوا له كلاما أيضا . فأما . والاسماء
 توقيف . فلا يلزم ذلك ! قيل : لو كانت الأسماء توقيفا في الأصل . لوجب
 إذا لم يوقفوا على وضع كلام لمعنى . واشتدت حاجتهم إلى وضع كلام له .
 أن يضعوه له كما أن من استحدث له من الصناعات يلتجئ إلى وضع اسم لها ،

١٠٤/ب

(١) في الأصل : انى (غير منقوطة ؛ لعله يبنى ، أو كما أثبتناه)

(٢) وضح (٤)

وإن كان أصل المواضعة ليست من قبله . وكذلك من ولد له ولدٌ . وإذا وجب ذلك في الشخص الواحد ، فللأهم الكثيرة في الأزمان المتصلة أولى بوجوب ذلك ^(١) .

دليل : لو كان لفظ للعموم مشتركاً بين الاستغراق وبين الجموع التي دونه ، لكان الإنسان إذا قال : « رأيت القوم كلهم أجمعين » ، قد أكد الاشتراك والالتباس . وكلما زاد في التأكيد ، زاد تأكيد الالتباس والإيهام .

ومعلوم باضطراب ، من مقاصد أهل اللغة ، أنهم لا يؤكّدون بذلك الاشتراك ، بل يقصدون تأكيد الإيضاح والبيان . وأنهم إذا أرادوا تأكيد الإيهام ، لم يعمدوا إلى هذا التأكيد . وإنما قلنا : « إنه يلزم المخالف تأكيد الاشتراك والالتباس » ،

لأن ^(٢) لفظة « كل » ^(٣) مشتركة على سبيل الحقيقة بين الاستغراق وبين ما تحته من الجموع . وكذلك لفظة « أجمعين » . وكل من دل على شيء بدلالة ، ثم

تابع بين الأدلة عليه ، فانه يتأكد ذلك المدلول . وجري مجرى أن يقول الإنسان : « رأيت جمعا إما كل الناس وإما بعضهم » . ثم كرر هذا الكلام مرة أخرى ، في أنه يكون مؤكداً للالتباس . وكذلك لو قال : « رأيت سقفاً » . ثم قال :

« رأيت سقفاً » أو ^(٤) قال : « رأيت إما الحجرة وإما البياض » . ولو جاز ، مع اشتراك اللفظتين بين الاشتراك وبين البعض ، أن تكون لفظة « كل » مؤكدة

للاستغراق ، لجاز أن تكون مؤكدة للبعض . إذ كل واحدة من اللفظتين حقيقة في الكل ، وحقيقة في البعض . فلو جاز أن يتأكد باللفظة / الثانية الكل ^(٥) ،

جاز أن يتأكد [بها] ^(٦) البعض . وذلك محال . إن ^(٦) قيل : إنما يؤكد بلفظة « كل » ولفظة « أجمعين » ، لأن لفظة « كل » أو لفظة « أجمعين » أكثر استعمالاً

في الاستغراق من غيرها من الألفاظ . ولفظة « أجمعين » أكثر استعمالاً في الاستغراق من لفظة « كل » ! قيل : أما لفظة « أجمعين » ، فانه ليس يظهر

أنها أكثر استعمالاً في الاستغراق من لفظة « كل » . ولو ظهر ذلك ، لكان

(١) إلى هنا حذف س

(٢) كذا س ؛ ق : ان

(٣) س : كل عندهم

(٤) كذا س ؛ ق : و

(٥) زاده س

(٦) من هنا حذف س

- لا يخلو إما أن تكون مع ذلك مشتركة بين الاستغراق وبين ما دونه ، أو لا تكون مشتركة بل تكون بالاستغراق أخص . فإن كانت بالاستغراق أخص ، وهي مفيدة له على سبيل الحقيقة لا غير ، فهو قولنا دون قولكم . وإن كانت مشتركة بينهما ، واحتمالها لهما على سواء ، فالالتباس قائم . فان قالوا : إنما وقع التأكيد بلفظة « أجمعين » ، لأنها في العادة تستعمل في أكثر الجنس ، لا في أقله .
- وليس كذلك « الناس » و « القوم » ! قيل : هذا لا يمنع من أن يكون بتأكيد^(١) الاشتراك . لأن استعمال لفظة « كل » و « أجمعين » في الأكثر لا يمنع من أن يكون مشتركة بين البعض وبين الاستغراق ، وأن يلتبس على السامع مراد المتكلم للكل والبعض . وعلى أنه ، إن كانت هذه اللفظة أخص بالأكثر منها بالأقل ، فقد خرجت من أن تكون مشتركة . ووجب كونها حقيقة في الأكثر فقط .
- وإن لم تكن بالأكثر أخص منها بالأقل ، بل احتمالها لهما على سواء ، فقد سقط السؤال . وعلى أن هذا لا يتأتى في لفظة « كل » ولفظة « أجمعين » . لأنه لا يمكن أن يقال : إن إحداهما تستعمل في [شيء] أكثر مما تستعمل فيه الأخرى . ألا ترى أننا إذا قلنا : « رأينا الذين في الدار كلهم » ، أو قلنا : « رأينا الذين في الدار أجمعين » ، لم يجد السامع فصلا بين الكلامين في كثرة ما يفهمه ، وقلته ؟ وأيضا : فقد يقول الإنسان : « ضربت الناس الذين في الدار أجمع كلهم » ، وتارة يقول : « ضربت كلهم أجمعين » و « أكلت الرمانة كلها أجمع » . فلو كانت إحدى اللفظتين لا تقع على سبيل الحقيقة إلا على / أكثر مما تقع عليه الأخرى ، لما جاز تأكيد الأكثر بالأقل . إن قيل : الأمر ، وإن كان كما ذكرتم في لفظة « كل » ولفظة « أجمعين » إذا كانا مفردين ، فانهما إذا اجتمعا ، فقال القائل : « رأيت الناس كلهم أجمعين » ، علمنا أنه رأى أكثر مما رآه لو قال « رأيت الناس أجمعين » ، أو قال : « رأيت الناس كلهم » ! قيل : إذا كانت كل واحدة من اللفظتين لا تفيد هذه الكثرة دون ما نقص عنها ، فيجب مثله عند الاجتماع . لأن المركب من الكلام إنما يفيد تركيب معان^(٢) مفردة فقط ، ولا يفيد فائدة زائدة^(٣) .

١٠٥/ب

(١) كذا ، لعله : لتأكيد

(٢) ق : معاني

(٣) إل هنا حذف س

دليل : متقرر أن أهل اللغة يلجأون^(١) في الإخبار عن الاستغراق إلى [لفظة^(٢)] «كل» و «جميع» ولا يلجأون^(٣) إلى لفظ الجمع نحو «مسلمين» ، وإن كان ذلك مشتركا في كل جمع . فان قالوا : إنما يلجأون^(٤) إلى لفظ «كل» لما يقتزن بها من شاهد الحال ! قيل : [فهلا^(٥)] اقترن بلفظ الجمع ذلك ، مع أنه مشترك كلفظة «كل» ؟

دليل [آخر^(٦)] : الإنسان إذا سمع غيره يقول : «ضربت كل من في الدار» وعلم أن في الدار عشرة ، ولم يعرف سوى^(٧) هذا اللفظ ، أعنى أنه لم يعرف أن في الدار أباه ، وغيره ، ممن يغلب على الظن أنه لا يضربه^(٨) ، بل جوز أن يضربهم كلهم ، فان الأسبق إلى فهمه الاستغراق . ولو كانت اللفظة مجازا في الاستغراق ، لسبق إلى الفهم البعض دون الاستغراق . ولو كانت اللفظة مشتركة بين الاستغراق وما دونه ، لتردد في الفهم أنه أراد الكل أو البعض ، على سواء . كما ترد معاني الأسماء المشتركة ، فلا ترجح في النفس . ومن أنصف من نفسه ، علم أن الأمر كما قلناه .

دليل : قول القائل : «ضربت كل من في الدار» يناقضه وينافيه قوله : «لم أضرب كل من في الدار» . لأن الإنسان إذا أراد أن يناقض من قال : «ضربت كل من في الدار» ، قال له في الحال : «لم تضرب كل من في الدار» . فلو كانت لفظة «كل» مشتركة بين البعض والكل ، لم تكن مناقضة / لقوله : «لم أضرب^(٩) كل من في الدار» . لأن هذا القول يصدق إذا ضرب البعض دون البعض . ولو كانت لفظة «كل» مجازا في الاستغراق ، لكان ما ذكرناه من نفى المناقضة أظهر وأبين . ومعلوم أيضا أن لفظة «كل» مقابلة

(١) ق : يلجون

(٢) زاده س

(٣) ق : يلجون

(٤) ق : يلجون

(٥) زاده س

(٦) زاده س

(٧) ق : شوا

(٨) زاد بعده ق : بل جوز أن يضربه

(٩) س : تضرب

للفظة جزء ، وعلى كل حال . وذلك يمنع من أن يكون قولنا « كل » مفيدا للجزء على الحقيقة .

- دليل : قول القائل : « اضرب رجلا » يفيد ضرب رجل غير معين .
 وقولنا : « لا تضرب رجلا » كالسلب له . ولا يكون كالسلب له إلا بأن يفيد نفى ضرب كل الرجال . لأنه لو نفى ضرب بعضهم ، لاجتمع مع ضرب رجل . وفي ذلك إبطالُ تنافيهما . وكذلك قول القائل : « ضربت رجلا » ، وقوله : « لم أضرب رجلا » .

- دليل : اعلم أن لفظة « من » عامة ، إذا كانت نكرة في المجازاة والاستفهام وإذا كانت معرفة خُصَّتْ . هكذا ذكره شيوخنا . ونحن نقول : إن لفظة « من » لا يُستفهم بها إلا أن يقرن بها صفة . فاذا قرُنَ بها صفة ، عَمَّتْ كل عاقل ١٠ له تلك الصفة ، سواء كانت معرفة أو نكرة . يقول في الاستفهام : « من في الدار ؟ » فيكون استفهاما عن كل عاقل في الدار . ويقول في المجازاة : « من دخل داري ، ضربته » ، فيعم كل عاقل دخل داره . ويقول في المعرفة : « ضربتُ مَنْ ضربتُ يا زيد » ، فيعم كل عاقل ضربَه زيد . فهي ^(١) كالنكرة في هذا المعنى . وإنما تفارق النكرة في أنها إذا كانت معرفة ، دخلت على ١٥ من [قد ^(٢)] عرفه المخاطب والمخاطب . وليس كذلك إذا كانت نكرة . نحو قوله : « من [دخل ^(٣)] داري ضربته » . والدليل على أن لفظة « من » تعم في الاستفهام ، أنه لا شبهة في أنها حقيقة في العقلاء . لأنه لا وجه يقتضي كونها حقيقة في غيرهم ، إلا وما هو أقوى منه ، يقتضي كونها حقيقة فيهم . فلا يخلو إما أن تكون حقيقة في جميعهم فقط ، أو حقيقة في بعضهم فقط ، أو حقيقة ٢٠ في الكل وفي البعض . فلو كانت حقيقة / في البعض : حتى يكون استفهاما عن صفة بعض العقلاء ، سواء كان معينا أو غير معين ، لوجب إذا كان عند الإنسان بنو تميم كلهم ، فقال له قائل : « من عندك من بني تميم ؟ » فذكرهم له واحدا واحدا ، أن يكون قد أجابه عما سأله وعما لم يسأله . وذلك

ب/١٠٦

(١) كذا س ؛ ق : فهو

(٢) زاده س

(٣) زاده س

- في القسح جارٍ^(١) مجرى أن يجيبه بذكر العقلاء وبذكر الحمير . ولو كانت حقيقة في بعض معين ، لوجب ، إذا كان عند المسؤول غير ذلك البعض من العقلاء ، أن لا تكون [« من »^(٢)] استفهاما عنهم . فكان لا يحسن أن يذكرهم في الجواب . كما لو كان عنده البهائم . إذ السؤال ما تناولهم . وأيضا : فالمسؤول لا يعرف البعض الذي يكون لفظة « من » سوّالا عنه . لأنه ليس له ذكر في لفظة « من » وفي ذلك كون المسؤول غير عارف بما سئل عنه . ولا يقصد السائل بسؤاله . بعضا دون بعض ، ولا عددا دون عدد . وأيضا : فليس ، بأن تناول لفظة « من » بعضا من العقلاء بأعيانهم ، بأولى من أن تناول بعضا آخر . ولو كانت لفظة « من » مشتركة بين الكل والبعض^(٣) ، لكان العبد إذا قال له سيده : « من عندك ؟ » ، وعنده جماعة من الناس ، له أن لا يجيب بذكر جميعهم . ومعلوم أن العقلاء يلومونه على ذلك ، ويقولون له : « قد قال لك : من عندك ؟ » فلم أجبتّه بذكر البعض ؟ » ولكان له أن يقول : « ما أدري ما الذي تعنيه بكلامك ؟ إذ كلامك مشترك بين البعض وبين الكل » . ولكان له أن يقول : « أعن خمسة تسألني ، أو عن ستة ، أو عن سبعة ؟ » ولكان له أن يقول : « عن العرب تسألني ، أم عن العجم ؟ » فاذا قال له : عن العرب ! قال : أعن مضر^(٤) أم عن ربيعة ؟ فاذا قال : عن مضر ! قال : أعن بني سعد^(٥) أم عن بني زيد ؟ ثم يتصل الاستفهام من المسؤول هكذا . لأنه لا وجه يقتضي كون لفظة « من » مشتركة بين الكل والبعض ، الا وهو قائم في قولنا : « العرب » وفي قولنا « بني تميم » . ومن مذهب المخالف أيضا أن هذه الألفاظ كلها مشتركة . ومعلوم قبح هذا الاستفهام . بل / لا يتفق ذلك من العقلاء ، ولا ما هو أقل منه . فان قالوا : إنما لم يحسن إيبصال هذا الاستفهام ، لأن المسؤول يضطر الى قصد السائل عن بعض هذه الاستفهامات ! قيل : فكيف يضطر

(١) ق : جاري ؛ س : جار

(٢) زاده س

(٣) س : وبين البعض

(٤) كذا س ؛ ق : بني مضر

(٥) كذا ق ؛ س : عمرو

إلى قصده أبدا ، مع أن جميع ما يأتيه من الألفاظ مشترك ؟ وهل هذا إلا كالقول بأن الإنسان إذا سمع غيره يقول : « رأيت شفقاً » ، علم على طريقة واحدة أن المتكلم قد أراد الحمرة ؟ في أن ذلك محال . وإنما يتفق ذلك في بعض الحالات أن يضطر إلى أنه أراد أحد المعنيين . وإلا ، فالأصل أن يلتبس عليه . ولو جاز أن يضطر إلى قصده أبدا ، لكان الاسم المشترك أظهر من الاسم الذي حقيقته • معنى واحد^(١) . لأن هذا الاسم لا يضطر السامع [له^(٢)] إلى معناه على طريقة واحدة . وإنما يظن أنه قصد ذلك المعنى ، أو يعلم علم استدلال ، إذا كان المتكلم به حكيمًا .

- فان^(٣) قالوا : وإنما يضطر السامع إلى قصد المتكلم لما يقترن بكلامه من الإشارات ! قيل : إنه لفظة « من » ليس يقترن بها إشارة . ولو اقترن بها إشارة ١٠ في بعض الحالات ، لجاز أن لا يقترن بها في حالة أخرى . وكان ينبغي أن يحسن هذا الاستفهام الذي ذكرناه إذا لم تقترن الإشارة بكلامه . وأيضا : فليس بواجب حصول العلم عند الإشارة على كل حال . فكان ينبغي أن يحسن هذا الاستفهام في حال دون حال . إن قيل : أليس قد يقول المتكلم لمن قاله : « من عندك ؟ » ، « أعن العرب تسألني أم عن العجم ؟ » فبطل قولكم : إن ذلك لا يحسن ! الجواب : أنه متى لم يعرف إلا مجرد اللفظة ، لم يحسن منه هذا الإستفهام . وإنما يحسن منه ذلك ، إذا علم من ضمير السائل أن غرضه أن يسأله عن أحد القبيلتين : إما العرب وإما العجم . ولا يعرف أن غرضه أحدهما بعينه ، فيقول له : « أعن العرب تسألني أم عن العجم ؟ ولو كان الأصل حُسن سؤاله عن أحد القبيلتين ، لكان ينبغي أن / يكون حسن هذا ٢٠ الاستفهام هو الأكثر ، وقبحه هو الأقل . والأمر بخلاف ذلك . ويحسن أن يتصل الاستفهام على ما ذكرناه . فعلمنا أنه إن حُسُن أن يقول المسؤول للسائل : « أعن العرب تسألني ؟ فلما ذكرناه ، وقد يكون عند المسؤول عالم من الناس يعجز عن ذكر آحادهم ، فيقول : « عندى عالم من الناس

ب/١٠٧

(١) ق س : واحدا (راجع وثقة الأصل ١١٩ / ب ، لمعان « الشفق »)

(٢) زاده س

(٣) من هنا حذف س

لا أستطيع ذكر آحادهم ، فيعتبر بذلك . ويدل اعتداده على أن المفهوم من لفظة « من » السؤال عن كل عاقل عنده . إن قيل : إنما يجيبه بذكر كل عاقل عنده . لأنه إذا أجابه بذلك ، فقد صار إلى غرض السائل . لأنه إن كان غرضه السؤال عن الكل ، فقد أجابه . وإن كان غرضه السؤال عن البعض ، فقد دخل تحت جوابه عن الكل ! قيل : يقتضي حسن جوابه عن الكل ، ولا يوجب . وفي ذلك حسن استفهام المسؤول عن الحد الذي ذكرناه . وأيضا : فان كانت اللفظة مشتركة ، فليس ، في جواب المسؤول بذكر الكل ، وصول إلى غرض السائل على كل حال . لأنه قد يجوز أن يكون غرضه السؤال عن البعض — وهو أحد محتلمي السؤال — وأن لا يفحص عن الباقي ولا يعرفه . فان قالوا : لو كان هذا غرضه ، لما أتى بلفظ مشترك ! قيل : ولو كان غرضه الكل ، لما أتى بلفظ مشترك بين الكل وبين البعض . وعلى أن هذا يقتضي أن يكون غرض المستفهم بلفظة « من » السؤال عن الكل أبدا . وهذا يقتضي السامع ذلك من غرضه . وذلك يزيل كونها مشتركة . فان قالوا : إنها غير مشتركة من جهة العرف ! قيل : إذا ثبت لنا أنها غير مشتركة في اللغة في هذا الوقت ، فقد تم غرضنا . ولا ضرر علينا في أن لا نعرف لماذا وُضعت من قبل . على أنه لا طريق إلى أن نعلم أن اللفظة موضوعة في أصل اللغة للشيء ، إلا أن نعلم أنها حقيقة فيه في هذا الوقت ، ولا يدل دليل على أنها منقولة . فلو جوزنا في لفظة « من » أن تكون / منقولة لم يجوز ذلك في كل لفظة .

١/١٠٨

- دليل (١) : القائل إذا قال : « من دخل دارى ضربته » ، حسن أن يستثنى منه كل عاقل شاء (٢) . والاستثناء يخرج من الكلام ، ما لولاه ، لوجب دخوله تحته . فاذن ، لولا الاستثناء ، لوجب دخول كل عاقل تحت لفظة « من » . فلو كانت لفظة « من » حقيقة في الخصوص ، مجازا في العموم ، أو كانت حقيقة في الاستغراق وفيما دونه من الجموع ، لما وجب دخول كل عاقل تحت الكلام على كل حال . إن قال أصحاب الاشتراك : ما أنكرتم أن يكون الاستثناء إنما يخرج من الكلام ما ، لولاه ، لصح دخوله تحته . فجاز أن يستثنى الإنسان

(١) إلى هنا حلف من

(٢) ق : شيئا ، م : ما

من لفظة «مَنْ» أى عاقل شاء ، لصحة دخول كل عاقل تحتها ! قيل : لو جاز ما ذكرت ، لجاز أن يقول القائل لغيره : «اضرب رجلا إلا زيدا» وهذا الكلام في الحسن والاستقامة يجرى مجرى قول قائل : «من دخل دارى ضربته إلا زيدا» . لأن أى رجل أشرت إليه ، يجوز أن يدخل تحت قوله : «اضرب رجلا» على سبيل الجمع والشمول . ومعلوم أن أهل اللغة لا يتناولون قول القائل : «من دخل دارى ضربته ، إلا زيدا» ، بل يجعلون ذلك استثناء حقيقة ؛ ويتأولون قوله : «اضرب رجلا إلا زيدا» ، ويقولون : [إن^(١)] «إلا» ها هنا بمنزلة «ليس» ؛ كأنه قال : «اضرب رجلا ليس زيد منهم^(٢)» .

وقد استدل أصحابنا على أن الاستثناء لا يخرج من الكلام ما ، لولاه ، لصح دخوله تحتها ، بأشياء منها قولهم : لو حسن ذلك ، لحسن أن يقول القائل : «ضربت رجلا إلا زيدا» و «رأيت رجلا إلا زيدا» . لأن كل رجل يصح دخوله تحت قوله «اضرب رجلا» . ولقائل أن يقول : أما قول القائل : «اضرب رجلا إلا زيدا» ، فحسنة لازم لكم ، لأن قوله : «اضرب رجلا» يتناول كل رجل على البدل ، على سبيل الوجوب ، لا على سبيل الصحة .

فكان ينبغي أن يحسن أن يستثنى منه زيدا ، ليخرج / من وجوب تناول الخطاب ١٥ له على البدل . فان قلتم : إنما لم يحسن ذلك لأن قوله «اضرب رجلا» لا يتناول كل رجل على جهة الشمول والاستثناء ، يخرج ما ، لولاه ، ، لوجب دخوله تحتها على جهة الشمول والجمع ! قيل لكم : ما أنكرتم أن يكون الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحتها على جهة الشمول أيضا . وأما قوله : «رأيت رجلا إلا زيدا» ، فانه لا يستعمل . لأن قوله «رأيت رجلا» ، ٢٠ وإن لم يفيد رجلا بعينه ، فانا نعلم أن رؤيته ما تناولت إلا شخصا معينا ، وإن لم يكن معينا لنا . والشئ الواحد المعين لا يجوز أن يستثنى منه . لأنه لم يدخل معه غيره ، لا على جهة الشمول ، ولا على جهة البدل .

ومنها^(٣) قولهم : إن الاستثناء يدخل على ألفاظ العدد . كقول القائل :

(١) زاده س

(٢) ق : زيدا منهم ؛ س : منهم زيد

(٣) من هنا حلف س عشرة اوراق تقريرا

« له على عشرة إلا واحد [١] ». وإنما حسنُ دخوله على العشرة ، لأنه قد أخرج منها ما لولاه لدخل فيها . ألا ترى لا يحسن استثناءها كلها ، ولا استثناء ما لم يدخل تحتها ؟ ولقائل أن يقول : إنما حسنُ استثناء الواحد من العشرة ، لأنه لولا الاستثناء لصح دخوله في الخطاب ، لا لوجوب دخوله فيه . لأن وجوب دخول الواحد في جملة العشرة لا يمنع من كون دخوله صحيحا . إن قيل : كيف يكون دخوله صحيحا وواجبا ؟ قيل : إن صحة دخوله تحت لفظ العشرة نغني به أن اسم العشرة يتناول [٢] ، مع غيره ، على سبيل الحقيقة . ووجوب دخوله تحته نغني به أنه لا يكون الخطاب حقيقة إلا إذا دخل تحته . ومعلوم أن القسم الأول داخل تحت القسم الثاني . ويبين ذلك أن كلما وجب له حكم من الأحكام ، فذلك الحكم صحيح عليه غير مستحيل . وأيضا فلو كان يجبُ دخوله تحت الخطاب مبينا لما يصح دخوله تحته ، لم يصح الاستدلال بدخول الاستثناء على لفظ العدد . لأن ذلك يدل على أن الاستثناء / يُخرج ما لولاه لوجب دخوله تحت الخطاب . وذلك لا يمنع من إخراج ما يصح دخوله تحته ، لأن حسن أحدهما لا يمنع من حسن الآخر .

« ومنها » موهم : إن أهل اللغة قالوا : إن الاستثناء هو إخراج جزء من كل . والجزء يجب كونه جزءا لكلمة . ولقائل أن يقول : إن الشيء قد يكون جزءا لشيء على طريق الصحة وعلى طريق الوجوب . أمّا الذي هو جزء على طريق الوجوب ، فالواحد من العشرة . وأمّا الذي هو جزء على طريق الصحة ، فانه يجوز أن يكون جزءه ، ويجوز أن لا يكون جزءه . نحو قول القائل : « اضرب رجالا » ، فانه يجوز أن يكون زيد جزءا منهم ، ويجوز أن لا يكون منهم . فإذا كان كذلك ، فليس في قول أهل اللغة « إن الاستثناء يُخرج جزءا من كل » ما يدل على أنه يخرج ما يجب أن يكون جزءا من الكل . والمعتمد في الجواب على الأول . إن قيل : لو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ، يحسن أن يستثني الإنسان من قوله : « من دخل داري ضربته » الملائكة والجن . لأنه يجب دخولهم تحت لفظة « من » . قيل : ولو كان يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته ، لحسن استثناء الملائكة والجن من قول القائل : « من دخل داري ضربته » ، لأن

تناول الخطاب لم يصح . وأيضا : فإننا إنما قلنا : « إن الاستثناء لا يخرج من الكلام إلا ما يجب دخوله تحته » . وهذا يقتضي أن يكون كل ما هذه سبيله ، فيجب دخول الاستثناء عليه . وأيضا : فالاستثناء إنما يخرج من الكلام ما لولاه لتناوله الكلام ، ولم يمنع مانع من دخوله تحته لولا الاستثناء . لأنه ، والحال هذه ، يجب دخول المستثنى منه تحت الخطاب . والملائكة والجن . قد منع مانع من دخولهم تحت الخطاب . وعلمنا أن المتكلم ما أرادهم قبل الاستثناء . فلم يكن في الاستثناء فائده . ولما لم يمنع أن يدخلوا تحت خطاب الله / سبحانه ، حسن أن يتناولهم الاستثناء . لأنه لو قال : « من عصاني عاقبه » حسن أن يستثنى الملائكة والجن .

- ١٠ دليل : وقد استدلل في المسألة بأن أهل اللغة فصلوا بين العموم وبين الخصوص ، وجعلوا أحدهما في مقابلة الآخر ، فقالوا : مخرج هذا اللفظ العموم ، ومخرج هذا الخصوص ، كما فصلوا بين الأمر وبين النهي . فكما وجب أن يكون لكل واحد منهما لفظ يخصه ، فكذلك العموم والخصوص . وهذه الدلالة إنما تفسد القول بأن لفظ العموم يفيد ما يفيد لفظ الخصوص فقط ، وأنه يستفاد منه العموم بالقصد . لأن القائل بهذا القول لا يجعل أحدهما منفصلا من الآخر . وذلك يمنع من أن يكون أحدهما في مقابلة الآخر . لأن الشيء لا يكون في مقابلة نفسه . غير أنه يبعد أن يذهب إلى هذا القول أحد . فأمّا قول الخصم بأن « العموم مشترك بين أول المجموع وبين الاستغراق وما بينهما من المجموع ، ولا يفيد ما نقص عن أقل الجمع على سبيل الحقيقة ، والخصوص يفيد عينا واحدة » ، فإن هذا الدليل لا يفسده . وكذلك لو قال : « إن لفظ العموم يفيد أقل الجمع ، دون ما فوقه على سبيل الحقيقة ، والخصوص لا يفيد على سبيل الحقيقة إلا عينا واحدة » . لأنه بهذا القول قد خالف بينهما في الفائدة .

- وذكر قاضي القضاة في « الشرح » أن الذي يفسد قول الداهيين إلى أن « لفظ العموم مشترك بين الاستغراق وبين ما دونه » ، أن أهل اللغة فصلوا بين لفظ العموم وبين النكرة في الإثبات . نحو « رجل » وما أشبه ذلك . ولن يتم ذلك إلا مع القول بأن في العموم ضرب من الاستغراق . ولقائل أن

يقول : إن ذلك يتم من دون ما ذكره . لأنني أجعل التكررة في الإثبات تتناول واحداً غير معين ، ولفظ العموم يفيد / الجمع المستغرق وغير المستغرق على البذل .

دليل : ومما استدل به في المسألة هو أن أهل اللغة خالفوا بين تأكيد العموم وبين تأكيد الخصوص . فجعلوا تأكيد أحدهما مفارقاً لتأكيد الآخر . ألا ترى أنهم قالوا : « رأيت زيدا نفسه » ، ولم يقولوا : « رأيت زيدا أجمعين » ؟ وقالوا : « رأيت القوم أجمعين » ، ولم يقولوا : « رأيت القوم نفسه » . قالوا : فكما أن تأكيد [إيهما مختلفان لا بالقصد ، فكذلك هما يجب أن يختلفا لا بالقصد . لأن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد . ولا يلزم على ذلك الإشارة ، لأنها تورد للاستعانة بها والاستراحة إليها ، لا للتأكيد . ومع ذلك ، فإن الإشارة إلى جماعة من الناس مخالفة للإشارة إلى شخص واحد . ولهذا ، إذا قال الإنسان : « جاعني هؤلاء القوم » ، أشار إلى جماعتهم وحرك إصبعه في جهتهم . وإذا قال : « جاعني زيد وحده » ، أشار إليه وحده . وكذلك إذا أشار ، وهم عنه غيب ، فقال : « جاعني القوم كلهم » ، وقال : « جاعني زيد وحده » . وهذه الدلالة إنما يطل ببساقول من قال : إن لفظ العموم لا يفيد إلا ما يفيد الخصوص . لأن القول بذلك يلزم عليه أن يكون تأكيد العموم كـ تأكيد الخصوص . فأمّا إذا قال : « إن لفظ الخصوص يتناول الواحد ، ولفظ العموم يفيد الجمع وهو مشترك بين كل الجموع ، ولا يقع على الواحد إلا مجازاً » ، فإنه قد خالف بين فائديهما . فلم يلزمه أن يوافق بين تأكيديهما .

شبهة لهم :

قالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقاً ، لكان ذلك معلوماً ، إمّا بالبدية أو باخبار الواضعين لذلك لنا ، مشافهة ، أو بنقل عنهم ، إمّا بالتواتر أو بالآحاد ؛ وأن يكون طريق ذلك الشرع . قالوا : ليس خلافنا معكم في أن ذلك معلوم بالشرع ، لأنكم تدعون العلم بالاستغراق من جهة اللغة / قبل الشرع . ومعلوم أن العلم بذلك ليس من البدية . وما شاهدنا الواضعين فيشافهونا بذلك . فلو تواتر النقل عنهم باستغراق ألفاظ العموم ، لعلمنا من ذلك ما علمتم . وأخبار الآحاد ليست طريقاً إلى العلم . ولو كان الخبر عن

- استغراق العموم خبر واحد ، لم ينفعكم . فبان أنه لا طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم ! والجواب : يقال لهم : أتجعلون هذه الشبهة دلالة على أن لفظ العموم ما وُضع للاستغراق ، أو تجعلونها دلالة على أنه وُضع للاستغراق ولا دونه ؟ فان قالوا بالأوّل ، قيل لهم : نحن نعلم ضرورة بالنقل عنهم ، وعند استعمالهم الكلام ، أن لفظة « كل » و « جميع » إذا استعملت في الاستغراق ، لم تكن مجازاً . ولو لم نعلم ذلك ضرورة ، لجاز أن نعلم بدليل . وهو أن يُنقل عنهم بالتواتر أنهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكاماً لا تصحّ إلا إذا كانت الألفاظ عامّة . نحو الاستثناء ، والاستفهام ، وغير ذلك . وعلى أن ما ذكره يقتضي أنه لا طريق لهم إلى العلم بأن لفظ العموم وُضع للاستغراق . وهذا يقتضي أن يجوزوا كونه موضوعاً له . وهم يقطعون على أنه غير موضوع له ، ولا يشكون . فان قالوا : مذهبنا أن لفظ العموم موضوع للاستغراق ولما دونه ! قيل لهم : فالشبهة عليكم ، لا لكم . لأنكم قد سلمتم أن لفظ العموم موضوع للاستغراق ، وهو حقيقة فيه . فكأنكم إنما استدلتهم على أنه موضوع لما دونه . ونحن ننفي ذلك . فلنا أن نقول : لو كان موضوعاً لما دونه ، لكان ذلك معلوماً بالبديهة ، أو بمشاهدة الواضعين ، أو بالتواتر عنهم ، أو بالأحاديث . ولا تواتر في ذلك ولا أحاديث . لأنه ليس أحدٌ من أهل اللغة قال : إن لفظة « كل » حقيقة في البعض . ولا نقل ذلك ناقل واحد . فالكلام لازم لأنه لو وُضع لما دون الاستغراق ، لما جاز أن يضرب أهل النقل بأجمعهم / عن نقله .

١/١١١

شبهة :

- قالوا : لو كان العموم موضوعاً للاستغراق ، لفهم السامع له الاستغراق عند إدراكه بأوّل وهلة ، كما عليم الخصوص عند إدراكه [٤٧] الخصوص ! الجواب : يقال لهم : لم زعمتم أنه كان يجب ذلك ؟ وأيضاً فليس كل معلوم يُعلّم عند الإدراك بأوّل وهلة . بل كثير من المعلومات يُعلّم بتأمل ونظر . ولا يمتنع أن العموم يُعلّم بالأدلة التي ذكرناها . وعلى (١) أن كثيراً من ألفاظ

٢٥

العموم - نحو « كل » و « جميع » - إذا تجردت ، علم من خالط أهل العربية من قصدهم استغراقها . حتى إذا سمعها متجردة عن قرينة ، سبق إلى فهمه الاستغراق . نحو أن يقول القائل : « ضربت كل في الدار » . فهي كالألفاظ الخصوص ، وإن جاز أن يكون العلم بفائدة لفظ الخصوص أظهر . ويقال لهم : ولو كان لفظ العموم موضوعا للاستغراق ولما دونه ، أو لما دونه فقط ، لعرف ذلك من سمع العموم بأول وهلة .

شبهة :

قالوا : لفظ العموم يستعمل في الاستغراق وفيما دونه على سواء . فكما وجب أن يكون حقيقة في الاستغراق ، وجب كونه حقيقة فيما دونه ! الجواب :

يقال لهم : [لو] تعنون بقولكم : « إنها مستعملة في الاستغراق وفيما دونه على حد سواء » ، أنها مستعملة فيهما على حد الحقيقة ، فهو موضوع الخلاف .

وفي ذلك استدلالكم بالشيء على نفسه . وإن أردتم أنها تستعمل في كل واحد منها من غير قرينة ، بل يكفي بها في الدلالة على الاستغراق وعلى ما

دونه ، لم نسلّم لكم ذلك ، ولم يمكنكم أن تقولوه مع القول بالاشتراك . فإن أردتم أنها لا تستعمل في الاستغراق ولا فيما دونه ، إلا مع قرينة ، وأنها لا

تدل على واحد منها إلا بقرينة ، لم نسلّمه لكم . ولا يمكنكم أن تعلموا أنها لا تدل على الاستغراق بنفسها ، إلا بعد أن تصحّحوا كونها مشتركة . ويلزمون

أن يكون قولنا « حمار » حقيقة في البليد . فإن قالوا : ليس مستعمل فيه كاستعماله / في البهيمة ! قلنا لهم : وليس استعمال لفظ العموم وفيما دون الاستغراق

كاستعماله في الاستغراق . وأي وجه فصلوا به بين استعمال اسم « الحمار » في البهيمة وفي البليد ، أمكننا ذكره في مسئلتنا .

واستدلّوا بالاستعمال على وجه آخر ، فقالوا : إن لفظ العموم يستعمل في الاستغراق وفيما دونه . والظاهر من استعمال الاسم في الشيء أن يكون حقيقة

فيه ، إلا أن يمنع مانع من كونه حقيقة فيه . نحو أن يعلم باضطراب من قصد أهل اللغة أنهم يتجاوزون بالاسم فيما استعملوه فيه . والجواب : يقال لهم :

لم زعمتم أن الظاهر من استعمال الاسم في الشيء أنه حقيقة فيه ؟ وما أنكرتم أن استعماله فيه يدل على أنه مستعمل فيه في اللغة . فأما أنه

- حقيقة فيه أو مجاز ، فيحتاج فيه إلى نظر آخر . فان قالوا^(١) : لو لم يكن الاستعمال طريقا إلى كون الاسم حقيقة ، لم يكن لنا في الفصل بين كون الاسم حقيقة أو مجازا طريق^(٢) ! قيل : هذا دعوى . ونحن قد بينّا وجوها بفصلها بين الحقيقة والمجاز ، إلا هذا . ولو لم يكن هذا فصلا صحيحا ، فقد لزمنا وإيّاكم أن لا يكون لنا طريق^(٣) للفصل بينهما . وليس يصير الشيء دليلا على الشيء لأنه قد فسد أن يكون غيره دليلا . وليس يجوز أن يكون ما ذكره دليلا على الحقيقة ، لأنّ غيره لا يكون دليلا عليها . ويقال لهم : إنما يجب أن يكون اللفظ حقيقة في الشيء إذا لم يمنع مانع من كونه حقيقة فيه ، إذا كان ظاهرة استعماله فيه يقتضي أن يكون حقيقة فيه . حتى إذا لم يمنع مانع مما يقتضيه هذا الظاهر ، حكم به . فما معنى قولكم : « إن ظاهر استعمال الاسم في الشيء يقتضي كونه حقيقة فيه » ؟ فان قالوا : معنى ذلك أنه لا يستعمل الاسم في الشيء إلا وهو حقيقة فيه ، انتقض عليهم بأسماء المجاز كلها . وقيل لهم أيضا : قولكم : « إلا أن يمنع من ذلك مانع » ، يوجب أنه قد يكون الاسم مجازا / فيما يستعمل فيه إذا منع مانع من كونه حقيقة فيه . فان قالوا : معنى ذلك أن الاسم إذا استعمل في الشيء ، فالأكثر والأغلب أنه حقيقة فيه ، قيل^(٤) لهم : بل الأكثر استعمال المجاز . ولو صح ما ذكرتموه ، لكان ذلك يفيد غالب الظن . فان الاسم إذا استعمل في الشيء ، كان حقيقة فيه .

١/١١٢

- فان قالوا : فما معنى قولكم : « إن ظاهر العموم الاستغراق » ؟ قيل : معنى ذلك أنه موضوع له ، وحقيقة فيه . وأن المتكلم يجب أن يعنى به موضوعه إذا جرّده عن دلالة . ولا يمكنكم ذكر ذلك في الاستعمال . لأنّ الاستعمال ليس بلفظ ، فيكون موضوعا للشيء ، فيقال له [إنه] ظاهره والأسبق إلى الأفهام . فلم يكن له معنى إلا الوجهين اللذين ذكرناهما .

(١) ق : كلمة « قيل » ، وفوقه « قالوا » . كأنما الناسخ كتب « قيل » سهوا وأراد التصحيح ، ولكن نسي أن يخط على كلمة « قيل » .

(٢) ق : طريقا

(٣) ق : طريقا (مع علامة الاضطراب بالهامش)

(٤) ق : وقيل

- يلزمون أن يكون اسم الأسد حقيقة في الشجاع لأنه مستعمل فيه . فان قالوا : قد منع من ذلك مانع ، وهو علمنا باضطراب ، من قصد أهل اللغة أنه ليس بحقيقة فيه ! قيل لهم : فكذلك نحن نعلم باضطراب من قصد أهل اللغة أن قول القائل : « ضربت كل من في الدار » إذا استعمل في ثلاثة ، وفيها عشرة ، أنه مجاز . فان قالوا : كيف نعلم ذلك باضطراب ، ونحن نخالفكم فيه ؟ قيل : وكيف علمتم باضطراب أن اسم الأسد واقع على الشجاع مجازاً ؟ والتأفون للمجاز في اللغة يمنعون من كون هذا الاسم للشجاع مجازاً . ويقال لهم : أليس قولنا « أمر » مستعمل في الشأن والفعل ، وليس بحقيقة فيها ؟ وليس يمكنكم القول بأنكم تعلمون باضطراب كون ذلك مجازاً فيها لوجودنا خلقاً من الناس يقولون : إن ذلك حقيقة فيها . وكذلك وقوع اسم الشفاعة على طلب المنافع ، مجاز عند المرجئة . وليس بمعلوم كونه مجازاً باضطراب . لأننا نذهب إلى أنه حقيقة فيه . وأيضاً فليس يجوز أن يقتصر في كون اللفظ مجازاً ، على أننا نعلم باضطراب من قصد أهل اللغة أنه مجاز . لأنه ليس كل ما لم نعلم / باضطراب ، وجب نفيه . لأن الحكم قد يُعلم بدليل ، وقد يعلم باضطراب . فان قالوا : إن الظاهر من استعمال اللفظ في الشيء أن يكون حقيقة فيه ، إلا أن يعلم باضطراب أو بدليل أنه ^(١) مجاز فيه . ولفظ العموم مستعمل فيما دون الاستغراق . ولا يعلم أنه مجاز فيه . فوجب كونه حقيقة فيه . ولا يلزم على ذلك استعمال اسم الأسد في الشجاع ، واسم الشفاعة في طلب المنافع . لأننا قد علمنا أن اسم الأسد مجاز في الشجاع ، وعلمنا بالدليل أن اسم الشفاعة مجاز في طلب المنافع ! قيل : قد بينا أنه لا معنى لقولكم « إن ظاهر استعمال اللفظ في الشيء أن يكون حقيقة فيه » . وبيننا أن استعمال الاسم في الشيء إنما يدل على أنه يقيد في اللغة . فلا يخلو أنه إذا لم نعلم أنه مجاز فيه ، إما أن لا نعلم ذلك مع الفحص عن أدلة المجاز مع ^(٢) علمنا بانتفاها ذلك عن اللفظ ، أو مع انتفاء الفحص عن أدلة المجاز . فان كنا لم نفحص عن أدلة المجاز ، فنعلم انتفاها ، فلا معتبر بفقد علمنا

ب/١١٢

(١) ق : له

(٢) ق : ومع

بأنه مجاز . نحو أن يكون في اللغة ما يدل على أنه مجاز ، وإن كنا لم نعلم أنه مجاز ، مع علمنا بانتفاء أدلة المجاز عن اللفظ . فقد صار الدليل على أن اللفظة حقيقة ، هو أننا لما رأيناها مستعملة في الشيء ، علمنا أنها من اللغة . ثم قلنا : إما أن تكون حقيقة فيه ، أو مجازا . وليست مجازا ، لأن

للمجاز أدلة محصورة ، كلها منسوبة عنه . فصح كونها حقيقة . وإذا كان كذلك ، لم تصح هذه الدلالة إلا بأن يحضر أدلة المجاز ، وتبين زوالها عن اللفظ إذا استعمل فيما دون الاستغراق . فيجب أن نثبتنا ذلك حتى يصح دليلكم . فان قالوا : فما الفرق بين هذا الاستدلال وبين استدلالكم بظاهر العموم ، وقولكم : « إنه على الاستغراق إلا أن يدل دليل على تخصيصه » ؟

١/١١٣

١٠ قيل : إن لفظ العموم عندنا موضوع للاستغراق . / فصح أن نقول : إنه يفيد إلا أن يمنع منه مانع . وقد بينا بطلان القول بأن ظاهر الاستعمال يفيد الحقيقة . ومع ذلك فليس يصح أن يعلم استغراق العموم إلا بأن يعلم أنه موضوع للاستغراق ويعلم انتفاء ما يخصه ، كما لا يعلم أن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه إلا بعد أن يعلم انتفاء أدلة المجاز . فهذا ميان من هذه الجهة .

١٥ غير أنه يجوز للمستدل بظاهر العموم أن يعول عليه ، ويكون على المناظر له أن يورد عليه ما يخص العموم . ولا يتكلف المستدل بيان فقد ما يخص العموم ، لأنه قد ذكره ما يدل على الاستغراق إذا لم يكن في معارضه ما يخصه . فهو معول على دلالة المشروط . فلو كلفناه تصحيح الشرط ، لطال ولم يتسع له الزمان . وليس كذلك من قال : « إن ظاهر الاستعمال الحقيقة ، إلا أن يمنع مانع » . لأننا قد بينا أن محصول كلامه أن اللغة تجوز استعمال الاسم فيما دون الاستغراق . وإنما نعلم أنه حقيقة فيه لفقد دلالة المجاز . فقله : « إنني قد فقدت أدلة المجاز » ، اقتصار على دعوى فقط . فان أمكن تصحيحها وإلا فهو مقتصر على دعوى .

شبهة :

٢٥ قالوا : لو كان لفظ العموم مستغراقا ، لكان الاستثناء منه نقضا ورجوعا . ويقال لهم : ما معنى كونه نقضا ؟ فان قالوا : معنى ذلك أنه يدلنا على أن لفظ العموم قد أراد به المتكلم بعض ظاهره ، واستعمله فيه فقط ! قيل :

- فهذا مذهبنا . فان سميتوه نقضا ، فلا يضرنا . ثم يقال لهم : أتريدون أن ظاهر العموم عندنا الاستغراق إذا تجرد عن استثناء وما يجري مجراه ، أو وإن لم يتجرد ؟ فان قالوا : إذا تجرد ! قيل لهم : فما تجرد في مسئلتنا ؟ وإن قالوا : وإن لم يتجرد ! قيل لهم : لا يسلم ذلك خصوصهم . على أن لفظ العموم إنما يستغرق ما دخل عليه . وإذا كان / معه استثناء ، فهو داخل على ما عدا المستثنى . وهو مستغرق له . فلم يكن الاستثناء نقضا . من ذلك لفظة « كل » تقتضي استغراق ما دخلت عليه . لأنك إذا قلت : « ضربت كل » من في الدار » ، استغرقت لفظة « كل » جميع من في الدار ، لا غيرهم . وإذا قلت : « ضربت كل رجل طويل » ، كان ذلك مستغرقا لكل طويل ، لا غير . فكذا قولك : « كل رجل في الدار إلا بني تميم » معناه كل من عدا بني تميم . فلفظة « كل » دخلت على من عداهم ، فاستغرقتهم . فاذا استعملت لفظة « كل » في هذا الموضع في غير ظاهرها ، فيكون الاستثناء نقضا لها . وعلى أنه لو كان ظاهر العموم الاستغراق على كل حال والاستثناء قد صيرها مجازا ، لم يلزم أن يكون نقضا . لأن ما دل على أن الكلمة مجاز ، لا يكون نقضا لها ، كالقرينة الدالة . على أن قولنا « أسد » مستعمل في الرجل الشجاع . فان قيل : لو لم يكن قول القائل : « ضربت كل من في الدار إلا بني تميم » نقضا وقيحا ، لكان قوله : « ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار » غير مناقضه ولا قبيحا . قيل : هذا لكم ألزم . لأنكم تذهبون إلى أن لفظة « كل » حقيقة في الاستغراق وفي البعض أيضا ، وبحسن عندكم الاستثناء منها . لأنه يدل على أن لفظ العموم مستعمل في إحدى حقيقتيه ، فيلزم أن يحسن أن يقول الإنسان : « ضربت كل من في الدار لم أضرب كل من في الدار » ليدل بذلك . على أنه استعمل لفظة « كل » في إحدى حقيقتيها وهي البعض . والفرق عندنا بين الموضعين ، أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه ، وجب تعليقه بما تقدم . وذلك يدل على أن المتكلم بالمستثنى منه ما استوفى غرضه منه . لأنه ما عدل عنه . ألا ترى أنه قد قيده بما لا يستقل إلا معه ؟
- وإذا لم يكن عادلا عن الكلام بالاستثناء ، صار الاستثناء / جزءا من الجملة ، وصار مجموع المستثنى والمستثنى منه كالجمله الواحدة . ودل مجموعها على

- استغراق ما عدا المستثنى . وليس كذلك قول القائل : « ضربت كل من في الدار » ، لم أضرب كل من في الدار . لأن كل واحدة من الجملتين مستقلة بنفسها ، لا يجب أن تعلق الثانية بالأولى . فعدول المتكلم من الجملة الأولى إلى جملة مستقلة بنفسها لا يجب تعليقها بالأولى ، يدل على أنه قد استوفى غرضه من الأولى . فلما أقر بالثانية ، كان قد نقض الأولى ، لأنها تنافيها بعد استيفاء الغرض من الأولى . وأيضا : فإن لفظ العموم إنما دخل على ما عدا المستثنى ، على ما بيناه ، فهو مستغرق له ، دون غيره . كما أن العموم المشروط والمقيّد بالصفة إنما دخل على ما عدا الشرط والصفة . وليس يجب أن يقبّح العموم المشروط ، ولا العموم المقيّد بالصفة ، كما يقبّح قول القائل « ضربت كل الناس » ، لم أضرب كل الناس . لأن كل واحدة . ٥
- من اللفظتين قد دخلت على الناس . يبيّن ما ذكرناه أن الإنسان إذا قال : « ضربت كل من في الدار » عمّ جميعهم . وإذا قال لعيده : « أكرم كل الناس » عمّ الجميع . وإذا قال لعيده : « أكرم كل الناس إن كانوا مؤمنين » عمّ المؤمنين ، دون غيرهم . واقتضى ذلك التخصيص ، ولم يجز قياساً على ذلك ، أن يقول : « ضربت كل من في الدار » ، لم أضرب كل من في الدار . ١٥
- فكذلك القول في العموم المستثنى منه . فهذا كلام في قولهم : إن الاستثناء نقض .

- ثم يقال لهم : ما معنى قولكم : إن الاستثناء رجوع ؟ فان قالوا : « رجوع عن ظاهر الكلام ؛ لأن ظاهر العموم الاستغراق عندهم ، والاستثناء قد منع منه » ، فقد تقدّم الكلام على ذلك . وقلنا : إن العموم اقتضى استغراق ما دخل عليه . وهو ما عدا المستثنى . وقلنا : إنه لو اقتضى استغراق الكل والاستثناء يمنع / من ذلك ، لكان قد دلّ على أنه مجاز . وذلك غير مستحيل . وإن قالوا : أردنا أنه رجوع عن الإرادة ، لأن المتكلم أراد بلفظ العموم الاستغراق ثم عدل عن هذه الإرادة إلى إرادة البعض فقط ، عند الاستثناء ! قيل لهم : ولمّ زعمتم أنه أراد عند أول كلامه استغراق (١) الجميع ؟ وما أنكرتم ٢٥

ب/١١٤

- أنه أراد استغراق ما دخل عليه لفظ «كل» . وهو ما عدا المستثنى . فلا يكون قد أراد شيئاً ، ثم عدل عنه . فان قالوا : لو كان المتكلم قد أراد البعض بلفظ العموم لكان قد استثنى مما لم يرد وذلك محال ! قيل إنه أراد الكل بلفظ العموم ، لكنه أراد كل ما دخل عليه اللفظ . وهو ما عدا المستثنى .
- فلا نقول : إنه أراد البعض ثم استثنى ، كما نقول [لو] أنه إذا قال : «اضرب كل الرجال الطوال دون القصار» . على أنه يلزمهم مثل ما ألزمونا ، لأننا لا نقول لهم : إذا كان لفظ العموم مشتركاً بين الاستغراق وبين ما دونه ، فأخبرونا هل أراد المتكلم الاستغراق ثم استثنى منه ، أو أراد البعض ثم استثنى منه زيدا ؟ فان قالوا بالأول ، قيل لهم : فقد رجع . وإن قالوا بالثاني ، قيل لهم : أفهل استثنى زيدا من البعض الذي أردناه ، أو من البعض الذي الذي لم نرده ؟ فان قالوا بالأول ، قيل لهم : هذا رجوع . وإن قالوا بالثاني ، قيل لهم : فقد أخرج بالاستثناء ما لم يرده . وهذا الذي أنتموه .
- وربما تعلقوا بالاستثناء من وجه آخر . فقالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقاً ، لجرى الاستثناء منه مجرى أن يعدد الإنسان أشخاص الجنس ثم يستثنى منه شخصاً . نحو أن يقول : رأيت زيدا ، رأيت عمراً ، رأيت خالداً ، هكذا إلى آخر الناس ، ثم يقول : إلا زيدا . فلما قبح هذا ، قبح ذلك . وفي حسن الاستثناء دليل على أن لفظ العموم غير شامل . / يقال ١/١١٥
- لهم : لم زعمتم أنه إذا قبح أحدهما قبح الآخر؟ وما أنكرتم أن الفرق بينهما أن الاستثناء لإخراج جزء من كل . فيدل على أن المتكلم استعمل لفظ «الكل» في جميع ما عدا الاستثناء . فإذا قال الإنسان : «رأيت زيدا ، رأيت عمراً ، إلا زيدا» ، لم يخل قوله «إلا زيدا» إما أن يكون راجعاً إلى زيد أو إلى عمرو . فان رجع إلى زيد ، كان ذلك رجوعاً ونقضاً وإخراجاً لجزء من كل ، واستعمالاً للفظ «كل» فيما عدا المستثنى . وإن رجع إلى عمرو ، ولم يكن قد أخرج زيدا من شيء هو كله ، لأن عمراً ليس بكل زيد . وليس يجوز أن يرجع الاستثناء إلى زيد وإلى عمرو معاً . لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه ، وليس يشملها لفظ واحد هو كلهما . فيكون الاستثناء دالاً على أن لفظ «الكل»

مستعمل^(١) فيما عداه . وليس كذلك قول القائل : « ضربت كل من في الدار إلا زيدا » . لأن قولنا « كل » لفظ يشمل الأشخاص . فصح أن يخرج الاستثناء بعضها ، بأن يدل على أن لفظة « كل » مستعملة فيما عدا المستثنى ، ويجرى ذلك مجرى تعديد الأشخاص كلهم إلا زيدا . ثم يقال لهم : أنتم تقولون : إن لفظ العموم حقيقة للاستغراق ، كما أنه حقيقة للبعض . فقد لزمكم أن يكون العموم مع الاستثناء مجرى مجرى أن بعدد المتكلم أشخاص الجنس ، ثم يستثنى واحدا منها ، فان قالوا : لا يلزمنا ذلك ، لأنه إذا استثنى منها واحدا ، علمنا أنه لفظ العموم فيما عداه . واستعماله فيما عداه هو حقيقة عندنا ! قيل لهم : استعماله فيما عدا المستثنى حقيقة عندنا ، لأنه دخل عليه لا غير على ما بيناه . ولو كان استعماله فيه مجازا لكان الاستثناء قد دل على أن لفظ العموم مستعمل على وجه المجاز . وليس استعمال اللفظ فيما هو مجاز فيه مجرى مجرى أن يقول الانسان : « رأيت زيدا / وعمراً إلا زيدا » .

ب/١١٥

وربما تعلقوا بالاستثناء على وجه آخر ، فقالوا : لو كان لفظ العموم مستغراقا ، لما جاز تخصيصه بدلالة متصلة ولا منفصلة ، كما لا يجوز تخصيص العلة . بل العموم أولى بذلك ، لأنه دلالة قاطعة ، والعلّة الشرعية أمارة .
والجواب : يقال لهم : أمّا التخصيص بالأدلة المتصلة بالشروط والاستثناء والتقييد بالصفة ، فقد قلنا : إن العموم يكون داخلا فيما عداه . وأمّا الدلالة المنفصلة ، فانما جاز أن تخصّص العموم . لأنه لفظ ، والألفاظ يجوز استعمالها في حقيقتها وفي مجازها ، ويجوز أن تدلّ الدلالة على استعمالها في المجاز . وهذه الطريقة مفقودة في العلل . فكان محصول هذه الشبهة أن قالوا : لو كان حقيقة العموم الاستغراق ، لما جاز استعماله في المجاز . وهذا ينتقض بجميع الألفاظ .
وجميع هذه الشبهة [تنتقض بالاستثناء من ألفاظ العدد .
شبهة :

قالوا : لو كان لفظ العموم مستغراقا ، لما حسن أن يستفهم المتكلم به . لأن الاستفهام هو [طلب الفهم . و^(٢) طلب فهم ما قد فهم بالخطاب عبث

(١) ق : مستعملا

(٢) زاده ح

- ومعلوم أن الإنسان إذا سمع غيره يقول : « ضربت كلَّ من في الدار » ، فانه يحسن منه أن يقول : « أضربتهم أجمعين ؟ » وأن يقول : « ضربت زيدا فيهم ؟ » .
والجواب : يقال لهم : إن الاستفهام قد يكون طلباً لمطلق الفهم وإزالة الإلباس ، وقد يكون طلباً لزيادة الفهم . وزيادة الفهم فهم . وذلك أن الفهم للخطاب قد يكون علماً بمراد المتكلم وقد يكون ظناً . فان كان ظناً ، فالظنّ تزايد قوته إذا تزايدت أماراته . فالمستفهم يطلب أن تكثر الأمارات الدالة على قصد المتكلم ، ليقوى ظنه . فان كان الفهم علماً ، فالعلم قد يكون ضرورياً وقد يكون مكتسباً . والضروري أجل من المكتسب . فالمستفهم قد يطلب أن يتكرر القول من المتكلم ، أو أن يؤكد كلامه . فربما اضطرّ إلى قصده . وطلب / ذلك غير عبث . لأنه ليس بحاصل قبل الاستفهام . وأمّا الاستفهام الذي هو طلب لإزالة الإلباس إذا اقترن بالعموم ما يقتضي اللبس ، فيستفهم السامع لإزالة ذلك اللبس . ونحن نذكر الوجوه التي يحسن لها الاستفهام في كلا القسمين ، فنقول :
إن ﴿ منها ﴾ ما يظنّ السامع أن المتكلم غير متحفظ في خطابه ، أو هو كالتساهي . فيستفهمه ويستثبته . حتى إن كان ساهياً ، أزال سهوه ، فأخبره عن تيقظ ، وإن لم يكن ساهياً ، علّم ذلك من حاله . ولذلك يستفهم الإنسان بتكرار العموم ، ويحييه المتكلم بتكراره . نحو أن يقول : « ضربت كلَّ من في الدار » . فيقول السامع : « أضربتهم كلّهم ؟ » فيقول : « نعم ، ضربتهم كلّهم » . ولو كان يطلب زيادة الفهم ، لأجابه بلفظ آخر ، فعلم أنه إنما يستثبته . وكذلك قد يقول الإنسان : « جاعني زيد » ، فيقول : نعم . ﴿ ومنها ﴾ أن يظنّ السامع لأمانة أن المتكلم قد أخبر بكلامه العام عن جماعة ، وأنه ليس يتحقق دخول بعضهم فيها أخبر به ، ويكون السامع شديد العناية بذلك فتدعوه شدة عنايته إلى الاستفهام عنه ، لكي يعلم المتكلم اهتمام السامع . فلاته خصّ في الأخبار . ولهذا قد يقول القائل : « رأيت كلَّ من في الدار » . فاذا قيل : « رأيت زيدا فيهم ؟ » فقال : « نعم » ، زالت الظنّة . لأن اللفظ الخاصّ أقلّ احتمالاً . وربما لم يتحقق رؤيته له . فيدعوه ما رآه من اهتمام المستفهم إلى أن يقول : « لست أتحمق رؤيته » . ﴿ ومنها ﴾ أن تدعوه شدة الاهتمام إلى الاستفهام طمعا في أن يضطرّ إلى قصد المتكلم . ﴿ ومنها ﴾

أن يقرن بكلام المتكلم من الأمارات ما يقتضي تخصيص كلامه . نحو أن يقول القائل : « ضربت كل من في الدار » . ويكون فيها من يعظمه كأخيه . فيغلب على الظن أنه لم يضربه . ويكون كلامه أمانة تدل على ضربه . فتعارض الأمارتان . فيستفهم ليقع الجواب عنه بلفظ / خاص لا يحتمل التخصيص .

١١٦/ب

فلهذه الوجوه وما أشبهها يحسن الاستفهام . لأن فيها عدول عن ألفاظ يقل احتمالها . ومتى انتفت وما أشبهها ، لم يحسن الاستفهام . فأما قول القائل : « رأيت نخلة » ، فأنه لا يكاد يستعمل إلا في النخلة . فلذلك لم يستفهم عن ذلك إلا على طريق الاستنبات ، لإزالة السهو . ومتى استعمل ذلك في رؤية الرجل الطويل ، حسن الاستفهام .

فأما خطاب الله سبحانه وأنه لا يحسن ورود الاستفهام عليه إلا أن يأذن تعالى^(١) في ذلك ليرد منه عز وجل خطاب يكون أقل احتمالاً . فيكون العلم بمراده أجلى .

ثم يعارضون بدخول الاستفهام على ألفاظ الخصوص . ثم يلزمون من العتب مثل ما ألزمونا ، فنقول لهم : أليس إذا قال القائل : « ضربت كل من في الدار » ، كان ذلك مشتركاً بين الاستغراق وبين ما دونه ؟ وكذلك إذا قال « أجمعين » . فالمستفهم إذا قال : « أضربتهم أجمعين ؟ » فقد طلب أن يفهم ما لم يفهمه بما هو كالأول . في أن الفهم لا يقع به . فان قالوا : « إنما يستفهم طمعا في حصول العلم الضروري أو في قوة الظن » ، أجبناهم بمثله .

شبهة :

قالوا : لو كان لفظ العموم مستغراقاً وكذلك تأكيده ، لكان تأكيده عبثاً ، لأنه يفيد ما أفاد المؤكّد ! والجواب : يقال لهم : ولم إذا أفاد ما يفيد المؤكّد من الاستغراق كان عبثاً ؟ وما أنكرتم من حصول فوائد في التأكيد لا تحصل مع فقده ! ثم يقال لهم : ولو أفاد كل واحد منهما من الاشتراك ما يفيد الآخر ، لكان ذكر التأكيد عقيب المؤكّد عبثاً لا فائدة فيه .

- وينتقض شبهتهم بتأكيد الخصوص ، كقول القائل : « جاعني زيد نفسه »
 وبتأكيد ألفاظ العدد كقول الله تعالى^(١) : « تلك عشرة كاملة » . وكقول
 القائل : « ألف تامة » . لأن قوله « ألف » ، قد أنبأ عن تمامها . فوجب أن
 يكون قوله « تامة » عبثاً . وقولنا : « جاعني / زيد » ، يفيد مجيء نفسه ، فوجب
 كون تأكيده عبثاً . والنتقض بتأكيد العدد إنما يلزم من قال : « إن قولنا « عشرة »
 ليس بحقيقة في التسعة فما دونها . فأمّا من ارتكب كونه حقيقة في ذلك ، فالنتقض
 لا يلزمه ، وإن كان بطلان قوله معلوماً من اللغة باضطرار ، وكان يلزم إذا
 قلنا « عشرة تامة » أن يكون قولنا « تامة » بياناً ، لا تأكيداً . كما أن الإنسان
 إذا قال : « رأيت شفقاً أحمر » لم يكن قوله « أحمر » تأكيداً ، بل بياناً . وقد
 رأيت من التزم القول ، بأن قول القائل : « جاعني زيد نفسه » ، إنما حسن
 لأن قوله : « جاعني زيد » حقيقة في مجيء غلامه . وجوابنا عن هذا القول :
 السكوت .

- ونحن ذاكرون وجه الفائدة في التأكيد ، فنقول : إن كان المتكلم بالعموم
 حكيماً ، استدل على إرادته بخطابه . فانه ، إذا أكد خطابه ، كان قد زاد
 بالأدلة على دلالة ، فيقوى بذلك علمنا ويزداد جلاء وبياناً . أو يكون في ذلك
 مصلحة وإن لم نعلمها بعينها . ولهذا كثرت الأدلة على المدلول الواحد . وإن
 كان المتكلم غير حكيم ، يجوز أن يُعمّي مراده . وإنما يُعلم إرادته ضرورة ،
 أو يُظنّ إرادته استدلالاً بخطابه ، فانه قد يؤكّد خطابه . لأنه يجوز أن
 يضطرّ السامع عند التأكيد إلى إرادته ، أو لأنه قد يجوز السامع من ابتداء
 الكلام كان ساهياً ، فيدلّه المتكلم بإيصال كلامه إن كان ساهياً . وقد يورد
 التأكيد ليزيد الأمارات الدالة على الإرادة ، فيقوى الظنّ لها . وقد يقول
 الإنسان : « ضربت من في الدار » . ويكون فيهم من يغلب على الظنّ أنه
 لا يضربه لوكيد صداقة بينهما ، أو لقراية ، فيكون ذلك أماراً معارضة لظاهر
 العموم ، فيؤكّد كلامه بذكر « الكل » و « الجميع » ليصف موقع هذه
 الأمارة . وأيضاً فلا يمتنع أن يكون بعض ألفاظ العموم أقلّ استعمالاً فيما دون

ب/١١٧

- الاستغراق من بعض . والعلم ، / بأنها تقتضي الاستغراق ، أجلي وأبين .
 فيؤكد اللفظة التي هي أكثر استعمالا في المجاز . فاذا اجتمع معها تأكيدها
 تأكيد العلم بقصد المتكلم أو الظن ، وحصل بهما من القوة ما لا تحصل
 بأحدهما . لأن الأمانة القوية ، معما هو دونها في القوة ، القوة تكون منها
 لو انفردت . فان قيل : هلا أكدوا اللفظ بتكراره إن كان الأمر على ما
 زعمتم ، حتى يقولوا : « جاعني القوم جاعني القوم » ؟ قيل : هذا لا يلزم
 على الجواب الأخير . وإنما يتوجه على الأجوبة المتقدمة . والجواب عن ذلك
 أن العرب لم تفعل ذلك ، فنفعله . فان قالوا : فكان يجب أن يفعلوه ، لأجل
 ما ذكرتم من القوائد ! قيل : إنما ذكرناه وجه عذر فيها فعلوه ، وليس يجب
 إذا كان للإنسان عذر في شيء أن يفعل كل ما سواه في العذر . ألا ترى أنهم
 إنما سموا الشيء الواحد بأسماء كثيرة ؟ أيتسع لقلتهم^(١) ، فيمكنون مع ذلك
 من النظم والنثر ؟ لأنه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض أسماء الشيء
 دون بعض . وليس يجب لذلك أن يسموا كل شيء بأسماء كثيرة ، على أنه
 لا يمتنع أن يكونوا لم يؤكدوا اللفظ بتكراره ، استغفالا لتكرار اللفظ ، فعدلوا
 إلى لفظة أخرى لينقلوا^(٢) غرضهم من التأكيد من دون استغفال .

- ١٥ فان قالوا : [لو] حسن التأكيد لما فيه من ترادف الأمارات والأدلة ،
 وجواز حصول العلم الضروري بقصد المتكلم ، لحسن أن يقول الإنسان :
 « استندت إلى الحائط المبني من الآجر والطين » ، لينفي أن يكون استند إلى
 إنسان بليد ، ، لأن اسم « الحائط » قد يتجاوز به إلى البليد ، ويتجاوز باسم
 « الحمار » فيه أيضا . فكان ينبغي أن يحسن أن يقول : « ضربت الحمار النّهاق » !
 ٢٠ والجواب أنه إنما حسن التأكيد اتباعاً لفعل العرب . وحسن ذلك منهم للأغراض
 التي ذكرناها . وقد ثبت أن تلك الأغراض لا توجب أن يؤكدوا كل شيء .
 فاذا كان كذلك ، لم يلزمنا / أن نوكد نحن ما ذكره السائل . لأن العرب
 لم يؤكدوا به . ولا يلزم العرب ذلك لما ذكرناه . وأيضا : فانما يجوز التأكيد
 لإزالة مجاز ، واحتمال مستعمل . وليس أحد يقول : « استندت إلى الحائط » ،

١/١١٨

(١) ق : ايتسع لقلتهم (كلاهما غير منقولين ؛ لعله كما أثبتناهما)

(٢) كذا ، غير منقوطة . لعله : ليصلوا

فيخطر ببال السامع أنه استند إلى إنسان بليد . وكذلك إذا قال : « ضربت الحمار » . وإنما يستعمل اسم الحائط أو الحمار في البليد عند وصفه بالبلاهة . فان كان جماعة^(١) في وصف رجل ، فقالوا : « هو حائط » ، و « هو حمار » . ثم قال واحد منهم : « ضربت الحمار » ، و « استندت إلى الحائط » ، وجوز أن يتوهم على السامع أنه يعني بذلك البليد ، جاز أن يفيد بكلامه ما ذكره . فأمّا إن لم تكن الحال هذه ، فإنه لا يخطر ببال السامع أنه استند إلى بليد ، فلم يكن لتقصيده^(٢) بما ذكره معنى . وليس كذلك استعمال لفظ العموم فيما دون الاستغراق ، لأن ذلك كثير ، مستعمل .

شبهة

- ١٠ لو كانت لفظة « من » عامة في الاستفهام ، لكان قول القائل لغيره : « من عندك ؟ » سؤالاً^(٣) عن كل العقلاء . وكانت تجري مجرى قوله : « أكل الناس عندك ؟ » وذلك يقتضي أن يكون جوابها « لا » أو « نعم » . أجاب قاضي القضاة عن ذلك : بأن لفظة « من » هي للعامة . وهي من كلام السائل ، دون المسئول : لأن السائل ليس يعلم من عند المسئول ، فلهذا أدخل اللفظة العامة في جوابه . وأمّا المسئول فهو عالم بمن عنده فلم يجب أن يكون جوابه عاماً . ولقائل أن يقول : إن لفظة « من » ، وإن كانت في كلام السائل ، فهي عندهم موضوعة للعموم . فيجب كونها استفهاماً عن العموم . وذلك يقتضي مطابقة جوابها لها إمّا بلا أو بنعم . ونحن [لم] نلزمكم^(٤) أن يكون جواب المسئول أبداً عاماً . وإنما ألزمناكم أن يجيب عن العموم إمّا بأن يثبت أو ينفيه بقوله « لا » أو « نعم » . وقال أيضاً : إن لفظة « من » ليست بالكلّ أخصّ
- ٢٠ منها بالبعض ، ولا بالبعض أخصّ / منها بالكل . فإذا كانت كذلك وجب حملها على الاستغراق .

ولقائل أن يقول : إن كانت ليست كذلك ، فيجب كونها مشتركة بين

(١) كذا . كأنه يريد : جماعة مشغولة

(٢) كذا غير منقوطة

(٣) ق : سؤال

(٤) ق : نحن نلزمكم (لعله كما أثبتناه)

الكلّ وبين الاستغراق ، إذا كانت ليست بأحدهما أخصّ من الآخر . وإذا كانت مشتركة ، بطل قولكم : إنّها حقيقة في أحدهما فقط . وبطل قولكم بوجوب حملها على الاستغراق ، لأنّه ليس الاستغراق أولى بها من البعض . وأيضا : فلو كانت ليست بأحد الأمرين أولى منها بالآخر ، وكانت مع ذلك محمولة على الشمول عن الكل ، لوجب أن [يكون] جوابها مطابقا لها بلا أو بنعم . فالشبهة متوجّهة نحوكم .

- والجواب عن الشبهة : أن قول القائل لغيره : « مَنْ عندك » هو استفهام عن صفة كلّ عاقل عنده . فهو جار مجرى قوله : « أخبرني عن صفة كلّ عاقل عندك ، ولا تُبَيِّنْ عاقلًا عندك إلّا ذكرت لي صفته » . ولو قال ذلك ، لم يكن جوابه « لا » أو « نعم » . وإنما يكون جوابه بذكر نعوت مَنْ عنده من العقلاء وصفاتهم . وكذلك إذا قال له : « مَنْ عندك » ؟ ثم يقال للمخالف : أترعم أن لفظة « من » حقيقة في البعض أو مشتركة بين البعض وبين الاستغراق ؟ فإن قال بالأوّل ، قيل : فينبغي أن يكون جواب السؤال بلا أو نعم ، كما قال له : « أبعضُ الناس عندك ؟ » وإن قال : إنّها مشتركة بين الكلّ وبين البعض ! قيل : فيجب أن يكون جوابها بلا أو بنعم أيضا . لأنّه إن علم ١٥ المستؤل من قصد السائل أنّه استفهم بها عن الكلّ ، فيجب أن يكون جوابها بلا أو بنعم . وكذلك إن علم من قصده أنّه استفهم بها عن البعض .

شبهة :

- لو كانت لفظة « مَنْ » مستغرقة ، لاستحال جمعها . لأنّ الجمع يفيد أكثر [مما^(١)] يفيد المجموع . وليس بعد الاستغراق كثرة فيقيدها الجمع . قال ٢٠ الشاعر :

أتوا ناري فقلت^(٢) : مَنْون أنم ؟

فَقَالُوا : الجنّ . قُلْتُ : عِمُوا ظَلَامًا

الجواب : إن قَوْلهم « منون » وإن كانت / صياحا^(٣) لفظة لفظ الجمع ، وليس

(١) زاده ح

(٢) كذا ح ؛ ق : فقال

(٣) كذا ق (ولم يمتد إلى صوابه . كأنه يريد : عامية ، ركيكة ، غير فصيحة) .

يجمع على الحقيقة . لأنه يستفاد منه ما استفاد من قولهم « مَنْ ؟ » عندنا وعند المخالف . ألا ترى أنه لو قال الشاعر « من أنتم ؟ » لكان استفهاماً عن جماعتهم كما أن قوله « منون » ، استفهاماً ^(١) عن جماعتهم . وعند المخالف ، أن ألفاظ العموم كلها مشتركة ، وليس في اللغة لفظ يختص بالاستغراق . فلفظة منون مشتركة بين الاستغراق وبين البعض كلفظة « مَنْ » . فلم يُفد أكثر مما أفادته لفظة « مَنْ » ^(٢) .

- وأما من قال : « إن لفظ العموم مستغرق ^(٣) في الأمر والنهي ، ولا ^(٤) يقطع على استغراقه في الخبر » ، فلا يخلو إما أن يقول ذلك من جهة اللغة ، أو من جهة أخرى . والأول باطل لأننا [قد ^(٥)] بينّا أن لفظ العموم مستغرق . وإذا كان مستغرقاً ، لم يختلف بحسب اختلاف الجمل التي يدخل عليها . وإن قال بالثاني ، فهو أن يقول : « لو لم يستغرق لفظ العموم في الأمر والنهي لم يكن المكلف مُزّاح ^(٦) العلة . وليس كذلك الوعيد ، لأن الغرض بهما الزجر عن القبيح . والزجر يكون بالخوف . والخوف يحصل بغالب الظن . الجواب : أن لفظ العموم إن لم [يكن ^(٧)] مستغرقاً ، لم ^(٨) يجب حمله على الاستغراق ، لا في الأمر ولا في الوعيد . ويجب ، إذا أراد الحكم أن يزيج علة المكلف ، أن لا يدلّ على استغراق الأمر بلفظ عموم — لأنه لا يدلّ على الاستغراق — بل يجب أن يدلّ به دليل آخر . وإن كان لفظ العموم مستغرقاً ، وجب أن يستغرق [في ^(٩)] الخبر . لأن الخبر خطاب لنا ، والقصد به إفهامنا . فلا يجوز أن يقصد به إفهامنا ، وله ظاهر ، إلا وقد أريد ظاهره . وإلا كان المتكلم به قد قصد أن يفهم بخطابه ، ما لا يدلّ خطابه عليه .

(١) كذا ، بدل « استفهام »

(٢) إل هنا حذف من

(٣) من : يستغرق

(٤) كذا من ؛ ق : فلا

(٥) زاده من

(٦) زاح ، أي زال

(٧) بياض في ق ؛ زاده من

(٨) كذا من ؛ ق : فلم

(٩) زاده من

باب

في الألف واللام إذا دخلا على اسم^(١) الجمع

ب/١١٩

- اختلف الناس في اسم الجمع المشتق وغير المشتق إذا دخله الألف واللام / نحو قولك : « المشركون » و « الناس » . فقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله : إن ذلك يفيد الجنس ، ولا يفيد الاستغراق^(٢) . وقال الشيخ أبو علي رحمه الله وجماعة [من^(٣)] الفقهاء : إنه موضوع لاستغراق الجنس .
- والحجة لذلك وجوه : (١) منها أنه لو كان قولنا « الناس » لا يفيد الاستغراق لا محالة ، لكن قد يعبر به عنه ، ويعبر به عن البعض حقيقة ، لكان قوله^(٤) « كلهم » بيانا^(٥) لأحد المحتملين ، لا تأكيدا . ألا ترى أن اسم « الشفق » لما كان مشتركا على سبيل الحقيقة بين الحمرة والبياض ، كان الإنسان إذا قال : ١٠ « رأيت الشفق » ، ثم قال : « الذي هو الحمرة » ، كان قوله « الذي هو الحمرة » بيانا ، لا تأكيدا . لأن المؤكد يبيّن المؤكد على حاله ويزيده قوة . وليست هذه حال البيان . لأنّ البيان يكشف عن أحد المحتملين . فان قيل : ما تنكرون من أن يكون وصف أهل اللغة بأن قولنا « كل » تأكيد لقولنا « الناس » مذهب^(٦) [لهم ، بتوّه على قولهم : إن قولنا « الناس » مستغرق ! ١٠ قيل : إن كان كذلك ، فقولهم : « إن ذلك مستغرق » حجة . لأنهم يقولون ذلك نقلا بحسب ما فهموه عن العرب . فان قيل : فاستدلّوا بقولهم : « إن لام الجنس تقتضي الاستغراق » واطرحوا^(٧) دليل التأكيد ! قيل : لو علمنا ذلك ابتداء من اعتقاد جميعهم ، لاستدللنا . ولكن لما علمنا ذلك بوصفهم لفظة « كل » بأنها تأكيد ، جعلنا وصفهم لذلك بأنه تأكيد ، دليلا على ٢٠

(١) س : لفظ

(٢) س : استغراقه

(٣) زاده س

(٤) س : قولنا

(٥) ق : بيان

(٦) كذا س ؛ ق : اطردوا

- اعتقادهم الاستغراق^(١) اسم «الناس» . إن قيل : فن أين ، إن وصف^(٢) ذلك ، بأنه تأكيد قول لجميعهم ؟ قيل : لأنه لو وصفه بعضهم بأنه بيان ، ومنع من وصفه بأنه تأكيد ، لنقل ذلك وعُرف . إن قيل : قول القائل «الناس» يصلح للاستغراق ، ويصلح لما دونه . فإذا أكدته المتكلم ، فقال : «رأيت الناس كلهم» ، علمنا أنه استعمل [قوله «الناس»^(٣)] في الاستغراق ، وأنه أكد استعماله فيه بقوله «كلهم» . / فقد صحَّ وصف ذلك بأنه تأكيد على قولنا ! قيل : هذا يقتضي أن يكون ما دلَّ على أن المراد بالاسم المشترك أحد معنييه تأكيدا له ، بأن يقال : إن المتكلم بالاسم أراد به أحد معنييه وأكده بأن دلَّ عليه . ويلزم أن يكون من دلَّ على الشيء فقد أكدته .
- ١٠ ﴿ومنها﴾ أنه يحسن أن يستثنى من قولك «رأيت الناس» أي إنسان أشرت إليه . والاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه . فلإذن أي إنسان أشرت إليه ، فهو داخل في قولك «رأيت الناس» . وقد استوفينا الأدلة على ذلك في الباب^(٤) المتقدم .
- ١٥ ﴿ومنها﴾ أن قول القائل «رأيت ناسا» يفيد أنه رأى من هذا الجنس . ولا يفيد الاستغراق . فلا بدَّ من أن يفيد دخول الألف واللام فائدة ، ولا يجوز أن تكون تلك الفائدة هي الجنس . لأن ذلك قد كان حاصلًا من دونهما . فعلمنا أنها أفادا الاستغراق .
- ٢٠ ﴿ومنها﴾ ما استُدلَّ به من «أن اللام إذا كانت تعريفا للعهد، عمت» ، فكذلك إذا كانت تعريفا للجنس . ألا ترى أن الإنسان إذا كان مع غيره في ذكر رجال ثم قال : «جاءني الرجال» ، عقل منه جميعهم ؟ لأن الذي جرى ذكره هو الجميع^(٥) . فلم يكن بعضهم ، بأن ينصرف إليه الاسم ، أولى من البعض الآخر . كذلك أيضا الجنس هو المتعارف ، إذا لم يكن عهدًا . فلم يكن انصراف الاسم إلى البعض أولى من البعض^(٦) .

(١) س : استغراق

(٢) كذا س ؛ ق : وصف

(٣) زاده س

(٤) ق : باب

(٥) كذا س ؛ ق : الجمع

(٦) س : بعض أولى من بعض

- واحتج الذّاهبون إلى قول أبي هاشم بأشياء : ﴿ومنها﴾ أن الإنسان إذا قال « جمع الأمير الصّاعغة » لم يعقل منه أنه جمع صاعغة الدّنيا . وإنما يعقل منه أنه جمع هذا الجنس . والجواب عنه أن المعقول منه أنه جمع صاعغة بلده . ومن عداهم ، فانما يعلم أنه لم يجمعهم ، لتعذّر جمعهم . ويلزمهم أن يجوزوا كونه جامعا لصاعغة الدّنيا ، لأنّ الاسم يحتمله . / فان قالوا : نعلم أنه لم يجمعهم ، وإن احتمله اللفظ ، لقريئة وهي تعذّر جمعهم . قلنا نحن : إنّ اللفظ لا يصلح إلا للاستغراق . وإنما علمنا أنه لم يرد المتكلم الاستغراق لتعذّره . ﴿ومنها﴾ (١) قولهم : لو كان لام الجنس تقتضي الاستغراق ، لوجب إذا استعمل (٢) في العهد أن يكون مجازا ، لأنه قد أريد به بعض الجنس ! والجواب : أن لام الجنس تقتضي التعريف ، فوجب انصراف الاسم إلى ما الإنسان به أعرف . ١٠ فإن كان هنالك عهد ، انصرف إليه ، لأن السّامع به أعرف ؛ ولم يكن هناك مجازا إذا انصرف . وإن لم يكن بين المتكلم والسّامع عهد ، انصرف إلى الجنس لأنها به أعرف . فلم تختلف فائدتها في الحالين ، وجزت مجرى قولك : « من عندك » في أنه استفهام عن كلّ عاقل عنده . فان كانوا قلّة ، فهي استفهام عنهم . وإن كانوا كثرة ، فهي استفهام عنهم . ولا يكون مجازا إذا كانوا قلّة . ١٥ ولو قيل : « إنّ حمل الاسم المعروف على العهد يحتاج فيه إلى قريئة وهي تقدّم العهد ، وأنّ ذلك يجعل الاسم مجازا لأنه عام مخصوص » ، لم يكن بعيدا . ﴿ومنها﴾ أن يقولوا : إنّ قولنا « رجال » يقتضي جمعا من الرّجال ، غير مستغرق . واللام أنما دلت التعريف . فمن أين جاء الاستغراق ؟ والجواب : إنّ إفادتها للتعريف لا تمنع من إفادتها الاستغراق . سببا ، وقد بينّا أنّهما متى ضملا على بعض غير معيّن ، نقض ذلك التعريف . لأنّ البعض الذي ليس بمعيّن مجهول . وأفاد الجنس ، قد كان حاصلّا قبل دخول اللام .
- ومّا يمكن أن يحتجوا به ، هو أن يقولوا : لو كان قولنا : « فلان يلبس الثّياب » حقيقة [في] أنه يلبس جميعها يجري مجرى قولهم : « فلان يلبس كلّ الثّياب » . فكان يجب أن يكون قولنا : « فلان لا يلبس الثّياب » يفيد ٢٥

(١) من هنا حذف س

(٢) كذا ، بدل « استعملت »

- ١/١٢١ ما يفيد قولنا : « فلان لا يلبس كل الثياب » ، وكان يحسن إطلاقه /
 على كل أحد لا يلبس كل الثياب . ومعلوم أن أهل اللغة لا يستحسنون
 إطلاق ذلك إلا على من لا يلبس شيئا من الثياب . فعلمنا أن قولنا : « فلان
 يلبس الثياب » يفيد الجنس . فتفيه يفيد نفي الجنس أصلا . فلذلك عم :
 وكذلك ينبغي أن يوصف كل أحد بأنه لا يباشر النساء ، ولا يأكل الطعام ،
 لأنه لا يباشر جميع النساء ، ولا يأكل جميع الطعام ! الجواب : أن ذلك باطل
 بلفظة « من » في المجازة . لأن الأنسان ، إذا قال : « من دخل داري
 أكرمه » ، جرى مجرى قوله : « كل عاقل دخل داري أكرمه » . ولو قال :
 « لا أكرم من دخل داري » ، لم يجر مجرى قوله : « لا أكرم كل عاقل
 دخل داري » . لأنه لو قال ذلك ، لم يلزم أن لا يكرم كل أحد منهم ،
 بل يجوز أن يكرم البعض دون البعض . ولو قال : « لا أكرم من دخل داري »
 فهم منه أنه لا يكرم واحدا منهم . وإن كان قوله « من دخل داري أكرمه »
 عاما^(١) ، وكذلك^(٢) لا يمتنع أن يكون قولنا « الثياب » ، سلبه عامين . ولا يجري
 سلبه مجرى كل سلب . فإن قالوا : إنما وجب ذلك في لفظة « من » ، لأنها
 ليست موضوعة للجميع ، وإنما تفيد العقلاء . فإذا علق عليها الجزاء ، لم يكن
 بأن يتناول بعضهم بأولى من بعض ، فانصرفت إلى الجميع . وهذه العلة وجب
 في نفي الجزاء أن ينصرف إلى الجميع ! قيل لهم : ولأم الجنس أيضاً ما وضعت
 للجمع كلفظة « كل » . وإنما تفيد تعريف الجنس . فلما لم يكن بعض
 الجنس ، بأن يعرفه ، أولى من بعض ، انصرف إلى جميعه ، وهذه العلة
 قائمة إذا استعمل لام الجنس في النفي ، لأنه ليس ، بأن ينصرف إلى بعض
 الجنس ، أولى من بعض . فإذا ثبت أن اسم الجمع إذا دخله لام الجنس
 استغرق ، فالواجب أن ننظر : هل هناك عهد أم لا ؟ فإن كان ، انصرف إليه ؛
 وإلا انصرف إلى الجنس ، لأن انصرافه إلى العهد تخصيص . وليس / أن
 تحمل اللفظة على الاستغراق إلا بعد أن يفحص فتفيد ما يدل على
 أن المراد بها الخصوص^(٣) .

(١) ق : عام
 (٢) كذا ، لعله : فكذلك
 (٣) إلى هنا حذف س

وأما الشيخ أبو هاشم ، فإنه إذا لم يجعل الاسم مستغرقا ، حمّله على الاستغراق لوجه آخر . وهو ما ذكره في الوعيد من أن قوله ^(١) : « وإنَّ الفَجَّارَ لَنفي جحيم » ، يفيد أنهم في الجحيم لأجل فجورهم . لأنه خرج مخرج الزجر عن الفجور . فوجب أن يكون كل من وجد فيه الفجور في الجحيم . وجرى مجرى قوله : من فجر فهو في الجحيم .

فأما لفظة الجميع المضاف مثل قولنا « عبيد زيد » فإنه ^(٢) يستغرق الحسن توكيده بلفظة « كل » ، وحسن استثناء أي عبد شئت . ويمكن أن يذكر فيه من الشبه أكثر ما تقدم في لام الجنس . والجواب عنها نحوما تقدم .

باب

١٠ في الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد المشتق وغير المشتق

- ذهب الشيخ أبو علي رحمه الله إلى أن قول الله تعالى ^(٣) : « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ... » يستغرق جميع السراق . وقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله : إن ذلك يفيد الجنس ، دون استغراقه . والحجة لذلك أنه لو استغرق الجنس لجاز ، مع أنه لفظ واحد ، أن يؤكد بكُلّ وجميع كلفظة « مَنْ » . نحو قولك : « كل من دخل داري أكرمته » . وليس يجوز أن يؤكد بذلك ، لأنه يقبح أن يقول : « جاءني الرجل أجمعون » ، و « رأيت الإنسان كلهم » . وأيضا يقبح أن يستثنى من ذلك فيقول : « رأيت الإنسان إلا المؤمنين » . ولو كان عاما لحسن ذلك . وهذا يدلنا على أن قول الله سبحانه ^(٤) : « وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا » . مجاز مجرى الاستثناء من غير الجنس ، لأنه غير مطرد [ولو كان حقيقة ، لا طرد ^(٥)] . ويحتمل أيضاً

(١) القرآن ٨٢ / ١٤

(٢) كذا ، بدل « فانها »

(٣) القرآن ٥ / ٣٨

(٤) القرآن ١٠٣ / ١-٢

(٥) زاده س

- أن تكون الخسارة لما لزمّت جميع الناس إلا المؤمنين ، جاز هذا الاستثناء .
 فان قيل ^(١) : فقد قالوا : أهلك الناس الذين أربأ الصفر والدرهم البيض ، فعنوا
 كل واحد منها بالجمع ، فعلم أنهما يفيدان الاستغراق . قيل : هذا شاذ . / ١/١٢٢
- ولو كان حقيقة لا طرد ، حتى يقال : جاء في الرجل القصار ، والرجل المؤمنون .
 على أنه ليس المراد بذلك أن جميع الدنانير أهلك الناس . وإنما المراد به هذا
 الجنس . ولما كان الهلاك بالدنانير لأمر موجود في كل واحد من الدنانير ، جاز
 أن ينعتوه بالجمع . لأن المعنى يقتضي الجميع .
- فان قالوا : لو لم يستغرق قولنا « الإنسان » ، لأفاد واحداً غير معين .
 وفي ذلك إخراجاه من كونه معرفاً . فإن قلتم : إن اللام تقتضي تعريف الجنس ،
 لا تعريف الآحاد ! قيل لكم : هذا كان مستفاداً من الاسم قبل دخول
 اللام عليه . لأنك لو قلت : « رأيت إنساناً » ، أفاد أنك رأيت واحداً من
 هذا الجنس ، كما لو قلت « رأيت الإنسان » ! والجواب : أن قول القائل :
 « رأيت الإنسان » لا يطلق إلا على إنسان قد عرفه المتكلم والسامع ، وتقدم
 ذكرها له . فيفيد ذلك الشخص بعينه ^(٢) . وقد تعلّق على لفظ الإنسان حكم
 يعلم شياعه في جميع الناس ، إما لأجل لفظ تعليل أو لأجل الزجر ، أو
 غير ذلك . فلا يستعمل في شخص بعينه ، ولكن يراد به الجنس واستغراقه ،
 لأجل ما اقترن به مما ^(٣) يقتضي الاستغراق .
- فان قيل : إنكم قد خالفتم الإجماع بفرقكم بين الاسم ^(٤) إذا دخله الألف
 واللام ، وبين الاسم المفرد . لأن الناس على قولين : منهم من جعلها
 مستغرقين ، ومنهم من جعلها غير مستغرقين ! قيل : لسا نعلم هذا الإجماع .
 وإنما نعلم ما ذكرته من قول الشيخين رحمهما الله ومن تبعهما فقط . على أنه
 إنما لا يجوز الفرق بين المستثنين إذا جمعها طريق واحد . وقد بينا أنه ليس
 يجمعها طريق واحد .

(١) من هنا حذف س

(٢) إل هنا حذف س

(٣) س : ما

(٤) س : اسم الجمع

بَابُ

في لفظ الجمع العاري عن ^(١) الألف واللام

- حكى قاضي القضاة رحمه الله في «الشرح» ، عن الشيخ أبي علي رحمه الله ، أن قول القائل : « رأيت رجالا » يحمل على الاستغراق من جهة الحكمة . وعند الشيخ [أبي^(٢)] هاشم رحمه الله ، أنه لا يحمل على الاستغراق ، بل يحمل .
- ٥ / إذا تجرد على ثلاثة فصاعدا . وحجة ذلك ، أن قولنا « رجال » ، يفيد جمعا من الرجال . لأنك تترقي من التثنية إليه . فتقول : رجلان ، وثلاثة رجال ، وأربعة رجال . ولأنك تنعته بأي نعت شئت ، فتقول : رجال ثلاثة ، وأربعة ، وخمسة رجال . وإذا كان يفيد جمعا من الرجال ، وكان معنى الجمع قائما^(٣) في الثلاثة فما زاد ، فمن قيل له : « اضرب رجالا » ، فضرب ثلاثة رجال ، كان
- ١٠ قد فعل ما يوصف بأنه « ضرب رجالا » . فسقط عنه الغرض . كما أنه لو قيل له : « ادخل الدار » ، فدخل أولها ، ولحقه اسم « الداخل » ، سقط عنه الأمر . وقد احتج لذلك ، بأنه لو حمل ذلك على الاستغراق ، لم يستقر^(٤) . لأنه لا عدد من الرجال إلا ويمكن أن يوجد أكثر منه . ولقائل أن يقول :
- ١٥ يحمل على الاستغراق لمن^(٥) هو موجود من الرجال ، كلفظة « من » تحمل على أنها استفهام عن كل عاقل في الدار ، دون من لم يوجد . وهذا يوجب أن لا يكون في اللغة لفظ يستغرق الرجال .

- وحجة أبي علي على وجهه : ^(٦) « منها » أن حمل هذه اللفظة على الاستغراق حمل لها على جميع حقائقها . فكان أولى من حملها على البعض . ويفارق ذلك الاسم المشترك في أنه لا يحمل على كلا^(٧) معنييه لأنه ليس بحقيقة في مجموعها^(٧) .
- ٢٠

(١) كذا س ؛ ق : العارض من

(٢) زاده س

(٣) س : قائم

(٤) ق : سهر

(٥) س : استغرق من

(٦) ق : كل ؛ س : كلا

(٧) كذا س ؛ ق : مجموعها

وقولنا « ناس » و « رجال » ، يفيد كل جمع على سبيل الحقيقة ! والجواب : أنه إن أراد أن قولنا « رجال » حقيقة في الثلاثة وفي الأربعة ، وفي كل عدد ابتداء ، فذلك غير مسلم ، لأنه لم يوضع للأعداد ابتداء . وإن أراد أنه حقيقة في الجمع ، والجمع موجود في الثلاثة فصاعدا ، فصحيح . وذلك بمنه أن يقول : إذا حملته على الاستغراق ، كنت قد حملته على جميع حقائقه .

لأن الحقيقة واحدة ، وهي الجمع . ثم يقال له : ولم^(١) زعمت أنه ينبغي أن يحمل هذا الاسم على كل ما وجدت فيه حقيقة ؟ وما أنكرت أنه يحمل على أقل ما يوجد فيه معنى الجمع . لأنه متحقق . ﴿ ومنها ﴾ قوله : / لو أراد المتكلم

١/١٢٣

بلفظ الجمع المنكور البعض ، ليتنه ، وإذا بطل حمله على البعض ، ثبت الاستغراق ! والجواب : يقال له : ولو أراد الكل ، ليتنه . على أن ما ذكرناه من وجوب حمله على الثلاثة ، سقوط الأمر به [بيانا^(٢)] بأن يكون [البعض^(٣)]

مرادا . ويقال له : إنما يجب أن يبين ذلك لو لم يدل عليه مطلق الكلام . فبين أنه لا يدل على ذلك ، وقد تمت لك المسئلة . ﴿ ومنها ﴾ قوله : لو حمل

على البعض ، لم يتميز البعض الذي يحمله عليه ! الجواب : أنا إذا قصرنا الحكم على الثلاثة ، فقد حملناه على أمر متميز ، وإن كانت الثلاثة غير متعينة . فان قال : أفتجوزون لمن أمر بضرب رجال ، أن يضرب أكثر من

ثلاثة ؟ قيل : « نعم ، ولا يجب عليه » . أما سقوط الوجوب ، فلأنه بضرب ثلاثة يوصف بأنه قد ضرب رجالا . وأما جواز الزيادة ، فلقيام معنى الجمع فيهم . وهذا كمن قيل له : « ادخل الدار » ، في أنه إن دخل أولها ، سقط

عنه الأمر ؛ وإن أمعن في الدخول ، لم يلزمه . فهذا هو الكلام في أسماء الجمع المنكر .

فأما قول القائل : « افعلوا » ، فذكر قاضي القضاة في « الدرس » ، أن أبا علي حمل ذلك على الاستغراق . قال : ولم يحمل قوله : « رأيت رجالا » على الاستغراق . . وذكر في « الشرح » ما حكيناه . والأولى أن يقال : إن

(١) كذا س ؛ ق : ولو

(٢) زاده س

(٣) س : لكون البعض

قول القائل : « افعلوا » ، لا بدّ من أن يتقدّمه اسم . فان كان الاسم مستغرقا نحو قوله : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ » ، انصرف قوله « افعلوا » إلى الاستغراق . وإن لم يكن [مستغرقا^(١)] نحو جمع منكر ، لم ينصرف ذلك إلى الاستغراق . لأنّ الإنسان لو قال : « قلت لرجل : افعلوا كذا وكذا » ، لم يستغرق جميع الرجال .

بَابُ

فِي أَقْلِ الْجَمْعِ مَا هُوَ ؟

اعلم أنّ هذا الباب يشتمل على مسألتين : إحداهما أن يقال : قولنا « جمع » ما الذي يفيد ؟ والثاني أن يقال : الألفاظ الموضوعة بأنّها جمع ، هل تفيد الاثنين حقيقة ، أم لا ؟ نحو قولنا « جماعة » و « رجال » .

- ١٠ أمّا قولنا « جمع » فانه يفيد من جهة / الاشتقاق : ضمّ الشيء إلى الشيء . ويفيد في عرف أهل اللغة ألفاظا مخصوصة ، نحو قولهم : هذا اللفظ جمع ، وهذا اللفظ ثنية . وأمّا قولنا « جماعة » ، وقولنا « رجال » ، فانه يفيد ثلاثة فصاعدا ، ولا يفيد الاثنين فقط . لأنّه لا ينعت ذلك بالاثنين ، وينعت بالثلاثة . لأنّه يقال : رأيت رجالا ثلاثة ، وجماعة رجال . ولا يقال : رأيت رجالا اثنين ، وجماعة رجلين .

ب/١٢٣

- ١٥ وذهب قوم إلى أنّه يفيد الاثنين حقيقة . واحتجوا بأشياء منها قوله تعالى^(٢) : « وَدَاوُدُ وَسُلَيْمَانُ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ ... » إلى قوله : « ... وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ » . والجواب : أنّ ما ذكرناه من الدلالة يقتضي أن ذلك مجازا^(٣) ، لا حقيقة . ومنها قوله النبي صلى الله عليه : « الاثنين فما فوقها^(٤) » . والجواب : أنّه أراد أن حكمها حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما^(٥) ، لما ذكرنا من الدلالة ، لأنّ كلام النبي صلى الله عليه

(١) زاده س

(٢) القرآن ٢١ / ٧٨

(٣) كذا على صيغة الحال ، إلا أن أراد « أن يكون ذلك مجازا »

(٤) كذا س ؛ ق : فوقها

(٥) كذا س ؛ ق : لها

في نفي مساواة الشيء للشيء ، هل يفيد نفي اشتراكهما في كل صفاتهما أم لا ؟ ٢٤٩

يحمل على تعليم الحكم دون الاسم اللغوي ، وليس لأحد أن يقول : إن الاثنين تفيدهما ألفاظ الجمع من جهة الشرع ، فيقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم عرفنا ذلك شرعاً . ﴿ومنها﴾ أن اسم الجمع يفيد ضم الشيء إلى الشيء . وهذا يصح في الإثنين كصحته في الثلاثة ، وإذا كان معنى الجمع قائماً^(١) في الاثنين ، صح أن يفيدهما ألفاظ الجمع . والجواب . أن قولنا : «اسم الرجال موضوع للجمع» ليس يقتضي أنه يفيد جمع شيء إلى شيء ، فيلزم أن يقع ما حصل فيه هذا المعنى . وإنما يفيد أنه موضوع للاجتماع ثلاثة فصاعداً . فلا يلزم أن يفيد اجتماع اثنين .

باب

في نفي مساواة الشيء للشيء ، هل يفيد نفي اشتراكهما في كل صفاتهما أم لا ؟ ١٠

اعلم أن من الشافعية من استدلّ بقول الله تعالى^(٢) : «لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ، أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ» / على المنع من قتل المسلم بالذمّي . لأنه لو قتل به / كما يقتل الذمّي بالمسلم ، وكما يقتل المسلم بالمسلم ، كنّا قد سوّينا بين المسلم والذمّي ، مع أن أحدهما من أصحاب النار والآخر من أصحاب الجنة . والآية تمنع من استوائهما في كل الصفات ! وهذا لا يصح . لأن استواء أهل النار وأهل الجنة هو أن يشتركا في جميع الصفات ، كما أن تساوي الجنسين هو أن يشتركا في جميع المقدار . فنفي استوائهما ، هو نفي اشتراكهما في جميع الصفات . ومتى افترقا في بعضهما ، صدق القول عليهما بأنهما لم يستويا . ونحن نوقع بين الذمّي والمسلم افتراقاً في كثير من الصفات ، سوى القصاص . فبان أن قوله^(٣) : «لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ» لا يعم جميع الصفات .

إن قيل هلاً كان المراد بذلك : لا يستويان في صفة من الصفات؟ قيل :

(١) س : قائم
(٢) القرآن ٥٩ / ٢٠
(٣) القرآن ٥٩ / ٢٠

- لأنّ نفي الاستواء علّق بأصحاب الجنة وأصحاب النار ، ولم يعلّق بصفاتهم . فلا يلزم ما قلّته . وإذا علّق بالفريقين ، كفى في افتراقهما أن يتنافيا في بعض الصفات . وقد أجاب قاضي القضاة عن الاحتجاج بالآية بأنّا^(١) قد علمنا استواءهم في صفات الذات ، فعلمنا أنّه أراد : لا يستويان في بعض الصفات .
- فاذا لم يذكر ذلك البعض ، صارت الآية مجعلة . وقد ذكرنا في الآية الافتراق في الفوز . فيجب حمل الآية عليه . ولقائل أن يقول : إن سلّم لهم أن الآية تفيد نفي اشتراكهم في كلّ الصفات أجمع ، لم يضرهم اشتراكهم في كثير من الصفات ، لأنّ العموم إذا خرج بعضه لم يمنع من التعلّق بباقيه^(٢) .

بَابُ

١٠ في خطاب المذكر هل يعمّ المذكر والمؤنث أم يختصّ بالمذكر فقط ؟

- اعلم أنّ الخطاب الشامل ضروب . أحدهما يختصّ [بالمذكر فقط ، نحو قولنا : « رجال » ، والآخر يختصّ [بالمؤنث فقط ، كقولنا : « نساء » . والآخر يستعمل فيهما ؛ وهو ضربان : أحدهما لا يبيّن فيه تذكير ولا تأنيث ، / كقولك « مَنْ » . وذلك يدخل فيه الرجال والنساء ، إلّا لدلالة . والآخر يبيّن فيه التذكير ، كقولك « قاموا » . واختلف الناس في ذلك ، فقال بعضهم : لا يدخل النساء فيه إلّا بدليل . لأنّ المذكر جمعا ينفصل به من جمع المؤنث . ولأنّ الجمع هو تضعيف الواحد . ومعلوم أنّ قولنا « قام » يفيد المذكر ، فقولنا « قاموا » يفيد تضعيف هذه الفائدة ، وهو المذكر . وقال قوم : ظاهر ذلك يفيد الرجال والنساء . لأنّ أهل اللغة قالوا : التذكر والتأنيث إذا اجتمعا ، غلب التذكير ! والجواب : أنّ مرادهم بذلك أنّ الإنسان إذا أراد أن يعبر عن المؤنث والمذكر بلفظ ، وجب أن يعبر عنه بلفظ مذكر ، لا مؤنث . وليس في هذا ما يدلّ على أنّ اللفظ يفيد ظاهره المؤنث . وإذا قد أتينا على أبواب العموم ، فلنذكر أبواب الخصوص .

(١) من هنا حذف س

(٢) إلى هنا حذف س

بَابُ

في معنى وصفنا للكلام بأنه «خاص» و«مخصوص» وبأنه «مخصوص»
ووصف المتكلم بأنه مخصص للخطاب ، والفصل بين التخصيص والنسخ

أما وصف الكلام بأنه «خاص» ، وبأنه «مخصوص» ، فعناه أنه وُضِعَ
لشيء واحد . نحو قولنا : «البصرة» و «بغداد» .

وأما الخطاب «المخصوص» ، فهو ما غرض المتكلم به بعض ما وضع له
اللفظ فقط . وذلك أن المفهوم من قولنا : «إن الكلام مخصوص» هو أنه
قد قصر على بعض فائدته . وإنما يكون مقصوراً عليها^(١) ، بأن يكون المتكلم
قد عني ذلك البعض فقط بكلامه . وليس قولنا «مخصوص» من قولنا «مخصوص

بسيل» ، لأن ما وضع لعين واحدة [لا بوصف بأنه خطاب مخصوص ؛ وإنما^(٢)] ١٠
يوصف بأنه خاص وبأنه مخصوص . ويقل استعمال قولهم «مخصوص»
في العموم المخصوص . وأما قولنا «خاص» فانه يستعمل فيما وضع لعين واحدة ،
وفي العموم المخصوص . وأما قولنا «قد خص»^(٣) ، فلان العموم «فقد يستعمل
على الحقيقة ، ويراد به أنه جعله خاصاً . وإنما يجعله خاصاً ، إذا استعمله
/ في بعض ما تناوله . ويستعمل على المجاز ، ويراد به أنه دلّ على تخصيصه ، ١٥
أو نبه على الدلالة عليه ، أو اعتقد تخصيصه .

فأما التخصيص فقد يستعمل على موجب اللغة ، وعلى موجب العرف .
واستعماله على موجب اللغة يفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب ، فعلاً كان
المُخرج أو فاعلاً أو زماناً ، على ما سيجيء بيانه . وعلى هذا يكون «النسخ»
داخلاً تحت «التخصيص» ، لأن النسخ هو إخراج لبعض ما تناوله الخطاب ٢٠
أيضاً . وأما التخصيص في العرف ، فانه لا يفارق على موجب مذهب أصحابنا ،
إلا بالمقارنة والتراخي . لأن الله عز وجل لو قال لنا : صلوا كل يوم جمعة

(١) س : عليه

(٢) زاده س

(٣) س : خاص

ثلاث صلوات ، وقال عقيب ذلك ، باستثناء أو بغيره : « لا يصلّ زيد شيئا من هذه الصلوات » ، كان ذلك مخصّصا ولم يكن نسخاً . وكذلك لو قال : لا تصلّوا يوم الجمعة الفلانية ؛ أو لو قال : لا تصلّوا الصلاة الثالثة في الجمعة^(١) . فلو قال هذه الأقاويل متراحياً عن قوله « صلّوا كل يوم جمعة » لكان نسخاً . فبان أنّه ليس يقع الفرق بينهما ؛ فإن^(٢) أحدهما يُخرج الوقت ، أو الشخص ، أو الفعل . بل إنما يفترقان بالمقارنة والتراخي . فاذا ثبت ذلك ، فالتخصيص على هذا : « هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارناً له » . ويدخل في ذلك إخراج واحد من التكرات . والنسخ هو « إخراج بعض ما تناوله دليل شرعي بنفسه أو بقرينة ، بدليل سمعي متراح^(٣) » .

باب

فيما يجوز تخصيصه وفيما لا يجوز

اعلم أنّ الكلام في ذلك يقع في موضعين : أحدهما فيما يتصور تخصيصه ، ويمكن . والآخر فيما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه . أمّا الأوّل ، فهو أنّ الأدلّة ضربان . أحدهما فيه معنى الشمول ، والآخر ليس فيه ذلك^(٤) . فالأخير لا يتصور دخول التخصيص فيه . لأنّ تخصيص الشيء هو إخراج جزئه . فما لا جزء له ، لا يتصور / فيه ذلك ولا يمكن . وذلك [نحو^(٥)] قول النبي صلى الله عليه لأبي بردة بن نيار : « يمزّلك ولا يمزّئ أحدا بعدك »^(٦)

١٢٥/ب

(١) س : « لا تصلّوا يوم الجمعة الفلانية أو قال لا تصلّوا يوم الجمعة الفلانية » مع علامة الاضطراب

(٢) س : بأن

(٣) كذا س ؛ ق : متراحي

(٤) س : معنى الشمول

(٥) زاده س

(٦) راجع لقصته مسند ابن حنبل ٤/٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٩٨ ، ٣٠٣ . وكان قد جهل الشرع وذبح أضحيته قبل صلاة عيد الأضحي . فلما تنبه ، أراد أن يذبح أيضاً بعد الصلاة جلدّة (ما لها ستان من العمر) بدل الواجب (المسته أي ما لها ثلاث سنين) . فقال له النبي عليه السلام ما نقل مؤلفنا

لأنه لا يمكن أن يُخرج من هذه الأجزاء شيء . وأما ما فيه معنى الشمول ، فضربان : أحدهما لفظ عموم^(١) ، والآخر ليس بلفظ عموم . نحو قضية في عين دلّ الدليل على أنها تتعدى عنها ، أو فحوى القول ، أو دليل خطاب ، أو علة شاملة . وكل ذلك يتصور دخول التخصيص فيه . إذ كل واحد من ذلك له جزء يتصور إخراجاه .

فأما ما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه ، فنقول فيه : إن ما لا يتصور تخصيصه ، لا يجوز قيام الدلالة على تخصيصه . وما يتصور تخصيصه ، وكان لفظ عموم ، فجائر قيام الدلالة على تخصيصه . وما عدا الألفاظ فضربان : علة ، وغير علة . وما ليس بعلة ، فهو دليل خطاب ، على قول من جعله حجة . والدلالة على تخصيصه يجوز أن تُردّ . وأما العلة فضربان : أحدهما تعليل بطريق الأولى ، وهو فحوى القول . والآخر لا بطريق الأولى . فالأول لا يجوز إخراج بعض الفحوى مع بقاء اللفظ . فإن قول الله عز وجل^(٢) : « فَمَا تَقُولُ لَهُمَا أَفَ » ، لو خُصّ منه الضرب فأبيح ، مع إيمانها وحظر التأنيف كان قد أبيع ما يشارك^(٣) المحذور في علة الحظر ، وزاد عليه . فأما العلة التي لا يثبت فيها معنى الأولى ، فضربان : منصوبة ، ومستنبطة . وفي تخصيص كل واحدة منها اختلاف .

وإذ قد ذكرنا ما لا يجوز تخصيصه وما يجوز تخصيصه ، فلنذكر الغاية التي إليها ينتهي تخصيص ما يجوز تخصيصه .

بَابُ

في الغاية التي يجوز أن ينتهي التخصيص إليها

حكى عن أبي بكر القفال^(٤) ، أنه أجاز تخصيص لفظة « مَنْ » إلى أن

(١) س : الموم

(٢) القرآن ١٧ / ٢٣

(٣) س : كان قد شارك

(٤) هامش ق : أبو بكر القفال هو أصح من نقل ... (؟ بينة) جواز تخصيصه إلى لقا (؟) [ذهب كلمتان في المكوس الشمسية]

١/١٢٦

يبقى تحتها واحد فقط . ولم يُميز ذلك في ألفاظ الجمع العامة . وجعل نهاية تخصيصها أن يبقى تحتها ثلاثة . كقولك « الناس » ، و « الرجال » . وأجاز غيره تخصيص جميع ألفاظ العموم / على اختلافها إلى أن يبقى تحتها واحد . والأولى المنع من ذلك في جميع ألفاظ العموم ، وإيجاب أن يراد بها كثرة ، وإن لم يعلم قدرها . إلا أن تستعمل في الواحد على سبيل التعظيم ، والإبانة بأن ذلك الواحد يجري مجرى الكبير . فأمّا على غير ذلك ، فليس بمستعمل . يبين ذلك أن رجلا لو قال : « أكلت كلّ ما في الدار من الرمان » وكان قد أكل رمانة واحدة^(١) ، وفي الدار ألف رمانة ، عابه أهل اللغة . وكذلك لو أكل ثلاثة^(٢) . فانما^(٣) يزول اللوم عنه إذا كان قد أكل جميعها ، أو كثيرا منها ، وإن لم يُحدّد ذلك بحدّ . كذلك^(٤) لو قال : « أكلت الرمان الذي في الدار » وقد أكل ثلاثة . وكذلك لو قال : « أكلت الرمان » . إلا أن يريد بقوله : « أكلت الرمان » الجنس ، دون الاستغراق . لأن المريض لو قال : « قد أكلت اللحم » حسن ذلك ، وإن كان أكل اليسير منه ، لما كان مقصده أنه قد شرع في هذا الجنس^(٥) . ولو قال قائل : « من دخل داري ضربته » ، أو قال لغيره : « ... من عندك ؟ » وقال : « أردت زيدا وحده » بالاستفهام والمجازة ، عابه أهل اللغة .

وحجة من أجاز أن ينتهي التخصيص إلى أن يبقى من العموم واحد ، هي أنه لو لم يميز ذلك ، لكان إما أن لا يجوز لأنه يصير به الخطاب مجازا ، أو لأنه إذا استعمل في الواحد لم يكن مستعملا في الجمع . فلا يكون قد استعمل الخطاب في موضعه أصلا . والأوّل يمنع من دخول التخصيص فيه على كلّ حال . والثاني يمنع أيضا من ذلك لأن الاستغراق هو موضوع اللفظ العام ، لا غير . والجمع تبع^(٦) له . وإن لم يميز أن يستعمل اللفظ في غير

(١) س : واحدة أو ثلاثا

(٢) حذف س : « وكذلك لو أكل ثلاثة »

(٣) س : وإنما

(٤) من هنا حذف س

(٥) إلى هنا حذف س

(٦) ق : بيع

في جواز استعمال الله سبحانه [الكلام] العام في الخصوص ، أمراً كان أو خبراً ٢٥٥

موضوعه ، لم يجوز استعماله فيما دون الاستغراق ! والجواب : أن الذي يمنع من ذلك ، أنه غير مستعمل في اللغة من الوجه الذي يبتناه . واحتجوا بقول الله تعالى ^(١) : « إِنَّا نَحْنُ نُزَكِّيهِمْ وَنُزَكِّيهِمْ وَإِنَّا لَهُ لُخَافُظُونَ » . ومترل الذكّر، هو الله الواحد عز وجل . وبقول الشاعر :
إِنَّا وَمَا أَعْنِي سَوَآي .

ويقول / عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وقد أنفذ ، إلى سعد بن وقاص ، ١٢٦/ب
القعقاع مع ألف فارس : « إِنِّي قَدْ أَنْفَذْتُ إِلَيْكَ أَلْفِي رَجُلًا » . وصفه بأنه ألف . فإذا جاز ذلك في ألفاظ العدد ، فجوازه في ألفاظ العموم أولى . والجواب : أن ذلك خرج على طريق التعظيم ، أو الإخبار بقيام الواحد مقام الجماعة . وذلك سائغ .

بَابُ

في جواز استعمال الله سبحانه [الكلام] ^(٢) العام في الخصوص ، أمراً كان أو خبراً

حكى أن قوماً منعوا من ذلك في الخبر ، دون الأمر . والدليل على جواز ذلك فيهما أن القرآن قد ورد بخطاب عام ، والمراد به الخصوص . كقوله سبحانه ^(٣) « اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ » ، وقوله سبحانه ^(٤) : « وَأَوْتَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ » . وجاءت السنة بذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدخل بيتاً فيه تصاوير ، وقال : « إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُ بَيْتاً فِيهِ تَصَاوِيرٌ » . [ثم دخل بيتاً فيه تصاوير ^(٥)] بوطاء فكان ذلك تخصيصاً . ولأن المانع من ذلك إما أن يكون من جهة الإمكان ، أو من جهة اللغة ، أو من جهة الدواعي والحكمة . ومعلوم أن ذلك ممكن من كل متكلم . واللغة لا تمنع من ذلك ، لأنهم يتكلمون بالعموم ويريدون به الخصوص . والحكمة أيضاً لا تمنع من ذلك ، لأن أكثر ما فيه أنه يصير العموم ، باستعماله في الخصوص ، مجازاً . والحكمة لا تمنع من التكلم بالمجاز .

(١) القرآن ١٥/٩

(٢) زاده س

(٣) القرآن ٩/٥

(٤) القرآن ٢٧/٢٣

(٥) زاده س

إن قيل : إن جاز ذلك لتكلم أهل اللغة به ، ليجوزن^(١) أن يأمر الله سبحانه بشرط . لأن أهل اللغة يأمرون بشرط ! قيل : إنا لم نمنع من ذلك لأجل اللغة ، لكن [لأن^(٢)] الأمر بالشرط موقوف على فقد العلم بمحصول الشرط أو زواله . إن قيل : فالحكمة تمنع من أن يراد بالخبر العام بعضه ، لأنه يوهم الكذب ! قيل : ليس يوهم ذلك إذا اقترن به بيان التخصيص . ويلزم عليه المنع من دخول التخصيص في الأمر ، لأنه يوهم البداء . فإن قالوا : الخبر لا يجوز نسخه فلم يجوز تخصيصه ! والجواب : أنه يجوز نسخه على / ما سنيته . ١/١٢٧

بَابُ

فَمَا يَصِيرُ بِهِ الْعَامُ خَاصًّا

١٠

اعلم أنه يفهم من ذلك : ما به يصير خاصاً عندنا ، ويفهم منه ما به يصير خاصاً في نفسه . فإذا أريد الوجه الأول ، فالجواب^(٣) أنه يصير خاصاً عندنا بالأدلة ، لأننا^(٤) بها اعتقدنا أن العام مخصوص^(٥) . وإذا أريد الوجه الثاني ، وهو الحقيقة ، لأن المفهوم من ذلك أنه صار مخصوصاً به في نفسه ، فالجواب أنه صار مخصوصاً بأغراض المتكلم وإرادته ، لا بالأدلة . لأن^{١٥} معنى قولنا : « إن العموم مخصوص » هو أن المتكلم به استعمله في بعض ما تناوله . ولا معنى لذلك ، إلا أنه قصد به بعض ما تناوله ، أو ما يجري مجرى القصد . ولأنه إذا جاز أن يرد الخطاب خاصاً ، وجاز أن يرد عاماً ، لم يكن بأحدهما أولى من الآخر ، إلا لما يرجع إلى أغراض المتكلم ، كما يذكره [أصحابنا^(٦)] في الأمر والخبر . ولهذا كان لفظ العموم مستعملاً في الاستغراق ٢٠

(١) كذا س ؛ ق : يجوزون

(٢) زاده س

(٣) كذا س ؛ ق : والجواب

(٤) كذا س ؛ ق : لأنه

(٥) س : اعتقدنا العام المخصوص

(٦) زاده س

بارادة المتكلم وأغراضه ، ولأن الدلالة على تخصيص العموم الذي تكلم به الواحد منا قد يكون متأخراً . والمؤثر في الشيء لا يتأخر عنه . ولأنه قد يتكلم الواحد منا بالعموم ، ويدلّ غيره على تخصيصه . واخصّص للعموم ، هو^(١) المتكلم دون غيره . وانصرف ذلك إلى أقوال المتكلم ، دون الدليل .

بَابُ

فيما يعلم به تخصيص العام

اعلم أنه يعلم تخصيص العام بما يتصل به ، وبما يفصل عنه . والمتصل به : شرط ، وصفة ، وغاية ، واستثناء . والمتفصل ضربان : عقلي ، وسمعي . والسمعي ضربان : دلالة وأمرة . فالدلالة هي الكتاب ، والسنة المقطوع بها ، والإجماع المقطوع به . والأمرة خبر واحد ، وقياس . ١٠

بَابُ

تخصيص الكلام بالصفة والغاية^(٢)

أما تخصيصه بالصفة ، فكقولك : « أكرم الناس الطوال » . فلو لم تقل / « الطوال » لزم لإكرامهم أجمع . فلما قلت « الطوال » لزم لإكرام الطوال فقط ، ولم يلزم بهذا الكلام لإكرام من عداهم . فان تضمن الكلام شيئين ، عطف أحدهما على الآخر وقيد الثاني منها بصفة . فانه يتقيد الأول بالصفة في حال ، ولا يتقيد في حال : على ما سنده في الاستثناء إذا تعقب جملاً من الكلام . ١٥

وأما تخصيصه بالغاية ، فكقولك : « أكرم بني نعيم أبداً إلى أن يدخلوا الدار » . فلو لم تقل : « إلى أن يدخلوا الدار » ، جاز أن يكرمهم بالأمر ، ٢٠

(١) س : وهو

(٢) س : بالغاية

- دخلوا الدار أو لم يدخلوا . فلما ذكرت^(١) الغاية ، تخصّص الوجوب بما قبلها .
لأنّه لو لزم الإكرام بعد الدخول ، خرج الدخول من كونه غاية ونهاية ،
ودخل في أن يكون وسطا . وذلك ينقض فائدة قوله « إلى » . لأنّ هذه اللفظة
تفيد الغاية . وقد يدخل على الحكم الواحد غایتان ، إمّا على البدل ، وإمّا
على الجمع . مثال الأوّل ، قولك : « اضرب زيدا أبدا حتى يدخل الدار »
أو^(٢) حتى تسلّم على زيد . فأينها فعل ، سقط وجوب الضرب . والغاية الثانية
قد زادت في التخصيص ، لأنّك لو اقتصرت على الغاية الأولى ، ما ارتفع
الضرب إلّا مع دخول الدار . [فلما ذكرت الثانية ، ارتفع وجوب الضرب مع
فقد دخول الدار]^(٣) إذا وُجد التسليم على زيد . ومثال الثاني قولك : « اضرب
بني تميم أبدا حتى يدخلوا الدار وحتى يسلموا على زيد » . فيصير فعل الثاني
منهما هو الغاية في التحقيق . والغاية الثانية قد رفعت بعض التخصيص ، لأنّها
لو لم تُذكر ، سقط وجوب الضرب بدخول الدار فقط . فلما ذكرت ، لم
يسقط وجوب الضرب إلّا بوجود السلام ، مع دخول الدار .

باب

التخصيص بالشرط

١٥

- اعلم أنّ الشرط يخصّ الكلام . وهو ضربان : أحدهما يُخرج من
الكلام ما علمنا خروجه منه بدليل آخر ، عقلي أو سمعي ، فيكون مؤكّدا .
نحو قولك : « أكرم القوم أبداً إن استطعت » . والضرب الآخر يُخرج من
الكلام ما لا نعلم خروجه منه لولاه . كقولك : / « أكرم القوم أبداً إن دخلوا ١/٢٨
الدار » . فلو لم تذكر الشرط ، لزم إكرامهم وإن لم يدخلوا الدار . ومع
ذكرك للشرط ، سقط وجوب الإكرام إن لم يدخلوا الدار . لأنّ لفظة « إن »

٢٠

(١) كذا س ؛ ق : ذكر
(٢) كذا س ؛ ق : و
(٣) زاده س

للشرط . والشرط ، يقف عليه المشروط ، وعلى بدله . وإلا انتقض كونه شرطا على ما تقدّم بيانه .

وقد يشترط الحكم الواحد بشروط كثيرة على البدل وعلى الجمع . فالأول ، كقولك : « أكرم القوم أبداً إن دخلوا الدار أو إن دخلوا السوق » . فأيهما حصل ، استحق الإكرام . والشرط الثاني قد رفع بعض التخصيص . لأنك لما قلت : « إن دخلوا الدار » ، أسقطت الإكرام بفقد الدخول ، وأخرجت ذلك من الكلام . فلما قلت : « أو إن ^(١) دخلوا السوق » أوجبت إكرامهم بدخول السوق ، وإن لم يدخلوا الدار ، [على حدّ ما اقتضاه مطلق الكلام . ومثال الثاني قولك : « أكرم القوم أبداً إن دخلوا الدار ^(٢)] ودخلوا السوق » ، فلا يستحق الإكرام إلاّ بهما . والشرط الثاني قد زاد في التخصيص ، لأنك لو اقتصرت على الشرط الأول ، ما كان يخرج من الإكرام من دخل الدار ؛ [ولما ذكرت الشرط الثاني خرج من الإكرام من دخل الدار ^(٣)] متى لم يدخل السوق .

وقد يشترط للاحكام الكثيرة شرط واحد ، على البدل ، وعلى الجمع . مثال الأول قولك : « أعط زيدا درهما أو دينارا إن دخل الدار » . ومثال الثاني قولك : « أعط زيدا درهما واخلع عليه إن دخل الدار » . والشرط له صدر الكلام ، سواء تقدّم أو تأخّر . لأنّ من حقّه أن يتقدّم الجزاء . فاذا قلت : « أعط زيدا درهما إن دخل الدار » ، معناه : « إن دخل الدار فأعطه درهما » . والشرط كالمشروط : إن كان المشروط قد نُقض ^(٤) ، فشرطه قد نقض ^(٥) ، ولا يكون الشرط مستقبلا . ألا ترى أنّ دخول زيد الدار ، إذا تقدّم وكان شرطه دخول عمرو ، فيجب أن يكون دخول عمرو قد ^(٦) تقدّم ؟ وإن كان المشروط حاضرا ، فشرطه حاضر . وإن كان مستقبلا ، فشرطه مستقبل . والأصل في

(١) كذا س ؛ ق : وإن

(٢) زاده س

(٣) زاده س

(٤) س ح : يقضى

(٥) س ح : يقضى

(٦) ق : عمرو وقد

ذلك أن الشرط، عليه يقف الحكم . فلا يجوز أن يفارقه . ولهذا إذا كان دخول زيد الدار شرطا في استحقاقه درهما / وجب أن يقارن استحقاق الدرهم لأوّل فعل سُمّي « دخولا » .

ب/١٢٨

- إن^(١) قيل أليس، لو علم الله سبحانه أن زيدا إن دخل الدار يوم الخميس، دخلها يوم الجمعة؛ فيقول لنا: « زيد قد دخل الدار يوم الخميس إن دخلها يوم الجمعة »، فيكون الشرط متأخرا؛ والمشروط متقدما^(٢)؟ قيل: إنه إذا كان كذلك لم يكن دخوله يوم الجمعة شرطا في دخوله يوم الخميس. وإنما يكون الدخول يوم الجمعة، أو علمنا بذلك، شرطا في علمنا بدخوله يوم الخميس. فان قيل فلو كانت الحال هذه، ثم قال عز وجل قبل مجيء يوم الجمعة: زيد سيدخل الدار يوم الجمعة^(٣)، ألسنا نعلم قبل مجيء يوم الجمعة أنه كان دخلها يوم الخميس؟ قيل: إنه إذا كان كذلك، علمنا قبل يوم الجمعة أن زيدا سيدخل الدار يوم الجمعة، وكان هذا العلم كالشرط في علمنا أنه قد دخلها يوم الخميس، والشرط في هذين العلمين لم يتأخر عن المشروط منها^(٤).

١٥

بَابُ

في تخصيص الكلام بالاستثناء

- اعلم أن الاستثناء المتصل بالكلام يخصه . إذ قد بينّا أنه يُخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته . وذلك نحو قول القائل: « لزيد عندي عشرة دراهم إلا درهما »^(٥)، « وأكرم الناس إلا الفاسقين » . ومن حقه أن يكون متصلا بما يخصه، أو في حكم المتصل به . أمّا اتصاله بالكلام فنحو قولك: « له

(١) من هنا حذف س

(٢) ق: متقدم

(٣) زاد بعده ح: أي إن دخلها يوم الخميس

(٤) إلى هنا حذف س

(٥) كلا س: ق: درهم

عليّ عشرة إلا درهما»^(١). وكقولك: «أكرم العرب الطوال البيض إلا الفاسقين» لأنّ هذا الاستثناء يُخرج الفاسقين من العرب البيض الطوال. فلم يتأخّر عن المستثنى منه على الحقيقة. وأمّا الذي هو في حكم المتّصل، فإنّ يكون انفصاله وتأخّره على وجه لا يدلّ على أنّ المتكلّم قد استوفى غرضه من الكلام. نحو أن يسكت قبل الاستثناء لانقطاع نفس، أو بلغ ريق. وحكي عن ابن عباس أنّه قال: إنّ الاستثناء المنفصل / يخصّ الكلام ويكون استثناء.

١٠. وأعلم أنّ القول بأنّه يكون استثناء مع انفصاله، إمّا أن يراد به أنّه يكون على صورة الاستثناء (ومعلوم أنّه يكون كذلك)؛ أو يراد به أنّه يمكن أن يقصد به المتكلّم لإخراج بعض المستثنى (وهذا أيضا ممكن)؛ أو يراد به أن ذلك مستعمل في عادة العرب، (ومعلوم أن ذلك غير مستعمل، لأنّ الإنسان لا يقول: «رأيت الناس»، ويقول بعد شهر «رأيت زيدا». ولذلك استقرّت العقود والإيفاعات، كالعتاق والطلاق وغير ذلك)؛ وإمّا أن يراد به أنّ السامع لهذا الاستثناء يعلم رجوعه إلى الكلام المتقدّم منذ شهر، (ومعلوم أنّ السامع لا يعرف ذلك، لأنّ الاستثناء غير مستقلّ بنفسه فهو كالخبر مع المبتدأ؛ فكما أنّ الخبر إذا تأخّر عن المبتدأ شهرا، لم يستفد به السامع شيئا. فكذلك الاستثناء المتأخّر)؛ أو يراد بذلك أنّه متعلّق به حكم شرعي، حتى إذا قال الرجل لامرأته: «أنت طالق ثلاثا» ثم قال بعد شهر: «إلا أن تدخلني الدار». فإنّها لا تطلّق إن دخلت الدار، (ومعلوم أنّه كان يجوز ورود الشريعة بذلك لجواز تعلّق المصلحة به، غير أنّها لم تدرّ به، وإنما وردت بتعلّق هذه الأحكام على المعارف من خطاب العرب؛ ولو تعلّقت هذه الأحكام بغير ما تعارفوه من الكلام، لبيّنته الشريعة). فإذا ثبت ذلك، لم يحسن الاستثناء المنفصل. لأنّه إن نجرّد لم يُفد. والغرض بالكلام الإفادة. فما لم يحصل به هذا الغرض، قبح. وإن اقترن به بيان، نحو أن يستثني المتكلّم من كلامه بعد شهر. ثم يقول: «هذا راجع إلى كلامي القلاني»
- ٢٠.
- ٢٥.

فأنه يقبح ، لأنه استعمل^(١) ما لا يستعمله أهل اللغة . فلم يجوز ، مع أنه متكلّم بكلامهم ، كما لا يحسن أن يأتي بالخبر بعد المبتدأ بشهر ، ويبيّن^(٢) أنه خير لذلك المبتدأ .

باب /

ب/١٢٩

في الاستثناء من غير الجنس

أما استعمال ذلك فظاهر . قال الله سبحانه وتعالى^(٣) : « فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ » . فاستثنى منهم إبليس وليس منهم^(٤) . وقال الشاعر :

وما بالربيع من أحد إلا^(٥) أوارى .

ولا يقال للأواري « أحد » ، إلا أن ذلك مجاز . لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام شيئاً تناوله . واسم الملائكة لم يتناوله إبليس . فيكون قوله^(٦) ١٠ « إلا إبليس » أخرجه من الكلام . وكل استثناء من غير الجنس ، فإنه يخرج من معنى الكلام . ولا بدّ من إضمار إمّا فيه أو في المستثنى منه . أما الإضمار في الاستثناء فنحو قول القائل : « لزيد عليّ عشرة أثواب إلا ديناراً » . أي ما قيمته قيمة دينار . فالاستثناء قد دخل على معنى المستثنى منه . وهو القيمة . ووقع الإضمار في الاستثناء . وأمّا ما يقع الإضمار في المستثنى منه : فنحو قول الله سبحانه^(٧) : « فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ » . أي : فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ ومن أمر بالسجود إلا إبليس . فلما وقعت الشركة بين الملائكة وبين إبليس ، في أنهم مأمورون بالسجود ، صحّ الاستثناء : ومنه قول الله تعالى^(٨) : « وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ أَنْ »

(١) كذا س ؛ ق : يستعمل

(٢) كذا س ؛ ق : بين

(٣) القرآن ٣٠/١٥ ، ٣١-٣٠/٣٨ ، ٧٤-٧٣/٣٨

(٤) راجع القرآن ١٨/٥٠ (حيث ذكر : « وَكَانَ مِنَ الْجِنِّ »)

(٥) ح : بالدار من أحد ولا

(٦) القرآن ٣١/١٥ ، ٧٤/٣٨

(٧) القرآن ٣٠/١٥ ، ٣١-٣٠/٣٨ ، ٧٤-٧٣/٣٨

(٨) القرآن ٩٢/٤

يَقْتُلَ مُؤْمِنًا ... لما دلّ هذا الكلام على حقوق الإثم من قتل مؤمنا ، صار ذلك كالمضمر ، وكان قوله ^(١) : «إلا خطأ» استثناء منه .

بَابُ

في استثناء الأكثر من الأقل

- أجازة قوم ، ومنع منه قوم آخرون . وليس يخلو المانعون منه ، إما أن يمنعوا منه لأنه لا يفهم منه المراد ، أو لأنه غير مستعمل في اللغة ، أو لأن الحكمة تمنع من ذلك . ومعلوم أن الإنسان إذا قال : «لزيد عليّ عشرة دراهم إلا تسعة» ^(٢) ، فهم السامع في الحال أنه أقرّ بدهم واحد . وكيف لا يفهم بهذا الكلام ومفرده هو من لغة العرب ؟ وقد اتصل الاستثناء بالكلام ، ولم يفرد عنه . فبطل المنع من ذلك ، لأنه لا يفهم به المراد . ولا يجوز أن يقال : إنه ليس بمستعمل / في كلامهم . لأن ذلك دعوى . بل لا يمتنع أن يكون لم يكثر [في ^(٣)] كلامهم ، لأن الحاجة لا تكاد تدعو إليه إلا في النادر . فلهذا ندر في كلامهم ، فلم ينقل ، أو نُقل نادرا .
- وأمّا القول ^(٤) بأن الحكمة تمنع من ذلك ، فبأن ^(٥) يقال : إن الاستثناء إنما يفعل للاستدراك أو للاختصار . فالاستدراك نحو أن يظنّ الإنسان أن لزيد عليه عشرة دراهم ، فيقرّ بذلك ؛ ويذكر في الحال أن له عليه تسعة ، فيستثنى درهما . وأمّا الاختصار فنحو أن يستطيل الإنسان أن يُقرّ بتسعة دراهم وخمسة ^(٦) دوايق ، فيقرّ بعشرة دراهم إلا دافقا ^(٧) . وليس من الاختصار أن يقول الإنسان : «لزيد عليّ ألف درهم إلا تسع مائه وتسعة وتسعون» .

(١) القرآن ٩٢/٤

(٢) ليس هذا مثاله ؛ بل : «لزيد على تسعة دراهم إلا عشرة» ، وهذا ما يمنع منه المانعون

(٣) زاده س

(٤) ق : المنقول

(٥) كذا س ؛ ق : فان

(٦) كذا س ؛ ق : خمس

(٧) كذا س ؛ ق : ذائق . [وفى الدرهم ستة دوايق]

- ولم نجر العادة أن يكون على الإنسان درهم ، فيظنّ عليه ألف درهم ، ثم يذكر في الحال أن عليه درهما ، فيستدرك ذلك بالاستثناء ! والجواب : أن الأكثر^(١) ما ذكرتم . وقد يتفق خلافه . فنحو^(٢) أن يكون على الإنسان ألف درهم ، وقد قضى منها تسع مائة [و] تسعة وتسعين ، وينسى^(٣) أنه قضى ذلك ، فيقرّ بالألف ويذكر في الحال القضاء ، ويستدرك بالاستثناء . وقد يجوز أن يكون لزيد على عمرو درهم ، ولخالد على عمرو ألف درهم ، فيروم عمرو أن يقرّ لخالد بالألف ، فيسبق لسانه بالإقرار بالألف لزيد ، فلا يجد سبيلا إلى دفع ذلك عن نفسه إلا بالاستدراك . وإذا جاز ما ذكرناه ، لم تمنع منه الحكمة . ولهذا لو صرح المستثنى للاكثر بما ذكرناه ، لم يلزمه العقلاء . وإذا لم يمنع من هذا الاستثناء مانع ، صحّ حسنه . ولا يجوز أن يستدلّ على جوازه ، بأن^{١٠} « من حق الاستثناء أن يُخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه » . وذلك قائم في استثناء الأكثر من الأقل . لأنّ لقاتل أن يقول : من أين لكم أنه ليس حقه إلا ما ذكرتم ؟ فإذا ثبت جواز [هذا^(٤)] الاستثناء ، صحّ أن يتعلق به حكم ، وأن يتعلق به الإقرار .

باب

١٥

في الاستثناء الوارد عقب كلامين / هل يرجع إليهما أو إلى الثاني منهما؟

١٣٠/ب

- قال^(٥) أصحاب الشافعي : يرجع إليهما . وقال أصحاب أبي حنيفة : يرجع إلى الثاني منهما . وقالوا في الاستثناء بمشيئة الله ، وفي الشرط : إنهما يرجعان إلى كلا الكلامين . وحكى الحوري^(٦) عن أهل الظاهر مثل مذهب أبي حنيفة ، وسوى بين المشيئة والشرط والاستثناء . وذكر أنه مذهبه^(٧) . وقال قاضي^{٢٠}

(١) ق : أكثر

(٢) س : نحو

(٣) ق : يتبين (غير منقوطة)

(٤) زاده س

(٥) من هنا حذف س

(٦) كذا غير منقوطة

(٧) إلى هنا حذف س

القضاة : إذا لم يكن الثاني منهما لإضراباً عن الأول وخروجاً عنه إلى قصة أخرى ، وصحّ رجوع الاستثناء إليهما ، وجب رجوعه إليهما . وإن كان لإضراباً عن الأول وخروجاً عنه إلى قصة أخرى ، فإنه يرجع إلى ما يليه .

ويمكن أن نعتبر أيضاً اعتباراً آخر ، وهو أن يُضمّر في الكلام الثاني شيء مما في الأول ، أو لا^(١) يضمّر فيه شيء مما في الأول . ويدخل فيما يكون الثاني من الكلام لإضراباً عن الأول مسائل :

﴿ منها ﴾ أن يكون الكلام الثاني نوعاً غير نوع الكلام [الأول^(٢)] مع أنه خروج إلى قصة^(٣) أخرى ، كقولك : « اضرب بني تميم . والفقهاء هم أصحاب أبي حنيفة ، إلا أهل البلد الفلاني » . فالاستثناء يرجع إلى ما يليه لأن المتكلم لما عدل عن قصة وعن كلام مستقل بنفسه إلى قصة أخرى ، وإلى كلام مستقل بنفسه ، علم أنه قد استوفى غرضه من الأول . لأنه لا شيء أدل على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه إلى قصة أخرى ، ونوع آخر . وفي رجوع الاستثناء إليه نقض للقول بأن « المتكلم قد استوفى غرضه منه » .

﴿ ومنها ﴾ أن يكون الكلام الثاني من نوع الكلام الأول ، غير أنه يباينه في الاسم والحكم . كقولك : « اضرب بني تميم وأكرم^(٤) ربيعة إلا الطّوال » . الاستثناء في ذلك يرجع إلى ما يليه ، لاستقلال كل واحد من الكلامين بنفسه ومباينته له ، وعدول المتكلم عن الكلام الأول إلى الثاني .

﴿ ومنها ﴾ أن يشترك الكلامان في حكم ظاهر فيهما فقط ، أو في اسم ظاهر فيهما فقط . ولا يكون قد أضمر في أحدهما شيء^(٥) ما ليس في الآخر . / مثال الأول قولك : « سلّم على بني تميم ، وسلّم على ربيعة إلا الطّوال » . الأشبه رجوع الاستثناء إلى ما يليه ، [و^(٦)] إن لم يكن في الظهور كالذي تقدّم .

(١) كذا س ؛ ق : ولا

(٢) زاده س

(٣) كذا س ؛ ق : قضية

(٤) كذا س ؛ ق : الزم

(٥) زاده س

(٦) زاده س

وإنما رجع إلى ما يليه لعدول المتكلم عن الكلام الأول، ودلالته على استيفاء غرضه منه .

- وأما إذا اشتركا في اسم ظاهر فقط ، فضربان : أحدهما ، أن لا يشترك الحكماء في غرض من الأغراض ، والآخر أن يشتركا^(١) في غرض . مثال الأول قولك : « سلم على بني تميم ، واستأجر بني تميم إلا الطوال » . [الأشبه^(٢)] • أيضا رجوع الاستثناء إلى ما يليه لما ذكرناه .

- فأما إذا اشتركا [في^(٣)] غرض من الأغراض ، فانه يدخل في القسم الذي سنذكره الآن ، وهو أن لا يكون الكلام الثاني إضرابا عن الأول ، وذلك ضربان : أحدهما أن [لا^(٤)] يكون إضرابا عن الأول من حيث اشترك الكلامان في حكمين يجمعهما غرض واحد ، فيصير كالحكم الواحد ، فيرجع الاستثناء إليهما كقولك : ١٠ « سلم على ربيعة . وأكرم ربيعة إلا الطوال » . لأن الحكمين^(٥) قد اشتركا في الإعظام . والثاني أن يكون قد أضمر في الكلام الثاني شيئا^(٦) مما في الأول ، إما الاسم أو الحكم . مثال الأول : قولك ، « أكرم ربيعة واستأجرهم إلا من قام » . ومثال الثاني ، قولك : « أكرم بني تميم وربيعة إلا من قام » . الاستثناء يرجع إليهما . فأما قول الله عز وجل^(٧) : « وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا... » . فانه داخل في هذا القسم من حيث أضمر فيه ما تقدم . فلم يكن الكلام الثاني عدولا عن الأول . لأن القصّة واحدة . وهو داخل أيضا في القسم الذي قبل هذا القسم ، من حيث كان ردّ الشهادة مع الجلد والحكم بالفسق يجمعهما أمر واحد ، ٢٠ وهو الانتقام والذم .

(١) ق ، الآخران يشتركان

(٢) زاده س

(٣) زاده س

(٤) زاده س

(٥) س : الحكماء

(٦) س : شيء

(٧) القرآن ٢٤/٤-٥

- واعلم أنه ليس في [هذا^(١)] الكلام نصّ من المتكلم يقتضي رجوع الاستثناء إلى كلا الكلامين ، أو إلى الثاني منهما . وإنما الذي يجب أن يدلّ عليه وجهان : إمّا وجه / منفصل كآيات في القرآن وعمل الصحابة ، وإمّا وجه متعلّق بالاستثناء وراجع إليه . وذلك ضروب : منها اعتبار غرض المتكلم . ومنها اعتبار حرف العطف . ومنها اعتبار [فقد^(٢)] استقلال الاستثناء بنفسه . ومنها قياس الاستثناء على غيره . أمّا اعتبار الغرض واعتبار حرف العطف ، فيحتجّ به من قال : إن الاستثناء يرجع إلى جميع ما تقدّم . وأمّا اعتبار فقد الاستقلال ، فيحتجّ به من قال : [إنه^(٣)] يرجع إلى ما يليه . وإمّا قياسه على غيره ، فضربان : أحدهما يحتجّ به من قال : إنه يرجع إلى ما يليه . والآخر يحتجّ به من قال : إنه يرجع إلى الكلامين . ونحن نورد ذلك على نسق إن شاء الله . فالدّالة على رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدّم ، إذا لم يكن بعضه إضراباً عن البعض ، أن القائل إذا قال لغيره : « سلّم على بني تميم واستأجرهم » ، علمنا أن غرضه من الكلام الأوّل لم يتم ، وأنه لم يضرب عنه . لأنّه قد أعلمه في الكلام الثاني . ألا ترى أنّه قد أضاف إلى الاسم حكماً آخر ؟ وكذلك إذا قال : « سلّم على بني تميم وربيعة » ، لأنّه قد عدّى ذلك الحكم إلى اسم آخر ، فيصير الكلامان مع حرف العطف كالجملّة الواحدة ، فرجع^(٤) الاستثناء إليهما كرجوعه إلى الجملّة الواحدة . ويفارق ذلك إذا تميّز كل واحد من الكلامين من الآخر .

- فصل^(٥) . الاستثناء كالشرط . وكالاستثناء بمشيئة الله تعالى ، في أنّه لا يستقلّ بنفسه . فكما وجب رجوع الشرط والاستثناء بمشيئة الله إلى جميع ما تقدّم ، فكذلك^(٦) لفظ الاستثناء . ولا وجه لأجله يقال بوجوب رجوع لفظ الاستثناء إلى ما يليه [إلا^(٧)] وهو قائم في الشرط . إن قيل : إنّما رجع الشرط

(١) زاده س
(٢) زاده س
(٣) زاده س
(٤) س : فيرجع
(٥) س : دليل
(٦) كذا س ؛ ق : وكذلك
(٧) زاده س

- الى جميع ما تقدم لأنه ، وإن تأخر ، فهو في معنى المتقدم لوجوب تقدم الشرط على الجزاء . فالإنسان^(١) إذا قال : « اضربوا^(٢) بني تميم وربيعة إن قاموا » ، معناه : « إن قام بنو^(٣) تميم وربيعة فاضربوهم » . وليس كذلك الاستثناء لأنه لا يجب تقدمه . / والاستثناء بمشيئة الله فلفظه لفظ الشرط . ولقائل أن يقول : هلاً علّقتم الشرط بما يليه وقد رتموه تقدير المتقدم عليه ، حتى يكون تقدير الكلام : « اضربوا^(٤) بني تميم وإن دخل ربيعة الدار فاضربوهم » ؟
- دليل : الكلامان يجريان مع حرف العطف مجرى الجملة الواحدة . لأنّ واو العطف في الأسماء المختلفة تقوم مقام واو الجمع في الأسماء المتأثلة . ولو قال الانسان : « أكرم العرب إلا بني تميم وربيعة »^(٥) ، رجع ذلك إلى بني تميم وربيعة . وكذلك^(٦) إذا قال : « أكرم بني تميم وربيعة إلا الطّوال » . ١٠ ولقائل أن يقول : إن واو العطف تجري مجرى واو الجمع في اشتراك الاسمين في الحكم ، ولا تجريان مجرى واحد في رجوع الاستثناء إليهما . يبين ذلك ، أن الكلامين ، وإن عطف أحدهما على الآخر ، فليس يخرجان^(٧) من أن يكونا جملتين . ويتقضى ذلك بالجملتين المتباينتين ، نحو قولك : « أكرم ربيعة واضرب بني تميم » . فالوجه أن يُذكرَ وأو العطف مع أن المتكلم لم يعدل ١٥ عن الكلام الأول ويحتج بمجموعهما .
- دليل^(٨) ، وهو أن القائل لو قال : « بنو تميم وربيعة أكرمهم إلا الطّوال » ، رجع الاستثناء إليهما . فكذلك إذا قال : « أكرموا بني تميم وربيعة إلا الطّوال » ، لأنه لا فرق بين تقديم الأمر وتأخيره . ولقائل أن يقول : إن في قولهم : « أكرمهم » اسم للفريقين ينصرف إليهما معا . والاستثناء متصل به . فوجب ٢٠

(١) كذا س ؛ ق : والانسان

(٢) كذا س ؛ ق : اضرب

(٣) كذا س ؛ ق : قاموا بني

(٤) كذا س ؛ ق : اضرب

(٥) الجملة في س : « ولو قال الانسان جافى الزيدون من مضر إلا الطّوال » ؛ ح : « ولو قال الانسان جاء الزيدون إلا الطّوال »

(٦) س : فكذلك

(٧) كذا س ؛ ق : يخرجوا

(٨) من هنا حذف س

أن يخرج الطوال من الاسم الذي هو اسم لها ، كما لو قال : « أكرم العرب إلا الطوال » . وليس كذلك ، إذا قال : « أكرم بني تميم وربيعة إلا الطوال » . لأنه لم يصل الاستثناء باسم يشملها .

دليل : وهو قوله : « ... إلا من قام » ^(١) معناه : إلا من قام منها فلا تضربوه . ولقائل أن يقول : ليس ذلك في لفظ الاستثناء . فلستم بهذا التقدير أولى من أن نقدر تقدير قوله « إلا من قام من ربيعة فلا تضربوه » .

دليل : لو رجع الاستثناء إلى ما يليه / فقط ، لكان الإنسان إذا قال : ١٣٢/ب « لزيد علي خمسة دراهم وخمسة وخمسة إلا سبعة إن بلغوا » ، [... ؟ ^(٢)] لأن السبعة ليست بجزء الخمسة . ولقائل أن يقول : الاستثناء يرجع إلى ما يليه إلا أن يمنع منه مانع كما تقولون : « يرجع إلى جميع ما تقدم ما لم يمنع منه مانع » . والمانع من رجوع استثناء السبعة إلى ما يليها أن الاستثناء يخرج جزء من كل ، والسبعة ليست بجزء الخمسة ^(٣) .

واحتج من لم يرد الاستثناء إلى جميع ما تقدم بأشياء : « منها » أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه ، وجب تعليقه بغيره ليستقل . ولو استقل بنفسه ، لم يجب تعليقه بغيره . ولا شبهة في وجوب تعليقه بما يليه . وبهذا القدر يستقل ويفيد . فتعليقه بما زاد على ذلك يجري مجرى تعليق الكلام المستقل بغيره ، لا من ضرورة . والجواب : أن هذا الكلام يمنع من رجوع الاستثناء إلى الكلام المتقدم ، لكي يستقل بنفسه ، ولا يمنع من رجوعه إليه لسبب آخر . وليس يمتنع أن يكون للحكم الواحد أسباب . فلا يمتنع أن يكون لرجوع الاستثناء إلى ما تقدم سبب ^(٤) آخر ، غير ما ذكر ^(٥) . و ^(٦) يتقضى ما ذكره بالشرط ، والاستثناء بمشيئة الله . لأن ذلك غير مستقل بنفسه ، ويدخل في الإفادة إذا علق بما يليه . ومع ذلك فقد تعلق بجميع ما تقدم . وقول ^(٧) بعضهم :

(١) أي : « أكرم بني تميم وربيعة إلا من قام » ، كما مر سابقا

(٢) كذا [كأنه سقط شيء . لعله : « لا يكون صحيحا »]

(٣) إلى هنا حذف من

(٤) كذا من ؛ ق : سببا

(٥) من : ذكروه

(٦) كذا من ؛ ق : وهو

(٧) من هنا حذف من

- « إن الشرط ، وإن تأخر ، فهو في الحكم متقدم ، ولا يخرج من أن يكون نقضاً لما ذكره من العلة »^(١) ؛ وقول بعضهم : « إن الاستثناء بمشيئة الله يقتضي إيقاف^(٢) الكلام ، ولا يخرج البعض دون البعض » ، لا يمنع من أن تنتقض به هذه الشبهة ، من حيث كان غير المستقل بنفسه ، وقد رجع إلى جميع ما تقدم . ويقال لهم : هلا رجع إلى ما يليه فأوقفه ، ولم يرجع إلى جميع ما تقدم ؟
 ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الاستثناء من الجمل في أنه يستقل بنفسه ، كاستثناء من الاستثناء . وإذا كان الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى / ما يليه ، ولا يفتقر في استقلاله إلى أكثر من ذلك ، فكذلك الاستثناء من الجمل ! والجواب : أن الإنسان إذا قال : « لزيد علي عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهما »^(٣) كان الدرهم مستثنى من الثلاثة فقط . لأنه لو رجع إلى الثلاثة وإلى العشرة لكان استثنى درهمن : درهما^(٤) من الثلاثة ، ودرهما^(٥) من العشرة . وأيضاً : فالعشرة إثبات والاستثناء منها نفي ؛ والثلاثة نفي ، والاستثناء منها إثبات . فلو رجع استثناء الدرهم إليهما ، لكان نفياً وإثباتاً . ولهذا العلة قلنا : إنه لو قال : « له علي عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمن^(٦) » ، أن الدرهمين يرجعان إلى الثلاثة ، ولا يرجع درهم إليهما ودرهم إلى العشرة . فان^(٧) قيل : فلم يرجع^(٨) الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول دون العشرة ، بأولى من أن يرجع إلى العشرة فقط ؟ مع أنه في الحالين لا يكون الاستثناء نفياً وإثباتاً معا ! قيل : لأنه لو رجع إلى العشرة فقط ، كان الاستثناء الأول في رجوعه إلى العشرة^(٩) ، وفي ذلك عطفه عليه ، حتى يقول له^(١٠) : « علي عشرة إلا ثلاثة إلا درهما »^(١١) . وأيضاً فان الاستثناء

(١) إلى هنا حذف س
 (٢) كذا س ؛ ق : اتفاق
 (٣) ق : درهم
 (٤) كذلك
 (٥) كذلك
 (٦) ق : درهمن
 (٧) من هنا حذف من
 (٨) كذا الأصل ، لعله : « فلم يكون رجوع »
 (٩) زاد بعده ح : كما يرجع استثناء الثلاثة إليها
 (١٠) ح : « فكان ينبغي أن يقول » بدل « حتى يقول له »
 (١١) ق : درهم

- الثاني متصل بالاستثناء الأول . ولم يحصل الاستثناء الأول مع ما تقدم كجملة واحدة ، بحرف عطف أو غيره ، وليس كذلك إذا قال القائل : « أكرم بني تميم وريبعة إلا الطوال » . ﴿ومنها﴾ قول بعضهم : إن الكلام الأول عام . فعلى من ادعى تخصيصه بالاستثناء إقامة الدلالة ، دون من لم يدع تخصيصه ! والجواب : أن القائل بأن « الاستثناء يرجع إلى ما تقدم فيخصه » . والقائل بأنه « لا يرجع إليه ولا يخصه » مدعيان . إذ كل واحد منهما يدعى للاستثناء دعوى لا يوافق عليها ^(١) خصمه ، فكان على كل واحد منهما إقامة الدلالة . ﴿ومنها﴾ تعلقهم بآيات رجح الاستثناء فيها إلى ما يليه . ومخالفهم يقول : إن ذلك إنما علم بدليل ، لا بالظاهر . ﴿ومنها﴾ تعلقهم بأن الصحابة لم تخص الكلام المتقدم بما بعده ، لأنها قالت في / قول الله تعالى ^(٢) : « وَأَمَهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَ... » . إن ذلك راجع إلى الربيبة دون أمهات النساء . وقالت في أمهات النساء : « أَبْهَمُوا مَا أَبْهَمَ اللَّهُ » . فلم تُشترط تحريم أمهات النساء بالدخول بالنساء ! والجواب : أن ذلك ليس باستثناء . فلم يجب في الاستثناء ما يجب فيه . لأنهم لم يجمعوا بينهما بعلّة . وعلى أن قوله ^(٣) : « اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ » نعت للربائب ، دون أمهات النساء . لأن أمهات نساتنا لسن في حجورنا ، ولا هن من نساتنا . وقوله ^(٤) : « اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَ » ، وإن رجح إلى النساء ، فهو من تمام نعت الربائب ، فصح أن الكلام صريح في تقييد الربائب ، لا ما تقدم . فكان أمهات النساء على الإبهام الذي أبهمه الله ٢٠ عز وجل ^(٥) .

(١) كذا في الأصل

(٢) القرآن ٢٣/٤

(٣) القرآن ٢٣/٤

(٤) القرآن ٢٣/٤

(٥) إلى هنا حذف س

بَابُ

في تخصيص العموم بالأدلة المنفصلة

اعلم أن الأدلة المنفصلة هي أدلة العقل ، وكتاب الله سبحانه ، وسنة رسوله صلى الله عليه ، والإجماع .

- فالعقل يُخصّ به عموم الكتاب والسنة . وذلك أننا نُخرج بالعقل الصبيّ والمجنون من أن يكونا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات في الحال . ولا نخرجهما من أن يكونا مرادين بالخطاب إذا كملت عقولهما ، لأجاء المسلمين على أن الصبيّ إذا بلغ فالصلاة واجبة عليه ، لقول الله سبحانه ^(١) : « أقيموا الصلاة » ولإجماعهم ^(٢) على وجوب الصلاة عليه . ولا دليل يدلّ على تجدد أمر له . ولأنّه لو لزمت الصلاة ، لأمر مجدّد ، لوجب أن يسمعه ويعلمه أو يعلمه العلماء . فأما أنّه خارج من الخطاب في الحال لمكان دليل العقل ، فقد امتنع قوم من القول بأنّ أدلة العقل ^(٣) تخصّ الكتاب . وقالوا : إنّ العموم مرتّب عليها . وقوم أطلقوا المنع من ذلك إطلاقاً . فيقال لهؤلاء : أتعلّمون بالعقل أن الله سبحانه لم يرد بقوله ^(٤) : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ » ... المجانين والأطفال ، / أم لا ؟ فان قالوا : « نعم ذلك لكنّا لا نسمّيه تخصيصاً » ، ١٥ / ١٣٤ خالفوا في الاسم ووافقوا في المعنى . وقيل لهم : ليس للتخصيص معنى إلا أن يُخرج من الخطاب بعض ما تناوله من الأشخاص . وإن قالوا بالثاني ، فهو فاسد . لأنّ الصبيّ والمجنون لا يمكنهما فهم المراد ، لا على جملة ولا على تفصيل . فارادة الفهم ، ، ممّا لا يتمكّن منه ، تكليف لما لا يطاق . ويتعالى الله عن ذلك . فان قالوا : دليل العقل متقدّم ، والمخصّص لا يتقدّم ! قيل : بل يجوز أن يتقدّم . إن قيل : فلم كنتم بالتمسك بدليل العقل أولى من التمسك بعموم الكتاب ؟ وهلا شرطتم في دليل العقل أن لا يعارضه عموم الكتاب ؟ قيل : إن

(١) القرآن ٢/٤٣ ، وغير ذلك مرات عديدة

(٢) ق : لإجماعهم

(٣) كذا س ؛ ق : المقول

(٤) القرآن ٢/٢١

دليل العقل دلّ على قبح إرادة الفهم ممّن لا يتمكّن منه دلالة مطلقة . ولم يدل على قبحها في الحال ، دون حال . ألا ترى أننا نعلم قبحها ، تناولهم لفظ كتاب أو لم يتناولهم ؟ إذ العلة في قبحها كونهم غير متمكّنين . فوجب التمسك به على الإطلاق . وعموم الكتاب لما كان محتملا للتخصيص ، وكنا لا نعلم معه حسن إرادة ما لا يطاق ، ثبت أنه لا يدل على حسنها . فوجب تخصيصه .

١٠ إن^(١) قيل : إذا كان من لا يتمكّن من فهم المراد بالخطاب ، على جملة أو تفصيل ، ليس بمخاطب بالعبادات في الحال ، فما مراد الفقهاء بقولهم : « إن النائم في جميع وقت الصلاة مخاطب بالصلاة » ؟ قيل : ليس هذا مرادهم بذلك أنه قد أريد منه أن يصلي وهو نائم ، أو أن يزيل النوم عن نفسه . لأنه لا يمكنه كلا الأمرين . ولو فصل لهم ذلك أبوه . فعلمنا أن مرادهم غير ذلك .

١٥ وقد ذكر قاضي القضاة أن مرادهم بقولهم : « إن الإنسان مخاطب » وجوه : ﴿ منها ﴾ أنه مكلف لما تضمنته الخطاب . ﴿ ومنها ﴾ أن سبب الوجوب حاصل فيه ، كالتائم . لأنه قد اختص بسبب وجوب قضاء الصلاة ؛ بخلاف المجنون . ولهذا يقولون : إن الحائض مخاطبة بالصيام ، دون الصلاة . ﴿ ومنها ﴾ أن يكون المكلف / إذا فعل ما تضمنته الخطاب صحّ منه ، وإن لم يكلف فعله . كقولهم : إن الفقير مخاطب بالحج دون الصبي . ﴿ ومنها ﴾ أن لا يكون بينه وبين أن يكون مخاطبا بالفعل إلا أن يزول عنه شيء قد عرض . كالفقير ، متى زال عنه اسم الفقر ، صار مخاطبا بالحج . ﴿ ومنها ﴾ أن يلزمه حكم الخطاب . نحو قولهم : إن السكران مخاطب بأحكام الطلاق . ومعنى ذلك أنه يلزمه الفرقة . إن قيل : أليس الصبي قد دخل تحت الخطاب في أروش الجنائيات ؟ قيل : إنه لم يدخل في الخطاب باخراج الأروش . وإنما الدّاخل تحت الخطاب وليّه ، بأن يخرج الأروش من مال الصبي .

٢٥ وذكر قاضي القضاة أن الحقوق الثابتة^(٢) في المال إن تبعت عبادة ،

(١) من هنا حذف من

(٢) كذا ح ؛ ق : الثابت

كالنفقة في الحج ، لم تجب في مال الصبي ، وإن لم تتبع عبادة ولم تفتقر إلى نية ، كأرش الجنابات ، وجب في ماله . وإن احتاجت إلى نية كالزكاة . فقد^(١) اختلف الفقهاء في وجوب ذلك في ماله .

- فان قيل : وإذا لم يدخل الصبي في العبادات ، فلم فصل الفقهاء بين صلاته بلا طهارة وبطهارة ، وحكموا بصحتها بطهارة ؟ قيل : مرادهم بذلك أنها إذا كانت بطهارة ، فهي على الصفة التي تسقط فرض البالغ . وليس كذلك إذا كانت بلا طهارة . أو لأنها إذا كانت بطهارة ، فقد وقعت الموقع الذي أمرنا أن نأخذ به . وليس كذلك إذا كانت بلا طهارة . وليس مرادهم بذلك أنها إذا كانت على طهارة ، أسقطت « الفرض » عنه ؛ لإجماعهم على أنه لا فرض عليه . إن قيل : أفليس قد اختلفوا في صحة إسلامه ؟ وكيف لا يكون عندهم أهل التكليف ؟ قيل : إن من يصحح إسلامه ، إنما يصححه إذا كان يعقل الإسلام . وعنده : أنه إذا كان كذلك ، كان مكلفا للإسلام ، لصحة الاستدلال منه . وأيضا : فلو لم يكن مكلفا في تلك الحال ، لم يمتنع ورود الشريعة بأنه إذ أظهر الإسلام في هذه الحالة أخذناه إذا بلغ / كما نأخذ به إذا بلغ وقد أسلم أبواه قبل بلوغه^(٢) .
- ١٥

بَابُ

في تخصيص الكتاب والسنة بالكتاب والسنة

- أما تخصيص الكتاب بالكتاب ، فانه إذا جاز أن يبين^(٣) الله سبحانه بخطابه العام بعض ما تناوله فقط ، جاز أن يدلنا على ذلك بالكتاب ، كما جاز أن يدلنا بالكتاب على غير ذلك من الأحكام . وقد خص الله سبحانه قوله^(٤) : « وَالَّذِينَ يَتُوقُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَرْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ »
- ٢٠

(١) كذا ح ؛ ق : وقد

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) س : يعني

(٤) القرآن ٢/٢٣٤

بأنفسهن - أربعة أشهر وعشرًا...» بقوله^(١) : «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن...» وخص بقوله^(٢) : «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن» بقوله^(٣) : «... والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم...» و^(٤) ليس يمتنع قول الله سبحانه لنبيه صلى الله عليه : «لتبين للناس ما نزل إليهم...» . من أن يبين عز وجل بكلامه ما أنزله إلينا ، مع أن الله قد وصف كتابه بأن فيه «تبياناً لكل شيء»^(٥) ، فجاز كون بعضه بياناً لبعض .

وأما تخصيص الكتاب بالسنة فجائز ، كما يجوز أن تدلنا السنة على غير ذلك من الأحكام . وقد خص النبي صلى الله عليه بقوله : «لا يربث القاتل» ، «ولا يتوارث أهل ملتين» ، قول^(٦) الله سبحانه^(٧) : «للدكر مثل حظ الأنثيين» .

وأما تخصيص السنة بالسنة فأكثر من أن يحصى . وقد أبى قوم ذلك ، لأنه نصب صلى الله عليه ميئنا ، فلم يجوز أن تحتاج سنته إلى بيان . والجواب : أن كونه ميئنا لا يمنع من أن يبين سنته .

والكلام في تخصيص العام بالخاص يختلف بحسب المقارنة والتراخي . فإذا بينا جواز وقوع تخصيص الكتاب والسنة بهما على الجملة ، فلنيتين متى يقع التخصيص بهما ؟ ونذكر في ذلك قسمة يدخل فيها بناء الخاص على العام . ويجوز تخصيص قول الله سبحانه بفعل النبي صلى الله عليه . لأنه كقوله في الدلالة . ولهذا خصصنا قول الله سبحانه^(٨) : «الزانية والزاني...» برجم النبي صلى الله عليه / ماعزاً .

ب/١٣٥

- (١) القرآن ٤/٦٥
- (٢) القرآن ٢٢١/٢
- (٣) القرآن ٥/٥
- (٤) زاد بعده س : على الخلاف في ذلك
- (٥) القرآن ٤٤/١٦
- (٦) القرآن ٨٩/١٦
- (٧) كذا س ٤ ق : لقول
- (٨) القرآن ١١/٤ [الإشارة إلى أول الآية «يوصيكم الله في أولادكم»]
- (٩) القرآن ٢/٢٤

ويموز تخصيص الكتاب بالإجماع لأنه [إذا^(١)] ثبت كونه حجة ، جاز أن يدل على كون الكتاب مخصوصا . وقد خصّ إجماعهم على أن العبد كالأمة في تنصيف^(٢) الحدّ لآية الجلكد^(٣) .

باب

في بناء العام على الخاص

- اعلم أنه إذا روي عن النبي صلى الله عليه خبران : خاصّ و عامّ ، وهما كالمختلفين ، فلا يخلو إمّا أن نعلم بينهما التاريخ^(٤) ، أو لا نعلم . فان علمنا ذلك ، فإمّا أن نعلم اقتران أحدهما بالآخر ، وإمّا أن نعلم تراخي أحدهما عن الآخر ، إمّا الخاصّ وإمّا العام . فان علمنا اقترانهما ، نحو أن يقول النبي صلى الله عليه : أقتلوا الكفار ، ويقول عقيب ذلك : لا تقتلوا اليهود ؛ ١٠ أو يقول : في الخليل زكاة ، ويقول عقيبها : ليس في الذكور من الخليل زكاة ، فالواجب أن يكون الخاصّ مخصّصا للعام . لأنّ الخاصّ أقلّ احتمالا فيما يتناوله من العام ، وأشدّ^(٥) تصريحاً به من العام . ولهذا لو قال الرجل لعبده : اشتر لي كلّ ما في السوق من اللحم ، ثمّ قال بعد^(٦) ذلك : لا تشتري لحم البقر ، فهم منه لإخراج^(٧) لحم البقر من كلامه الأول ، إمّا على سبيل البداء ، ١٥ وإمّا أنه لم يردّه بالعموم . ولأنّ إجراء العام على عمومه يلغي الخاصّ . واستعمال الخاصّ ، وإخراج ما تناوله من العام ، لا يلغي واحدا منهما . فكان هذا أولى .
- إن^(٨) قيل : هلا حملتم قوله « في الخليل زكاة » على التطوّع ، وحملتم قوله :

(١) زاده س
(٢) راجع القرآن ٢٥/٤ : (فمليّن نصف ما على المحصنات من العذاب)

(٣) كذا س ؛ ق : لآية الرجم

(٤) س : تاريخ

(٥) كذا س ح ؛ ق : أشدّ

(٦) س : عقيب

(٧) س : أنه أخرج

(٨) من هنا حذف س

- «لا زكاة في الذكور من الخليل» ، على نفي الزكاة ؟ وهذا ، وإن كان استعمالا للعام على المجاز ، فإن تخصيصه أيضا استعمال له على المجاز . فلستم بأحد الاستعمالين بأول من الآخر! والجواب : إن قوله « في الخليل زكاة » يقتضي وجوبها في الإناث ، كما يقتضيه خبر لو اختص بالإناث . فلو حملناه على التطوع ، لكننا قد عدلنا باللفظ عن ظاهره في الإناث لدليل لا يتناوله الإناث ، وهو قوله : لا زكاة في الذكور . وليس كذلك إذا أخرجنا الذكور عن قوله : في الخليل / زكاة . لأننا نكون قد أخرجنا من العام شيئا لدليل قد تناوله ، واقتضى إخراجه منه . وأيضا : فما ذكره الخصم ، لا يتأتى في كل خبر . لأن النبي صلى الله عليه ، لو قال : اقتلوا الكفار ، وقال : ليس ذلك باباحة ولا إطلاق ؛ وقال أيضا عقيبه : لا تقتلوا اليهود ، فحملنا ذلك على نهي التحريم أو التنزيه ، لوجب على كل حال تخصيص قوله : اقتلوا الكفار . لأن هذا القول لو حمل على الوجوب أو على التدب ، لكان النهي عن قتلهم وجوبا أو تنزيها مخصصا له ^(١) .
- فأما إن علمنا تراخي الخاص عن العام ، فإنه إن كان ورد الخاص قبل ما يحضر ^(٢) وقت العمل بالعام ، فإنه يكون بيانا للتخصيص . ويجوز ذلك عند من يميز تأخير بيان العام . ولا يجوز عند المانعين من تأخير بيان العام . وإن ورد الخاص بعد ما حضر وقت العمل بالعام ، فإنه يكون نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد ، دون ما قبل . لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة . وأما إن كان العام هو المتراخي عن الخاص ، فعند أصحاب الشافعي أن العام يبنى على الخاص ، فيكون المراد بالعام ما لم يتناوله الخاص .
- ويمكن أن يحتجوا لذلك بأن الخبر الخاص ، نحو قول القائل : لا تقتلوا اليهود ، يمنع من قتلهم أبدا . وقوله من بعد : اقتلوا الكفار ، يفيد قتلهم في حالة من الحالات . والخبر الخاص يمنع من قتلهم في تلك الحالة . وإذا تمانعا ، والخاص أحص باليهود وأقل احتمالا ، وجب القضاء به . ولو قال : اقتلوا اليهود ، ثم قال : لا تقتلوا الكفار ، وقد بقيت بقية من اليهود لم يقتلوا ، فالأمر

(١) إلى هنا حذف س

(٢) س : حضر

ب/١٣٦

- يقتضي قتلهم في حال من الحالات ، والنهي يمنع من ذلك ، فإذا تمانعا في تلك الحال ، قُضي بالخاص . وقد^(١) احتجوا لمذهبهم بأن الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته . ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه . والعام لا يترك للشك . وهذا لا يصح . لأنهم إن أرادوا أن العام لو انفرد لم يعلم دخول ما تناوله تحته ، فذلك / غير مسلم . وإن أرادوا أنه لا يعلم ذلك لأجل الخبر الخاص ، ففي ذلك ينازعون . وهو ترك قولهم أيضا . لأنهم يقطعون على خروج ذلك من العلوم ، ولا يشكون فيه . وقالوا أيضا : تقدم الخاص على العام كالعهد بين المتكلم والمخاطب . فانصرف الخطاب العام إليه ! والجواب : أنه لا معنى لقولهم : « أنه كالعهد » إلا أن المتكلم قد دل بالخاص المتقدم على أن مراده بالعام ما دون الخاص . ولأنه لا يفهم السامع إلا ذلك وفي ذلك ينازعون^(٢) .

- وذهب أصحاب أبي حنيفة وقاضي القضاة : إلى أن العام المتأخر يتنسخ الخاص المتقدم . واحتجوا بأشياء منها^(٣) أن اللفظ العام في تناوله لآحاد ما [وُجد] تحته يجري مجرى ألفاظ خاصة ، كل واحد منها يتناول واحدا^(٤) فقط من تلك الآحاد ، لأن قوله : « اقتلوا المشركين » يجري مجرى قوله : اقتلوا زيدا المشرك ، اقتلوا عمرا ، اقتلوا خالدا . ولو قال ذلك بعد ما قال : لا تقتلوا زيدا ، لكان الثاني ناسخا ، فكذلك ما ذكرناه ! والجواب : أن اللفظ العام يجري مجرى ألفاظ خاصة بآحاد ما تناوله في كونه متناولا لها فقط ، ولا يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه . لأن اللفظ الخاص لشيء واحد ، لم يدخل تحته أشياء فيُخرج بعضها . والعام قد تناول أشياء ، يمكن أن يراد به بعضها . فصح قيام الدلالة على ذلك . ولهذا كان الخاص المقارن للعام مخصصا له . وما ذكره يمنع من تخصيصه له . ومنها^(٥) أن الخاص المتقدم يتأني نسخته ، والعام يمكن أن يرفعه ، فكان ناسخا له . والجواب : يقال لهم : [لم^(٦)] إذا أمكن أن يرفعه ، وجب ذلك فيه ؟ وأيضا : فكيف يمكن أن يتصور

(١) من هنا حذف من

(٢) الى هنا حذف من

(٣) كذا من ؛ ق : واحد

(٤) زاده من

فيه كونه رافعا للخاص المتقدم ، فيمكن أن يتصور فيه كونه مخصوصاً بالخاص المتقدم . فان قالوا : كونه متأخراً يقتضي كونه ناسخاً ! قيل لهم : وهل نوزعتم إلا في ذلك ؟ ^(١) وأيضاً : فإنما يمكن أن ينسخ / المتقدم إذا لم يثبت ^(٢) كونه مخصوصاً بالمتقدم . فبينوا ذلك ، وقد تمت لكم المسألة . ^(٣) ومنها : أن يقال : تردّد الخاص المتقدم بين كونه منسوخاً ومخصصاً يمنع من كونه مخصصاً ، لأنّ البيان لا يكون ملبساً ! والجواب : أن الخصم يقول : ليس يتردّد عندي بين هذين ، بل قد صحّ كونه مخصصاً . وعلى أنّه إن منع هذا التردّد من كونه بياناً للتخصيص ، ليمنع التردّد بين كون العام ذاعياً للخاص ومبنياً عليه ، من كونه بياناً للنسخ . فصحّ أن العام يبنى على الخاص المتقدم ^(٤) ، لا ذكرناه من الدلالة الأولى . ١٠

فأمّا إذا لم يعرف التاريخ بينهما ، فعند أصحاب الشافعي أن الخاص منها يخصّ العام . وهذا سديد على أصولهم ، لأنّه ليس للخاص مع العام إلا أن يقارنه ، أو يتأخّر عنه ، أو يتقدّمه . وقد بان وجوب خروج ما تناوله الخاص من العام في الأحوال الثلاثة . وأيضاً فإنّ فقهاء الأمصار في هذه الأعصار يخصّون أعمّ الخبرين بأخصّها مع فقد علمهم بالتاريخ . وليس يعترض ذلك بأن ابن عمر رضي الله عنه لا يخصّ قول الله سبحانه ^(٥) : « وَأَمّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ » ، بقول النبي صلى الله عليه : « لَا تَحْرَمِ الرّضْعَةَ وَلَا الرّضْعَتَانِ » . لأنّا إنما ادّعينا إجماع أهل هذه الأعصار . ويحتمل أن يكون ابن عمر امتنع من ذلك للدليل . ١٥

وقد ^(٦) احتجوا للمسئلة ^(٦) بأشياء لا تدلّ ^(٧) منها قولهم : إذا لم يعرف التاريخ بين الخبرين ، وجب حملها على أنّها وردا معا ، كالغريقين اللذين لا ٢٠

(١) العبارة بعده فح : « وأيضاً فانه إنما يجب أن يكون ناسخاً له إذا لم يكن مخصوصاً به . فبينوا ليتم قولكم »

(٢) كذا س ٤ : ق : إذا ثبت

(٣) س : المتأخّر

(٤) القرآن ٤ / ٢٢

(٥) من هنا حذف س

(٦) ق : بالمسئلة

- يُعرف اقتران غرقها ، ولا يقدم أحدهما على الآخر . فحُمل أمرها على أنها غرقا معا^(١) ! والجواب : أن الأمة لم تجمع على ذلك ، بل قد ورث بعض الصحابة رضي الله عنهم كل واحد منهما من الآخر . ومنهم من جعل كل واحد منهما كأنه لم يخلق أبدا ، ولم يورث أحدهما من الآخر . وهذا يمكن أن يحتاج به مخالفهم . لأنه لما اشتبه حالهما ، لم يورث أحدهما / من الآخر . فكذلك
- ب/١٣٧ إذا اشتبه حال الجبرين ، يجب أن لا يعترض بأحدهما على الآخر ، وأن يرجع إلى أمر آخر . ﴿ومنها﴾ قولهم : وإذا وجب تخصيص العموم بالاستثناء ، فكذلك بالخبر الخاص ! والجواب ، أن هذا قياس بغير علة . والفرق بينهما أن الاستثناء لما لم يستقل بنفسه ، علم أنه مقارن للعموم ، غير متقدم عليه ، ولا متراح عنه . فلم يمكن فيه أن يكون منسوخا . وليس كذلك الخاص المستقل بنفسه ،
- ١٠ لأنه يمكن أن يكون متقدما . ونظير الاستثناء أن يقطع على مقارنه اللفظ الخاص . فإن قالوا : «اللفظ الخاص إذا تقدم لم يكن منسوخا ، بل يكون مخصصا للعام المتأخر» ، رجعوا إلى ما ذكرناه أولا من بناء المسئلة على ذلك . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن القياس يعترض به على العام . فالخبر الخاص أولى بذلك ! والجواب ، أن أصل القياس . إن كان متقدما على الخبر العام ، وكان منافيا له ، فإنه لا يجوز القياس عليه عند الخصم . لأنه منسوخ بالعام . مثاله ، أن يقول النبي صلى الله عليه : « لا تبيعوا البر » ، ثم يقول بعد مدة : « أحلت لكم جميع البياعات » . فإن المخالف ينسخ تحريم البر ، ولا يُجيز قياس الأرز عليه في التحريم . وإن اشتبه تقدمه ، لم يميز القياس عليه أيضا .
- ٢٠ وإن كان أصل القياس غير متقدم للعام على وجه يتأفيه ، صح القياس عليه ، ونخص به العام . مثاله ، إن نهى النبي صلى الله عليه عن بيع البر ، ثم قال بعد مدة : أبحت لكم بيع ما سوى البر ، فإن ذلك لا ينسخ النهي عن بيع البر . فيجوز أن يقاس على البر المكيلات ونخص من جملة هذا العموم . ولا يشبه هذا مسئلتنا ، لأن في مسئلتنا يمكن أن يكون المتقدم منسوخا بالعام . ﴿ومنها﴾ أنه لو لم يخص العام بالخاص ، كنا قد ألغيناه ! والجواب : أن
- ٢٥

للخصم أن يقول : إن أردتم إلغاء الخاص أن / لا يستعمل أصلاً ، فالحكمة
تمنع منه . ونحن لا نقول به . وإن أردتم أننا لا نستعمله الآن ، وإن كان مستعملاً
في وقت ، فذلك جائز عندنا ، وهذه حالة المنسوخ . ﴿ومنها﴾ أننا لو لم نخص
العام منهما بالخاص ، لوجب إما نسخ الخاص بالعام ، أو إلغاؤهما . والنسخ
لا يجوز مع فقد التاريخ . وكلام الحكيم لا يجوز إلغاءه . والجواب : أن الخصم
يُجَوِّجُ التخصيص أيضاً إلى تاريخ ، لأنه لا يخص العام . بخبر متقدم .
وأما إلغاؤهما ، فإن أريد به الرجوع إلى غيرهما ، أو إلى ترجيح وترك استعمالها
بأنفسهما ، فذلك لا ياباه الخصم ، ويقول : إنما لا يجوز ذلك إذا أمكن استعمال
الكلامين . فأما مع فقد الإمكان فلا يمتنع . وقد علمنا أنه ليس حمل الحال
فيهما على التخصيص ، أولى من النسخ . ولا حمل الحال فيهما على النسخ أولى
من التخصيص^(١) .

فأما أصحاب أبي حنيفة ، فإنهم يقولون : إنه إذا لم يعرف التاريخ بين
الخبرين العام والخاص ، توقف فيهما ورجع إلى غيرهما ، أو إلى ما يرجح به
أحدهما على الآخر . وهذا سديد على أصولهم . لأن عندهم أن الخبر العام
[المتأخر^(٢)] ينسخ الخاص المتقدم ؛ ويخص بالخاص المقارن له والمتأخر .
وإذا لم يعرفوا التاريخ ، جوزوا أن يكون الخاص متقدماً ، فيكون منسوخاً .
وجوزوا أن لا يكون متقدماً ، فيخرج من العام ما تناوله ، فوجب التوقف فيها .
إذ ليس الحكم بأحد الأمرين أولى من الآخر . فكذاك يلزم لو قيل بالوقف ،
إذا علم تأخير الخبر العام لأننا إذا لم نعرف التاريخ لم نأمن أن يكون الخاص
متقدماً . فنكون مترددين بين أن يكون مخصوصاً وبين أن يكون منسوخاً .
وقد^(٣) احتجوا بأشياء لا تدل ﴿ومنها﴾ أن العام يجري تناوله للأحاد مجرى

ألفاظ خاصة بالأعداد . وهذه لا يعترضها الخاص . فكذاك العام ! وقد تقدم
الجواب عن ذلك . ﴿ومنها﴾ أنه لو خص أحد الخبرين / أعمها ، يخص أحد
العلتين أعمها ! والجواب : أن ذلك قياس بغير علة . ويلزم أن لا يخص

(١) إلى هنا حذف س

(٢) زاده س

(٣) من هنا حذف س

- العام بالخاص المقارن له ، وعلى أن تخصيص العلة لا يجوز أصلا . وليس كذلك تخصيص العام ؛ فجاز أن يخصه الخاص . وإذا لم نعرف بينهما التأريخ ^(١) قالوا : فاذا وجب التوقف في هذين الخبرين ، فالواجب الرجوع إلى الترجيح . وقد ذكر عيسى بن أبان وجوها من الترجيح : منها أن يكون أحدهما متفقا على استعماله كخبر الأوساق ^(٢) . ومنها أن يعمل معظم ^(٣) الأمة بأحدهما ، ويعيب على من لم يعمل به كعبيهم على ابن عباس ^(٤) تركه العمل بخبر أبي سعيد ^(٥) في الربا . ومنها أن تكون الرواية لأحدهما أشهر .
- وزاد الشيخ أبو عبدالله : أن يتضمن أحدهما حكما شرعيا ، وأن يكون أحدهما بيانا للآخر باتفاق ، كاتفاقهم على أن قول النبي صلى الله عليه : « لا قطع إلا في ثمن المجن » بيان لآية ^(٦) السرقة . فوجب لذلك بناؤها عليه . ١٠
- وهذه الأمور أمانة لتأخر أحد الخبرين . لأنه لو كان الخبر متقدما منسوخا ، ما اتفقت الأمة على استعماله ، ولا عابوا من ترك استعماله ، ولما كان النقل له أشهر ؛ ولما أجمعوا على أنه بيان لما قد نسخه . وكون الحكم غير شرعي يقتضي كون الخبر الذي يضمنه مصاحبا للعقل ، وأن الخبر المتضمن الحكم الشرعي متأخر . وهذا الوجه يضعف . ١٥

باب

في العموم إذا خُصَّ ، هل يصير مجازا أم لا ؟

ذهب قوم إلى أنه لا يصير مجازا بالتخصيص ، متصلا كان المخصص أو منفصلا ، لفظا كان أو غير لفظ . وقال آخرون : يصير مجازا في [كل ^(٧)]

(١) إلى هنا حذف س

(٢) وهو : « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق » ، ويمارسه الحديث العمومي : « فباقت السماء العشر » .

(٣) كذا س ؛ ق : لعلم (مع علامة الاضطراب بالهامش)

(٤) فانه يقول : « لا ربا إلا في النسيئة »

(٥) وهو الحديث المشهور في الأشياء الستة : الذهب بالذهب الخ .

(٦) القرآن ٣٨/٥

(٧) زاده س

هذه الحالات. وقال آخرون : يصير مجازاً في حال دون حال . واختلفوا في تفصيل تلك الحال . فقال بعضهم : إن 'خص' بدليل لفظي ، لم يصير مجازاً ، متصلاً كان الدليل أو منفصلاً . وإن 'خص' بدليل غير لفظي ، كان مجازاً . [وقال آخرون : يكون مجازاً إلا أن يخص بلفظ متصل^(١)] . وقال آخرون : يكون مجازاً إلا أن يكون / مخصصه شرطاً أو استثناء . وقاضي القضاة يقول : ١/١٣٩ يكون مجازاً ، إلا أن يكون مخصصه شرطاً ، أو تقييداً بصفة . وجعله مجازاً بالاستثناء .

واعلم أن القرينة المخصصة ، إما أن تستقل بنفسها في الدلالة ، أو لا تستقل بنفسها . فإن استقلت بنفسها ، فهي ضربان : عقلية ولفظية . أما العقلية ، فنحو الدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات . ١٠ وأما اللفظية ، فنحو أن يقول المتكلم بالعام : أردت به البعض الفلاني فقط . وفي هذين القسمين يكون العموم مجازاً ، لأن القرينة دلّت على أن المتكلم استعمل العام ، لا فيما وضع له . وهذا معنى المجاز . إن^(٢) قيل : هلاً قلم : إن المتكلم أراد البعض فقط باللفظ العام وبالقرينة معا ؟ فلا يكون اللفظ العام مجازاً . قيل : إن القرينة قد تكون سابقة للفظ العام ، نحو خلق العلم فينا ، بأن العاجز لا يكلف . أو نصب الدلالة على ذلك . وهذا أسبق من العموم . فلا يجوز أن يريد بهما البعض . وقد تكون القرينة إشارة من المتكلم منا ، متأخرة عن كلامه بزمان يسير ، فلا يجوز أن يريد البعض بها ، والكلام العام . وقد تكون القرينة من فعل غير المتكلم . نحو أن يتكلم النبي صلى الله عليه بالعام ، فيخصه الله سبحانه . ويلزم أن يكون اللفظ العام ، المقترن به القرينة ، لا حقيقة ولا مجازاً . لأنه ما أريد به ما وُضع له ، ولا غير ما وضع له . وإن جعلوا الحقيقة مجموع اللفظ والقرينة ، لزم كون المعاني من جملة الحقائق ، ويلزم أن لا يكون في الكلام مجاز ، بل يكون الكلام قد قصد به ، مع قرينته ، وجه المجاز . فان قيل : هلاً قلم : وضعوا العموم للاستغراق مع فقد القرينة ، ووضعوا لما تقتضيه القرينة من ٢٥

(١) زاده س

(٢) من هنا حذف س

ب/١٣٩

التخصيص مع وجودها ؟ قيل : إن القرائن كثيرة لا تُحصى ، فلا يمكن أن
تُحصروها ، / حتى تضعوا العموم مع كل واحدة منها لما تقتضيه . وأيضا :
فيمكن أن يقال : إن الألفاظ كلها وُضعت مع وجود القرائن لما يدل عليه
القرائن . وفي ذلك رفع الحجاز من الكلام . وأيضا : فإن القرينة تدل على
أن المتكلم استعمل لفظ العموم في البعض . فان كانت إذا دلت على ذلك ،
فقد دلت على أن المتكلم استعمل لفظ العموم في البعض . فان كانت إذا
دلت على ذلك ، فقد دلت على أن المتكلم قد استعمله فيما وُضع له .
فذلك رجوع إلى قول أصحاب الوقف . وكان يجب ، لو أراد المتكلم باللفظ
العموم مع أن العقل يدل على تخصيصه ، أن يكون متجاوزا وغير مستعمل
له على حقيقته .

١٠

فان قالوا : هلا قلتم : إن القرينة كالعهد في وجوب انصراف العموم إلى
ما يقتضيه ، ولا يكون مجازا كما لو انصرف إلى العهد ؟ والجواب . إن لام
التعريف وُضعت لتقييد ما السامع به أعرف . فان كان بينه وبين المتكلم
عهد فهو به أعرف ، فانصرف إليه الكلام . وإن لم يكن بينهما عهد ، فليس
يعرف إلا الجنس فانصرف إليه . وليس كذلك ما يدل عليه الأدلة العقلية .
لأنه إنما يعرف انصراف العموم إليه ، إذا علم بدليل عقلي أن بعض العموم
لا يجوز أن يراد ، وعلم أن المتكلم حكيم . وربما غمض الدليل على أنه
لا يجوز أن يراد . فجرى مجرى سائر الأدلة المخصصة . سيما وما يفيد اللفظ
في المواضع لا يقف على حكمه المتكلم . وأيضا : فاذا ثبت أن الألف واللام
تفيد الاستغراق ، فالأولى أن يقال : إنها ينصرفان إلى العهد بقرينة . وهو
معرفة السامع بقصد المتكلم . ويجري ذلك مجرى جميع ألفاظ العموم التي تُعلم
من قصد المتكلم أنه استعملها في الخصوص ، ويكون مجازا^(١) .

٢٠

فأما إن كانت القرينة لا تستقل بنفسها ، نحو الاستثناء ، والشروط^(٢) ،
والتقييد بالصفة ، كقول القائل : « جاءني بنو نعيم الطوال » ، فقد ذهب قاضي
القضاة إلى أن الاستثناء يجعل العموم / مجازا . ولم يقل ذلك في الشروط والصفة .

٢٥

١/١٤٠

(١) إل هنا حذف س

(٢) س : الشرط

وعند الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمه الله أن العموم لا يصير مجازاً بهذه الأمور الثلاثة . ولعلّه عنى ما نذكره الآن . وهو أن هذه الأمور الثلاثة تجعل لفظ العموم من جملة كلام . ولا يكون لفظ العموم بانفراده حقيقة ، ولا مجازاً . وبكون العموم مع الاستثناء بمجموعها^(١) حقيقة . وكذلك هو مع الشرط ومع الصفة . والدليل على ذلك أن القائل إذا قال : « اضرب بني تميم الطّوال » ، أو قال : « ... إن كانوا طوالاً » ، أو قال : « ... إلا من دخل الدّار » ، فأنه لم يرد بعضهم بلفظ العموم وحده . لأنّه لو كان كذلك ، ما كان قد أراد بالاستثناء أو الشرط أو الصفة شيئاً . [لأن هذه الأشياء]^(٢) توضع لشيء يستقلّ في دلالتها عليه ، فيقال : إن المتكلّم قد أراد بها ذلك الشيء وأراد بالعموم وحده البعض . ولأنّه إذا أراد البعض بلفظ العموم ، لم يبق شيء يريد^(٣) بالاستثناء ، والشرط ، والصفة ، فثبت أنّه إنما عنى البعض لمجموع الأمرين . يبيّن ذلك أن النّافين للعموم لما قالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقاً ، لكان استعماله في البعض نقضاً ! قلنا لهم : إن المتكلّم قد عنى البعض لمجموع العموم والاستثناء . فإذا ثبت أن المتكلّم لم يعن بلفظ العموم وحده الاستغراق ، ولا البعض ، ثبت أنّه إذا كان مع هذه الأمور لم يكن بانفراده حقيقة ولا مجازاً ، أو إذا ثبت أنّه قد عنى البعض بمجموع الأمرين – وهما^(٤) لا يفيدان إلا ذلك البعض – ثبت أن مجموعها حقيقة فيه .

وقد فصل قاضي القضاة في « الشّرح » بين التّخصيص بالاستثناء وبالشرط فقال : إن الشرط لا يُخرج شيئاً من آحاد العموم ، فلم يجعله مجازاً . وإنما يخرج حالاً من الحالات . لأنك إذا قلت : « أكرم بني تميم إن كانوا دخلوا الدّار » ، لم يتعرّض ذلك للأعيان . وليس كذلك إذا استثنيت الآحاد . / ١٤٠ ب / والجواب : أن يقال : ولم كان ما تناول الآحاد يجعل العموم مجازاً ، وما تناول الأحوال لا يجعله مجازاً ؟ على أن الشرط إذا أخرج بعض الحالات ،

(١) س : لمجموعها

(٢) زاده س

(٣) كذا س ؛ ق : يريد

(٤) كذا س ؛ ق : وهذا

فقد أخرج بعض الأعيان . لأنتك إذا قلت : « أكرم بني تميم إن كانوا دخلوا الدار » ، فقد أخرجت الأعيان الذين لم يدخلوا الدار . وقد يتناول الشرط الأعيان . لأنتك إذا قلت : « أكرم بني تميم إن كانوا من بني سعد » ، فقد أخرج غيرهم من الأشخاص .

بَابُ

في صحة الاستدلال بالعموم المخصوص

اختلف الناس في العموم المخصوص : هل يصح الاستدلال به فيما عدا المخصوص ، أم لا ؟ فلم يُجْزِ عيسى بن أبان وأبو ثور الاستدلال به على ذلك ، على كل حال . وأجاز ذلك آخرون على كل حال . وأجاز ذلك قوم في حال دون حال ؛ واختلفوا في تفصيل تلك الحال . فقال الشيخ أبو الحسن : إن خُصَّ العموم بشرط أو استثناء ، صحَّ التعلُّق به ، فيما عدا المخصوص . وإن خُصَّ بدليل منفصل ، لم يصح ذلك . وقال الشيخ أبو عبدالله : إن كان المخصَّص والشرط قد منعاً من تعلُّق الحكم بالاسم العام وأوجباً تعلقه [بشرط لا ينبيئ عنه الظاهر ، لم يجز التعلُّق به عنه . وإن لم يمنعاً من تعلقه^(١)] بالاسم العام ، فإنه يصحَّ التعلُّق به . ومثل القسم الأول بقول الله سبحانه^(٢) : « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ... » وذلك لأنَّ قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعلُّق القطع بالسَّرقة ، ويقتضي وقوعه على الحرز الذي لا ينبيئ اللفظ عنه ، فلم يجز التعلُّق به . ومثل للقسم الثاني بقول الله سبحانه^(٣) : « أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ . » لأنَّ قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية^(٤) ، لا يمنع من تعلُّق القتل بالشرط . فلم

(١) زاده س

(٢) القرآن ٥ / ٣٨

(٣) القرآن ٩ / ٥

(٤) راجع القرآن ٩ / ٢٩

- يُمتنع التعلّق [به^(١)] من^(٢) قتل من لم يعط الجزية . وقال قاضي القضاة : إن كان العموم المخصوص والمشروط ، لو تركنا وظاهره من دون الشرط والتخصيص كنا نمثّل ما أريد منا ، ونضمّ إليه ما لم يردّ منا . احتجنا / إلى بيان ما لم يرد منا ، ولم نحتج إلى بيان ما أريد ، إذ كنا نصير إليه من دون البيان . ويصحّ التعلّق بالظاهر فيه . وإن كنا لو تركنا والظاهر من دون الشرط ، لم يمكننا امتثال ما أريد ، احتجنا إلى بيان ما أريد منا . إذ لسا نكتفي بالظاهر فيه . وهذا الذي ذكره عقدُ مذهب ودلالة .
- وينبغي أن يزداد في القسم الأول ، أن لا يكون^(٣) العموم قد خُصّص تخصّيصاً مجملًا . وذلك لأنّ الله سبحانه ، لو قال : « اقتلوا المشركين » ، ثم قال لنا : « لم أرد بعضهم » لكننا لو تركنا وقوله : « اقتلوا المشركين »^(٤) ، أمكنّا أن نفعل ما أريد منا وما لم يرد منا . ومع ذلك فأنّه لا يصحّ التعلّق [به^(٥)] فيما أريد منا . وإن ما^(٦) قلنا : « إنّه يجوز أن يستدلّ بالعموم فيما عدا المخصوص » ، هو أن معنى ذلك أنّه يمكن التوصلّ بالعموم إلى العلم بحكم ما عدا المخصوص . والدلالة على ذلك ، هو أن قول الله سبحانه^(٧) « اقتلوا المشركين » إذا دلّ الدليل على أنّه لا يُقتل من أعطى الجزية^(٨) من أهل الكتاب ، فاللفظ يتناول ما عدا هؤلاء في أصل الوضع مفصلاً ، ولم يردّ عليه تخصيص مجهول . فكلّ ما هذه حاله ، فإنّ المتكلّم به إذا كان حكماً ، فلا بدّ من أن يعني ما تناوله اللفظ ، إلّا أن يدلّنا على أنّه ما عناه . وإنما قلنا : « إنّ اللفظ يتناول ما عدا المخصوص في أصل الوضع » ، لأنّ اسم العموم يستغرق كلّ المشركين ، وليس كلّهم سواء^(٩) آحادهم . فهو إذّا عبارة عن كلّ واحد منهم .

-
- (١) زاده س
(٢) س : في
(٣) كذا س ؛ ق : إلّا أن يكون
(٤) زاده س
(٥) زاده س
(٦) ق وإنما ؛ س : لأنّ ما
(٧) القرآن ٥/٩
(٨) القرآن ٢٩/٩
(٩) س : سوى

ولهذا لو تركنا ظاهره ، أمكننا قتل من أريد منا قتله . وإنما قلنا : « لأنه لم يرد عليه تخصيص مجهول » لأنّ التخصيص المجهول هو إخراج بعض غير مفصل . ونحن إنما نتكلّم في ^(١) عموم قد خصّ تخصيصا مفصّلا . وإنما قلنا : إنّ كلّ لفظ يتناول ^(٢) أشياء في أصل الوضع ولم يخصّ تخصيصا مجملا ، فلا بدّ من أن يريد بها ^(٣) المتكلّم الحكيم ، لأنّ أن يدلّ على أنّه ما أراد بعضها . لأنّ الحكيم إذا خاطب قوما بلّغهم ، فلا بدّ من أن يعنى بخطابه ما عنوه . وإلا كان ملتبسا عليهم ، / وغير متكلّم بلّغهم . ولهذا وجب أن يعنى بالعموم ظاهره ، إذا لم يرد عليه تخصيص . وإنما قلنا : « لأنه لم يدلّنا على أنّه ما عناهم » ، لأنّه ^(٤) لو كان هناك دلالة ، لوجدها من استقصى الطلب . ولأنّ المخالف يمنع من التعلّق بالعموم المخصوص ، لكونه مخصوصا ، لا لأنّه يجوز أن يكون في الأدلة ما يخصّه تخصيصا ثانيا .

١٤١/ب

بيّن ما قلناه أن لفظ العموم متناول لما عدا المخصوص . فلو لم يُعلّم أنه قد عني بالعموم ، لم يخلُ إمّا أن لا يُعلّم ذلك بمخصّص مفصل ، أو مجمل . وذلك مفقود ^(٥) . فجرى مجرى سائر الألفاظ المتناولة من أهل الوضع لمعانيها ، إذا لم تدلّ دلالة على أنّها لم تُردّ [بها] ^(٦) . فقد صحّ الاستدلال بالعموم المخصوص بدليل منفصل أو متصل ، سواء سمي العموم مجملا أو غير مجمل ، أو سمي مجازا أو غير مجاز .

ويدلّ عليه أيضا إجماع الصحابة ، لأنّ عليّا رضي الله عنه تعلّق في معنى الجمع بين الأختين ، بقوله تعالى ^(٧) : « أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ » ، وبقوله ^(٨) : « وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخَتَيْنِ » . وقال : « أحلّتهما آية وحرّمتهما آية » .

(١) س على

(٢) س : تناول

(٣) س : يريد

(٤) كذا س ؛ ق : ان ما عداها أنه

(٥) كذا س ؛ ق : معتد

(٦) زاده س

(٧) القرآن ٤ / ٣

(٨) القرآن ٤ / ٢٣

وكذلك قال عثمان رضي الله عنه . ومعلوم أن قوله ^(١) : « أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ » ، مخصص منه البنت والأخت . واحتج ابن عباس بقوله تعالى ^(٢) : « ... وَأَمْسَأْتَكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ ... » ، وقال : « قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير ^(٣) » . وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط . واحتج ^(٤) عيسى بن أبان [بأن ^(٥)] العموم المخصوص قد صار مجازا بالتخصيص فخرج أن يكون له ظاهر . فلم يجز التعلّق بظاهرة . ولأن العموم المخصوص يجري مجرى أن يقول الله سبحانه : « اقتلوا المشركين » ، ثم يقول : « لا تقتلوا بعض المشركين » . فكما يمنع ذلك من التعلّق بالظاهر ، فكذلك غيره من التخصيص . والجواب عن الأول ، أنه إن أراد : « العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما تناوله » ، فذلك صحيح ؛ ولا يمنع من التعلّق به فيما عدا المخصوص ، لأنه متناول / له على وجه الحقيقة . وإن أراد به : ^(٦) ١/١٤٢ « أنه مجاز فيما عدا المخصوص ، فليس بصحيح ، لأنه متناول لذلك في أصل الوضع . على أننا قد بينّا أنه يصحّ التعلّق به ، سمي مجازا ^(٧) » أو لم يسم مجازا . والجواب عن الثاني هو أنهم جمعوا بين التخصيص المفصل ، والتخصيص المجمل بغير علة . والفرق بينهما ، هو أن الله إذا قال : « اقتلوا المشركين » : ^(٨) ١٥ ثم ^(٩) قال : « لا تقتلوا بعضهم » ، أو قال : « لم أرد بعضهم » ولم يبين ذلك البعض ، كان من يريد قتله من المشركين يتناوله بقوله : « اقتلوا المشركين » فلم يكن بأن يدخل تحت أحد الظاهرين ، أولى من أن يدخل تحت الآخر . ولو قال : « لا تقتلوا اليهود » ، أمكننا أن نقتل بالآية من أريد منا . لأن كل مشرك إن علمناه يهوديا ، أدخلناه تحت المخصّص . وإن علمناه غير يهودي ، علمنا خروجه من التخصيص ، وأنه مراد بالآية ^(٨) .

(١) القرآن ٤ / ٣

(٢) القرآن ٤ / ٢٣

(٣) وهو الذي روى عن النبي عليه السلام : « لا تحرم الإملجة ولا الإملجان »

(٤) من هنا حذف من

(٥) زاده ح

(٦) ق : مجاز

(٧) كذا ح ؛ ق : فلو

(٨) إلى هنا حذف من

والأصل في ذلك ، أن الأشياء المعلومة إذا أخرج منها أشياء معلومة ، كنا عالمين بما عداها . وإذا خرج منها أشياء مجهولة ، بقي الباقي مجهولا لا ينفصل مما عداها ، فلا ندري ما الذي خرج مما لم يخرج . ألا ترى أن « العشرة » معلومة ، فإذا علمنا أنه قد خرج منها « ثلاثة » ، علمنا أنه قد بقي « سبعة » . وإذا علمنا أنه قد خرج منها عدد لا نعلمه ، لم ندر ما بقي منها .

ونحن من بعد ذلك ذكرنا أعيان الأدلة ، فنقول : أمّا قول الله عز وجل^(١) : « اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ » فقد مضى الكلام فيه ، حين جعلناه مثالا للجملة المتقدمة .

وأما قوله^(٢) : « أَقِيمُوا الصَّلَاةَ » ، فإنه لا يصح التعلق به في وجوب الصلاة الشرعية ، لأن اسم الصلاة في اللغة لا يتناول هذه الصلاة . ولهذا لو خُلِّيتا

وهذه الآية ، لم نعرف وجوبها ، ولا أمكننا فعلها بعينها . إن^(٣) قيل : هلا يصح التعلق بقوله : « أَقِيمُوا الصَّلَاةَ » في وجوب الدعاء ؟ لأن اسم الصلاة يتناول

في اللغة . فإذا دللت الدلالة على وجوب أشياء / مع الدعاء ، وسقوط وجوب الدعاء مع فقد تلك الأشياء ، كان ذلك تخصيصا . قيل : هذا يقتضي أن

يكون المراد بقوله^(٤) : « أَقِيمُوا الصَّلَاةَ » : الدعاء . وهذا باطل . لأننا قد بينّا أن اسم الصلاة يتناول في الشريعة جملة هذه الأفعال الشرعية . وليس

بأن يقال : « إنه يتناول الدعاء ، وما عداه شرط في وقوع النص عليه » ، بأولى من أن يقال : « إنه يتناول في الشريعة ما عدا الدعاء ؛ والدعاء شرط

في وقوع الاسم عليه » . وعلى أن غرضنا أنه لا يصح الاستدلال بهذه الآية ، على وجوب جملة هذه الأفعال . والسائل لم ينازع في ذلك^(٥) .

وأما قول الله عز وجل^(٦) : « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا... » فإنه عام في كل سارق : سرق قليلا أو كثيرا ، من حرز أو من غير حرز .

فقيام الدلالة على اشتراط الحرز ، وقدر مخصوص ، لا يمنعنا من العلم بوجوب

ب/١٤٢

(١) القرآن ٩/٥

(٢) القرآن ٢/٤٣ ، وغير ذلك مرارا

(٣) من هنا حذف س

(٤) القرآن ٢/٤٣ ، وغير ذلك مرارا

(٥) إلى هنا حذف س

(٦) القرآن ٥/٣٨

- قطع من سرق من حرز قدرًا مخصوصًا . فإن منع المخالف من التعلق بهذه الآية أصلاً ، بعد قيام الدلالة على هذين الشرطين ، فقد أفسدناه . وإن منع من أن يعلم بهذه الآية قطع أحد ، إلا بعد أن يعلم أنه سارق قدرًا مخصوصاً من حرز ، فذلك صحيح . وسنتكلم فيه من بعد . وإن أراد : « إن قطع من اختص بهذين الشرطين^(١) ، فقد احتجنا فيه إلى أن تقوم الدلالة على اشتراط هذين الشرطين » ، فباطل ، لأنه لو لم يدل الدلالة على ذلك ، لعلمنا قطع من اختص بهذين الشرطين . وإنما نفتقر إلى هذه الدلالة في أن لا يُقطع من لم يختص بهما^(٢) . ونستطيع^(٣) القول في هذه الأقسام عند ذكر أسئلتهم . إن قيل : أليس ، بعد قيام الدلالة على اشتراط الحرز ومقدار السروق ، لا يمكن أن يستدل بالآية على قطع من اختص بهذين الشرطين إلا بعد أن يضم إليهما ما دلّ على اشتراطهما ؟ فقد صحّ أنه لا يجوز التعلق بظاهر الآية ! قيل : / ليس^(٤) ، كذلك ، لأنه يمكننا أن نستدل على قطع من علمناه مختصاً بالشرطين ، بأن نقول : « إنه سارق » ، فتناوله آية السرقة ، من غير أن يمنع مانع من كونه مراداً بها . وهذا كاف في الدلالة على قطعه . ألا ترى أننا لو لم نعلم هذين الشرطين ، لعلمنا ممّا ذكرناه وجوب قطع من اختص بهما ، وإن كنا نقطع^(٥) من لم يختص بهما ؟ فبان أننا نحتاج إلى بيان الشرطين حتى لا نقطع بعض السراق ، لا لنقطع من يجب قطعه . إلا أن البيان لذلك قد يرد بلفظ النفي ، بأن يقال : « لا تقطعوا من سرق من غير حرز » ، وقد يرد بالإثبات ، بأن يقال : « الحرز شرط في القطع » . وكلا القولين إنما ينفي القطع من غير حرز . لأن إثباته مع الحرز معلوم بتناول الآية له . إن قيل : أليس ، بعد قيام الدلالة على اشتراط المقدار والحرز ، لا يجوز لكم أن تقطعوا سارقاً معيناً وأنتم لا تعلمون أنه سارق من حرز مقدارا

(١) كأن المراد بالجملة : « إذا قلنا إن القطع لا يجوز إلا من اختص بهذين الشرطين ... »

(٢) العبارة ما بين التجميعين تأخرت في س

(٣) من هنا حذف من

(٤) كذا ح ؛ ق ؛ أليس

(٥) كذا ، لعله : لم نقطع

- مخصوصا ؟ وإذا علمتم ذلك ، علمتم وجوب قطعه ، فقد بان أنه لا يكتفي بظاهر الآية ! قيل هذا صحيح^(١) . غير أنه لا يمنع من الاكتفاء بالآية في قطع سارق اختصّ بكلا الشرطين من حيث تناولته الآية من غير مانع . لأننا نحتاج بالآية في قطعه ، لا بما دل على أنه لا يقطع من سرق من غير حرز . وذلك لأن الآية تتناول هذا السارق . ولا يتناوله ما دل على المنع من قطع السارق من غير حرز . وإنما وجب أن نعلم أنه سارق قدرًا مخصوصا من حرز ، لنعلم أنه لم يدخل تحت الدليل المخصص ، لا لنعلم أن الآية تناولته^(٢) .
- والقول^(٣) في ذلك ، كالقول في عموم مخصوص ، ولا وجه لتخصيص ذلك بأنه السَّرقة . لأن الله عز وجل لما قال^(٤) : « اقتلوا المشركين » ، ثم دلّ الدليل على المنع من قتل^(٥) معطي الجزية^(٦) ، فأننا لا نُقدِّم على قتل شخص ١٠ مشرك^(٧) . إلا إذا علمنا أنه غير معط للجزية . ولو قالوا : « لا تقتلوا زيدا المشرك » ، لم يجوز أن تقتل مشركا إلا إذا علمنا أنه غير زيد / . ومتى شككنا في ذلك ، لم يجوز قتله^(٨) . وكذلك قول النبي صلى الله عليه : « فيها سقت السماء العُشر » ، لا يمنع تخصيصه بأرض الخراج من التعلّق به .
- إن^(٩) قيل : إن آية السَّرقة ، قد شُرط فيها شرط لا ينبي لفظه عنه . ١٥ فجري مجرى أن يكون القطع المذكور غير المعروف . وليس كذلك قول الله تعالى^(١٠) : « اقتلوا المشركين » . لأن ما أخرج بعضهم هو دليل مخصص ! الجواب : أن ذلك لو ثبت ، لم يمنع من الاستدلال بأن السَّرقة على قطع من اختصّ بكلا الشرطين ، من الوجه الذي ذكرناه . على أنه لا فرق بين

ب/١٤٣

-
- (١) إلى هنا حذف من
 (٢) العبارة ما بين التجميع تقدّم في س
 (٣) من هنا حذف من
 (٤) القرآن ٩/٥
 (٥) ق : قيل
 (٦) راجع القرآن ٩/٢٩
 (٧) ق : مشترك
 (٨) إلى هنا حذف من
 (٩) من هنا حذف من
 (١٠) القرآن ٩/٥

الاثنين ، لأنّ اشتراط الحرز والمقدار قد أخرج من الآية من لم يختص بهما . وهذا تأثيره دون قطع من اختصاص بكلا الشرطين ، لأن ذلك مستفاد من الآية ، على ما بيناه . كما أن ما دلّ على المنع من قتل^(١) معطي الجزية ، تأثيره المنع من قتله^(٢) ، لا لإيجاب قتل من لم يعط الجزية . لأن من لم يعط الجزية إنما قتلناه^(٣) بالآية من حيث اقتضت قتل كلّ مشرك . ولا فرق بين أن يكون المخصّص للآية واردا^(٤) بلفظ الإثبات أو بلفظ النفي ، في أنّه يفيد إخراج بعض ما اقتضته الآية ، على ما بيناه . على أن ما خصّ به آية^(٥) السرقة قد ورد بلفظ النفي ، كقول النبي صلى الله عليه : « لا قطع إلّا في ثمن المحن » وقوله : « لا قطع في ثمر ، ولو كثر » . وقولهم : « إن هذه الأعيان لا تخرج أعيان السراق ؛ وليس كذلك ما خصّ آية المشركين ، لأنّه يخرج الأعيان » ، لا يمنع من الاستدلال [على] كل واحد منهما ، من الوجه الذي ذكرناه . وأيضا : فإنّ ما دلّ على اشتراط الحرز والمقدار قد أخرج الأعيان . لأنّه قد دلّ على أن من لم يخصص بالشرطين ، لا يجوز قطعه . وقولهم : « إن حدّ^(٦) السرقة يدلّ على أن القطع يستحقّ لأجل السرقة ؛ واشتراط الحرز يمنع من استحقاق القطع بمجرد السرقة ، فكان مجملا » ، لا يوجب الفصل بين الآيتين^(٧) ، لأنّ قوله^(٨) : « اقتلوا المشركين » يفيد / استحقاق القتل لأجل الشرك فقط ؛ فاشتراط الامتناع ، من إعطاء الجزية يمنع من استحقاقه بالشرك . وعلى أنّهما لو انفصلا من هذا الوجه ، لم يمنع أن يتفقا في حصة الاستدلال بهما من الوجه الذي ذكرناه . فان فصلوا بينهما ، بأنّ أحد الدليلين إثبات ، والآخر نفي ، فهو فصل غير موثّر . وقد تكلمنا فيه ، وقد فصل الشيخ أبو عبد الله بين قول النبي صلى الله عليه : « فيما سقت السماء العُشر » ،

١/١٤٤

- (١) ق : قبل
- (٢) ق : قبله
- (٣) ق : قتلناه
- (٤) ق : وأراد
- (٥) القرآن ٥/ ٢٨
- (٦) ق : أحد
- (٧) لعله : الاثنين
- (٨) القرآن ٩/ ٥

وبين آية^(١) السرقة ، بأن ما دل على أنه لا عُشر في أرض الخراج ، هو بيان لصفة الخارج ، لا لصفة العشر المأخوذ . وإنما لا يمنع من انتقاض علته^(٢) . وهي أنه قد أخذ العُشر بشرط لا ينبئ عنه الخبر ، ولا يمنع ذلك من التعلق باللفظ . وعلى أن اشتراط الحرز والمقدار ليس هو بيان لصفة القطع . وإنما هو بيان لمقدار المسروق وموضعه . فلا فرق بينهما . وقال أيضا : إنما صحَّ التعلق بخبر الأوساق^(٣) لأنَّ الأُمَّة قد تعلقت به . فيقال له : إجماع الأُمَّة على ذلك يدلنا على بطلان القول : « بأنه يحمل لا ينبئ عن المراد » . لأنَّ الأُمَّة لا تجمع على الاستدلال بما ليس بدليل^(٤) .

وإذ قد ذكرنا التخصيص وما به يقع ، وأحكام العموم ، فلنذكر ما عدّه قوم مخصّصا وليس بمخصّص .

١٠

باب

في دخول الكافر في الخطاب في الشرعيات^(٥)

ذهبت طائفة من الفقهاء إلى أنه غير مراد به . وعند الشيخين^(٦) رحمهما الله ، وأصحابهما ، وطائفة من الفقهاء أنه مراد به . ومعنى ذلك أنه يلزمه الإقرار بالتوحيد والتنبؤات وأن يفعل بعد ذلك الشرعيات . ومتى فعلها ، كانت مصلحة له ، ومتى لم يوحد الله سبحانه ويصدق الأنبياء عليهم السلام ، وأخلَّ بالشرعيات ، كان إخلاله بها تفويتا لتلك المصلحة . فاستحق العقاب على إخلاله بالتوحيد وبتصديق الأنبياء وبالشرعيات . والخلاف إنما يظهر في استحقاق العقاب / وفي ثبوته^(٧) في العقليات مع كفره ، لأجل إخلاله

ب/١٤٤

(١) القرآن ٥ / ٢٨

(٢) ق : عليه

(٣) أي الحديث : « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق » ، كما مرَّ سابقا

(٤) إل هنا حذف م

(٥) س : بالشرعيات

(٦) وهما شيخنا المعتزلة أبو عل وأبو هاشم

(٧) « ثبوته » كذا ق غير منقوطة ؛ س : « وفي هل تقويه مصلحة » (تقويه ، غير منقوطة)

بالشرعيات أم لا ؟ والناس متفقون على أنه لا يلزمه أن يفعل الشرعيات في حال كفره على أن يكون مضامة لكفره . ومتفقون على أنه لا يلزمه القضاء إذا أسلم . ودليلنا على لزوم الشرعيات له ، هو أن قول الله سبحانه ^(١) : « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » ، يتناول الكافر والمسلم . إذ كل واحد منهما من الناس . ولا مانع من دليل سمعي أو عقلي من دخوله تحته . فكان مراداً به . أمّا الدليل السمعي ، فإنه لو كان ، لظفرنا به عند الطلب . وأمّا العقلي فهو فقد التمكن . والكافر يتمكن من الحج بأن يقدم عليه [قبله ^(٢)] الإسلام . وكل من تمكن من الفعل على بعض الوجوه ، فهو له مستطيع . كما أن الحديث يتمكن من أداء الصلاة على الوجه الشرعي بأن يقدم قبلها الوضوء . والعراق يتمكن من الحج بأن يقدم قبله المشي . ومما يدل على المسئلة أن الأمة مجمعة على أن الكافر يُحَدّ على زناه على وجه النكاح . فلو لم يكن مكلفاً بترك ^(٣) الزنا ، لم يكن الزنا معصية منه . ولو لم يكن معصية منه ، لم يعاقب على فعله . فان ^(٤) قيل : إنما حُدّ لأنه لم يترك الكفر الذي بزواله يكون مكلفاً بترك ^(٥) الزنا ! قيل : فيجب أن يكون إنما حُدّ لاجل يهوديته . وأحد لم يقل بذلك . ويلزم أن يحُدّ قبل زناه ، لأنه كافر قبل الزنا . إن قيل : إنما حُدّ لأنه قد التزم أحكامنا ! قيل : فن أحكامنا أن لا يُحَدّ على المباح . فلو كان الزنا منه مباحاً ، لما حُدّ عليه . إن قيل : قد كلّف الكافر بترك ^(٦) الزنا ، لأنه مع كفره يمكنه تركه . وليس كذلك الصلاة والصيام . لأنه لا يمكنه مع كفره فعلها . فلم يخاطب بفعلها ! قيل : إنه لا يُكلّف بترك ^(٧) الزنا إلا وقد كلّف أن يعلم قُبْحه . ولا سبيل إلى العلم بقبحه إلا بشريعة الإسلام . لأن ما عداها من الشرائع ، قد مُنِع

(١) القرآن ٩٧/٣

(٢) زاده من

(٣) كذا من ٤ ق : ترك

(٤) من هنا حذف من

(٥) ق : ترك

(٦) ق : ترك

(٧) ق : ترك

المكلفون من الرجوع إليه . ولا يمكنه مع جحد الإسلام أن يعلم / قُبِحَ شيء ، كما لا يمكنه فعل الصلاة في هذه الحال . فلا فرق بينهما . قيل لكم مثله في الصلاة والحج^(١) .

دليل قول الله عز وجل^(٢) : « وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ » . ذمُّهم على كفرهم واختلاطهم بالزكاة ، كما أن قول القائل : ويل للسرّاق الذين لا يصلّون ، ذمُّهم على السرقة وترك الصلاة .
دليل قول الله سبحانه^(٣) : « فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّيْ ، وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى » . ذمُّهم على كل ذلك .

دليل قول الله سبحانه^(٤) : « وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ، وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ، وَلَا يَزْنُونَ ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ... »
فإذا ضعف عليه العذاب لمجموع ذلك ، وقد دخل فيه الزنا ، فثبت^(٥) كونه محظورا عليه .

دليل قول الله سبحانه^(٦) : « قَالُوا لِمَ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ، وَلِمَ نَكُ نَطْعِمُ الْمِسْكِينَ ، وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ » . فذمهم^{١٥} على ذلك . وإطعام الطعام الذي يتعلق الذم بتركه هو الزكاة .

إن قيل : قوله^(٧) ، « لِمَ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ » ، معناه : لم نك من جملة المصلين يعني المؤمنين ! والجواب : أن ذلك لا يتأتى في قوله^(٨) : « لِمَ نَكُ نَطْعِمُ الْمِسْكِينَ » لأنه علق الذم على كونهم [غير] مطعمين^(٩) . على أن

(١) إلى هنا حذف س

(٢) القرآن ٤١/٦-٧

(٣) القرآن ٧٥/٣١-٣٢

(٤) القرآن ٢٥/٦٨-٦٩

(٥) س : ثبت

(٦) القرآن ٧٤/٤٣-٤٥

(٧) القرآن ٧٤/٤٣

(٨) القرآن ٧٤/٤٤

(٩) س : لم يطعموا

- قوله (١) : « لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ » ، يفيد تعليق الذم عليهم ، لأنهم لم يصلوا . كما أن قول القائل : إنما عاقبني فلان ، لأنني لم أك من المطيعين (٢) ، يفيد أنه عاقبه لأنه لم يطعه (٣) . إن (٤) قيل : قوله : « لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ » ، يجوز أن يكون إخباراً عن قوم كانوا ارتدوا بعد إسلامهم ، ولم يكونوا قد صلوا في حال إسلامهم . لأن قوله (٥) : « لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ » ، ليس يفيد أنهم لم يصلوا في جميع الزمان الماضي . ألا ترى أن من صلى مرة واحدة ، يقال : إنه قد صلى فيها مضي . ولا يقال : إنه ما صلى فيها مضي ! والجواب : أن قوله سبحانه (٦) : « لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ » ، هو جواب المجرمين المذكورين في قوله عز وجل (٧) : « يَتَسَاءَلُونَ / عَنِ الْمُجْرِمِينَ » . وذلك عام في المجرمين المرتدين وغير المرتدين . على أن قوله (٨) : « قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ » ، إما أن يفيد أنهم لم يصلوا في جميع الزمان الماضي ، أو في زمان غير معين . ولا يفيد زماناً معيناً . كما أن قولنا : « فلان عوقب لأنه لم يحج » ، إنما يدل على وجوب الحج في زمان غير معين . ومن يحمل الآية على المرتد ، يحملها على وجوب الصلاة في زمان معين (٩) .
- دليل . لو لم يلزم الكافر الشريعة ، لم يلزمه النظر في معجزة (١٠) النبي صلى الله عليه . لأنه إنما يلزمه ذلك خوفاً من أن يكون شرعه مصلحة له ، تفوته إن لم ينظر في معجزته . ولو كان الشرط في كون شرعه مصلحة له أن يعلم صدقه ، لما لزمه بالعقل أن يجعل (١١) هذا الشرط ليلزمه شرعه . إذ كان

(١) القرآن ٢/٧٤

(٢) كذا س ؛ ق : المطيعين

(٣) كذا س ؛ ق : لم يطعه

(٤) من هنا حذف س

(٥) القرآن ٢/٧٤

(٦) القرآن ٢/٧٤

(٧) القرآن ٤٠/٧٤-٤١

(٨) القرآن ٢/٧٤

(٩) إلى هنا حذف س

(١٠) كذا س ؛ ق : معجز

(١١) س : يحصل

جميع ما يفعله المسلم من الواجبات العقلية ، ويتركه من المقبحات العقلية ، لأجل فعله للشرعيّات ، يفعله الكافر ويتركه وإن لم [يفعل^(١)] الشرعيّات . فان قالوا : إن الكافر قد يترك الواجبات العقلية التي يفعلها المسلم ، ولو أسلم وفعل الشرعيّات ، فعّل تلك^(٢) الواجبات ! قيل لهم : قد سلّمتم المسئلة ، وقد وجب استحقاقه العقاب . لأنّه قد فوّت نفسه مصلحة يمكنه التوصل إليها . وهذا الدليل إنما يصحّ على قول من قال : لا يجوز أن يكون علم المكلف بنبوّة النبي صلى الله عليه بانفراده مصلحة في العقليات . فأما من جوز ذلك ، فلا يمتنع أن يقول : يلزمه ذلك لهذا الوجه . فاذا علم^(٣) نبوّته^(٤) ، لزمته شريعته . ويدلّ عليه قوله سبحانه^(٥) : « وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ ... » الآية . وهذا في الكافر .

١٠

واحتج المخالف بأشياء : (١) منها أنه لو كان الكافر مكلفاً للشرعيّات ، لكُلف ما لا يطيقه . لأنّه يستحيل أن يفعل الشرعيّات عبادة وقربة مع كفره ! والجواب : أن المستحيل ، هو أن يَضُمَّ الشرعيّات إلى كفره . ولم يكلف ذلك . وإنما كُلف الصلّاة بأن يقدم الإسلام . / فان قالوا : كذلك نقول ! قيل : أتمّ تجعلون الشرط في كونها مرادة منه تقديم إسلامه . وإذا لم يُسلم ، لا يستحقّ العقاب على إخلاله بالصلّاة . ونحن نلحق به العقاب ، ونقول : إن الله سبحانه قد أهراد منه الصلّاة ، بان يقدم الإسلام عليها . فان وافقتم في العقاب ، فقد زال الخلاف في المسئلة . لأنّه ليس للمسئلة فائدة إلّا في الاستحقاق للعقاب وفوات المصلحة . ونظير ذلك تكليف المحدث للصلّاة بأن يزيل الحدث . فان لم يفعل ، استحقّ العقاب على الإخلال بالوضوء والصلّاة . ويفارق تكليف الحائض الصلّاة ، بأن تزيل الحيض ، لأن ذلك غير ممكن لها ؛ وإزالة الحدث مقدورة . ويمكن أن يحتجوا ، ويقولوا : لو كُلف الكافر الشرعيّات ، لم يخلُ إمّا أن يكلف إيقاعها مضامّة

١/١٤٦

١٥

٢٠

- (١) زاده س
(٢) كذا س ؛ ق : ذلك
(٣) كذا س ؛ ق : علم
(٤) س : بنبوته
(٥) القرآن ٩٨/٥

- للكفر ، وذلك غير ممكن ، أو يكلف فعلها بشرط أن لا يكفر ، فيجب أن يكون الله سبحانه قد كلف الشرعيات من يعلم أنه لا يؤمن بشرط يعلم أنه لا يحصل . وذلك مستحيل عندكم . والجواب : يقال لهم : إننا لا نقول : إنه كلف بشرط . بل نقول : إنه كلف الشرعيات والإيمان بالأنبياء معاً . والإيمان بهم وُصلة إلى الشرعيات . وله سبيل إلى كلا الأمرين . فحملة هذا التكليف غير موقوف^(١) على شرط يعلم المكلف أنه لا يحصل . وإنما ننكر أن يكلف العالم بالغيب من يعلم أنه لا يتمكن من الفعل ، ولا سبيل له إليه بوجه ، بشرط أن يتمكن . وهذا غير قائم في مستثنائنا . ﴿ومنها﴾ أنه : لو كلف الشرعيات ، لأخذ بأدائها . وهذا باطل بالإيمان بالله وبرسوله قد كلف فعلها ، ولم يُحمَل على أدائها . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو كلف الشرعيات ، لوجب ، إذا أسلم ، أن يلزمه القضاء . وهذا باطل . لأن القضاء فرض ثان . فهو موقوف على الدلالة . ألا ترى أن الجمعة واجبة ، ولا يجب قضاؤها بعينها . وصوم الحائض غير واجب ، ويجب قضاؤه . ﴿ومنها﴾ لو كلف الكافر أداء الزكاة ، لوجب إذا أسلم قبل حلول الحول بيوم ، أن تلزمه الزكاة ، لأنه قد كان مكلفاً بفعلها^(٢) ؛ وقد حصل عند وجوب الأداء بصفة يصح معها الأداء ! والجواب : إننا لا نقول : إنه إذا كان كافراً في ابتداء الحول فإنه خاطب بأن يزكي إذا أسلم قبل حلول الحول . وإنما نقول : إنه قيل له قبل ابتداء [الحول] : « أسلم واستمر إسلامك . وإذا استمرت^(٣) إلى آخره فزك » . فان لم يفعل ذلك ، استحق العقاب على ترك الإسلام ، وعلى ترك الزكاة . ومخالفنا يقول : يستحق العقوبة على ترك الإسلام فقط . فان أسلم في تضاعيف الحول ، سقط ذمّه ، المستحق على استدامة كفره ، بهذه التوبة . ولما كان باستدامة كفره إلى تضاعيف الحول — فقد فوت على نفسه بالزكاة^(٤) — يستحق الذم على ذلك إما في الحال ، وإما عند حضور وقت

(١) ق : موقوفة

(٢) ق : فعلها

(٣) كذا ح ؛ ق : استمر

(٤) كذا ق : (لمله : وقد فوت على نفسه الزكاة)

الأداء ، وجب إذا سقط ذم الكفر بالتوبة أن يسقط ذم ما تبعه من تفويته المصلحة . لأنه ليس تفويته المصلحة بأكثر من أن لا يفعلها إذا حضر وقتها . والتوبة تحبط ذم تركها إذا حضر وقتها . فكذلك الندم ^(١) على الكفر يحبط الذم المستحق على تفويت المصلحة باستدامة الكفر إلى بعض الحول . كما يقوله في التقدّم ^(٢) على السبب قبل حدوث المسبّب ^(٣) .

باب

في أن العبد لا يخرج من الخطاب بالعبادات

- اعلم أن الخطاب المشتمل على الحرّ والعبد ، يجب كونها معيّنين به ، إلا لمنع عقلي أو سمعي . فمن الموانع أن تكون العبادة ترتب على ملك المال . لأن ذلك لا يصح في العبد على قول بعض الفقهاء . فأما ما عدّا ذلك فليس مانع يمنع من كون العبد معيّناً بالخطاب . إن قيل : هلا كان المانع من كون العبد معيّناً بالخطاب هو ما ثبت من وجوب خدمته لسيده / في الأوقات إذا استخلمه فيها ؟ وذلك يمنعه من العبادات في هذه الأوقات ! قيل : إنه يلزمه خدمة سيده إذا فرغ من العبادات . إن ^(٤) قيل : لم كان الدليل الدالّ على وجوب خدمة سيده مخصوصاً بما دلّ على العبادات ، بأولى من أن يكون ما دلّ على وجوب العبادات مخصوصاً بما دلّ على وجوب خدمة سيده ؟ قيل : لأن ما دلّ على وجوب خدمة سيده في حكم العام . وما دلّ على [وجوب ^(٥)] العبادات في حكم الخاص . لأن كل عبادة يتناولها لفظ مخصوص كآية الصلاة و[آية ^(٦)] الصيام وغير ذلك . والخاص من حقه أن يعترض به على العام .

(١) ق : الدم
(٢) ح : الندم
(٣) إلى هنا حذف س
(٤) س : فان
(٥) زاده س
(٦) زاده س

بَابُ

في تخصيص العموم بالمعادات

اعلم أن العادة التي هي بخلاف العموم ضربان : أحدهما عادة في الفعل ،
والآخر عادة في استعمال العموم . أمّا الأوّل ، فبأن يعتاد الناس شرب بعض
الدّماء ، ثم يحرم الله سبحانه الدّماء بكلام يعمّها . فلا يجوز تخصيص هذا
العموم^(١) ، بل يجب تحريم ما جرت به العادة . لأنّ العموم دلالة . فلا يجوز
تخصيصه إلّا لدلالة . فلو خصّصناه عند هذه العادة لم يخلُ إمّا أن يُخصّص
بالعادة ، أو لأنّ الأصل إباحة شرب الدّماء . والعادة ليست بحجّة ، لأنّ
الناس يعتادون الحسن كما يعتادون القبيح . والعقل في الأصل ، وإن اقتضى
إباحة شرب الدّماء ، فأنه يقتضيها^(٢) ما لم ينقلنا عنه شرع . والعموم دليل شرعي ،
فيجب أن ينتقل به . وأمّا العادة في استعمال^(٣) العموم ، فيجوز أن يكون العموم
مستغرقاً في اللّغة ، ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الأشياء فقط .
نحو اسم « الدّابة » فأنه في اللّغة لكلّ ما يدبّ ، وقد تعارف استعماله في
الخيّل^(٤) فتسوّى . فتنى أمرنا الله سبحانه في الدّابة بشيء ، حملناه على الخيّل دون
ما يدبّ من نحو الإبل والبقر ، لما بيناه من أن الاسم بالعرف أحقّ . / وليس
ذلك بتخصيص^(٥) على الحقيقة ، لأنّ اسم الدّابة لا يصير مستعملاً في العرف
إلّا في الخيّل^(٦) ، فيصير كأنه ما استعمل إلّا فيه .

١٤٧/ب

(١) س : الدم

(٢) ق : يقضيها ؛ س : يقتضي

(٣) ق : الاستعمال

(٤) ق : الخل ؛ س : « جنس مخصوص » . (المخطوطة س يمنية . فكان أهل اليمن يفهمون بالدّابة « الحمار » ، لا « الخيّل » ، ولذلك غير كلمة « خيل » وقال « جنس مخصوص »)

(٥) س : لتخصيص

(٦) س : هذا الجنس المخصوص

بَابُ

في أن قصد المتكلم بخطابه إلى الذم والمدح لا يمنع من كونه عاما

- اعلم أن بعض الشافعية يمنع من عموم قول الله سبحانه ^(١) : «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...» وأحالوا التعلق به في ثبوت الزكاة في الحلبي . قالوا : لأن المقصد بذلك إلحاق الذم بمن يكثر الذهب والفضة ، وليس المقصد به العموم . والجواب : أن الذم إنما كان مقصودا بالآية ، لأنه مذكور فيها . وهذه العلة قائمة في العموم ، لأن اللفظ عام ، فوجب كونه مقصودا . وليس يمنع القصد إلى ذم من كثر الذهب والفضة من القصد إلى عموم ذم كل من كثرهما .

١٠

بَابُ

في الخطاب الوارد على سبب

١٥

ينبغي أن نذكر ما السبب الذي يرد عليه الخطاب ، ونذكر قسمة الخطاب الوارد على سبب ، ونقيم الدلالة على كل قسم من ذلك .

فسبب الخطاب هو ما يدعو إلى الخطاب . وهو ضربان : أحدهما سؤال سائل ، وهو مرادنا في هذا الموضع ؛ والآخر دنو وقت العبادة .

- فأمّا قسمة الخطاب الوارد على سؤال ، فهي أن الخطاب الذي هذا سبيله ضربان : أحدهما إحالة على بيان ما تضمنته السؤال ، صريح أو غير صريح . نحو ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه عن الكلاله . فقال : يكفيك آية الصيف ^(٢) . والآخر هو نفسه بيان لما تضمنته السؤال من غير إحالة إلى بيان ، وذلك ضربان : أحدهما لا يستقل

(١) القرآن ٩/٣٤

(٢) القرآن ٤/١٧٦ ، وهي آخر آية سورة النساء ، ذكر فيها الكلاله ، ونزلت في زمان الصيف كما ذكره ابن كثير في تفسير هذا .

١/١٤٨

بنفسه ، والآخر مستقل بنفسه . أمّا الذي لا يستقلّ بنفسه ، فهو الذي لا يفهم به شيء إذا انفرد على كلّ حال . نحو ما روي أنّ النبيّ صلّى الله عليه ، سئل عن بيع الرطب بالتمر . فقال صلّى الله عليه : / «أبنيق الرطب إذا ييس ؟» قالوا : «نعم» . قال : «فلا إذا» . ونحو أن يقول الإنسان [لغيره^(١)] : «تغدّ عندي» ، فيقول : «لا والله» .

وأمّا الخطاب المستقلّ بنفسه فضربان : أحدهما مساو للسؤال ، والآخر غير مساو له . أمّا المساوي له ، فلا شبهة في كونه مقصوراً عليه . نحو أن يُسأل النبيّ صلّى الله عليه عن الجامع في شهر رمضان . فيقول : على الجامع في شهر رمضان الكفارة . فلا يجوز خروج شيء من السؤال عن الجواب ، إلّا أن تدلّ دلالة مقارنة أو متقدمة على خروج بعضه من الجواب . وأمّا الجواب الذي لا يساوي السؤال فضربان : أحدهما أعمّ من السؤال ، والآخر أخصّ منه .

أمّا الأخصّ ، فيجوز من الحكيم في حال دون حال . أما الحالة التي يجوز فيها ، فبأن يكون السائل من أهل الاجتهاد ، وقد بقي إلى زمان العبادة وقت يتسع للاجتهاد ، فيجيبه النبيّ صلّى الله عليه عن بعض ما سأله ، وينبّه بذلك على^(٢) جواب البعض الآخر ، أو يدلّه بدلالة أخرى مبتدأة على بيان البعض الآخر . لأنّه قد يكون من المصلحة أن يعلم بعض الأشياء بالصريح في الحال ، وفي بعضها أن يعلمه بالتنبيه أو بالإشارة إلى دليل آخر . وأمّا الحالة التي لا يجوز أن يجيب المسؤول فيها عن البعض ، فهو أن لا يكون السائل من أهل الاجتهاد ؛ أو يكون من أهله ، غير أن الحاجة قد حضرت حضوراً لا يتمكن^(٣) من الاجتهاد . لأنّه لو اقتصر على الجواب عن بعض السؤال ، والحال هذه ، لكان قد أخلّ بما يجب بيانه .

وأمّا إن كان الخطاب أعمّ من السؤال ، فهو ضربان : أحدهما أن يكون أعمّ منه في ذلك الحكم . . والآخر أن يكون أعمّ منه في حكم آخر .

(١) زاده س

(٢) كذا س ؛ ق : عن

(٣) س : تمكن

مثال الأول، أن يُسأل^(١) النبي صلى الله عليه ، عن رجل اشترى عبداً . فيقول النبي صلى الله عليه : « الخراج بالضمان » . فيكون ذلك عاماً في كل عبد هذه سبيله . ومثال الثاني ، سؤال النبي صلى الله عليه ، عن التوضي بماء البحر ، وجوابه بقوله : « هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته » .

ب/١٤٨

- والجواب المستقل / بنفسه ، لا يجب قصره على سببه إلا لوجه يقتضي ذلك . وأحد الوجوه ، العادات . نحو أن يقول الرجل لغيره : « تغدّ عندي » . فيقول : « والله لا تغدّيت » . وذكر الشيخ أبو عبدالله : ان العادة تقتضي قصره على الغداء عنده ، وإن كان الكلام في نفسه عاماً ومستقلاً .
- وأما الدلالة على قصر الخطاب الذي لا يستقل بنفسه على سببه ، فهي أن النبي صلى الله عليه ، لو سُئل : أيجوز بيع الرطب بالتمر؟ فقال : « لا » . لكان قوله « لا » نفي^(٢) لأمر مذكور . ولم يجز في كلام النبي صلى الله عليه وكلام السائل إلا جواز بيع الرطب بالتمر . فيجب كونه نفيًا إن قيل : هلاً كان قوله في الخبر المشهور : « فلا إذا » ، معناه : « فلا يجوز بيع ما ينقص إذا جفّ بما [قد^(٣)] جفّ » ؟ قيل : إن أردت أن ذلك معقول من جهة القياس ، فلا نأبي ذلك . وإن أردت أن قول النبي صلى الله عليه عليه : « فلا إذا » نفي له ، فلا يصح . لأن السائل لم يذكر بيع ما ينقص إذا جفّ ببيع ما قد جفّ . ولا جرت هذه الألفاظ بعينها في كلام النبي صلى الله عليه ، فينصرف النفي إليه .

- وأما الدلالة على أن الجواب المستقل بنفسه — وهو أعم من السبب — يجري على عموميه ، فهو^(٤) أن اللفظ العام الصادر عن حكيم يجب اجراؤه على عموميه ، إلا مانع . ولا مانع إلا ما يحتاج به المخالف — وكلها^(٥) باطلة^(٦) .

(١) كذا س ؛ ق : يقول

(٢) كذا ؛ لعله : نفيًا

(٣) زاده س

(٤) س : فهي

(٥) س : كله

(٦) س : باطل

- ﴿ومنها﴾ (١) أن العادة تقتضي قصره على سببه كما ذكرناه . وهذا باطل ، لأنّ العادة لا تقتضي في قول النبي صلى الله عليه : « الخراج بالضمان » ، أن المراد به ذلك العبد الذي وقع السؤال عنه . فعليهم أن يبينوا أن المفهوم من جواب النبي صلى الله عليه ما ذكرناه . فان ادّعى ذلك ، فهو موضع الخلاف .
- ﴿ومنها﴾ أن يقال : ثبوت الحكم فيما وقع السؤال عنه يمنع من ثبوته فيما عداه ، إمّا لأنّه ينافيه أو من جهة دليل الخطاب ! وهذان باطلان . أمّا الأوّل ، فلائنه لا تنافي بين ثبوت الحكم في شيء ، وبين ثبوته في شيء آخر . / وأمّا الثاني ، فبنيّ على دليل الخطاب . وليس بحجّة عندنا . على أنّ هذا ليس من دليل الخطاب في شيء . لأنّ دليل الخطاب ، هو أن يعلّق الحكم على صفة الشيء ، فيدلّ على نفيه عمّا عداها ، وليس في لفظ هذا الجواب تعليق الحكم على السبب فقط ، فيدلّ على نفيه عمّا عداه . ولو كان كذلك ، لكان في حيّز تعليق الحكم على الاسم . على أنّ من قصر الجواب على السبب ، فإنّما يقصره عليه لأجل السبب ، لا للدليل الخطاب . لأنّ دليل الخطاب ، لو كان عامّاً ، لكان جواباً وابتداءً . وقصد الجواب ينافي قصد الابتداء ! والجواب : إن أرادوا بقولهم : « جواب وابتداء » ، أنّه جواب عمّا وقع السؤال عنه ، وبيان لحكم ما لم يسئل عنه ، فصحيح ، والقصد إليه لا يتنافى . ﴿ومنها﴾ أن يقال : لو تعدّى الحكم إلى غير ما سئل عنه النبي صلى الله عليه ، لما أحرر بيانه إلى تلك الحال ! والجواب : أنّه لا يمتنع أن يكون من المصلحة أن يبيّن حكمه الآن كما كان ذلك فيما سئل عنه ، وفيما تعدّى الجواب إليه مما ليس من جنس السؤال . نحو قول النبي صلى الله عليه في البحر : « هو الطهور ماؤه ، الحلّ ميتته » . على أنّه لا يمتنع أن يكون قد بين حكم ما زاد على السؤال قبل ذلك ، وبيّنه الآن أيضاً ، ودلّ عليه . ﴿ومنها﴾ قولهم : من حقّ الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال . وذلك إمّا يكون بالمساواة ! قيل : إن أردتم بالمطابقة مساواة الجواب للسؤال ، فغير مسلم أنّه من شرط الجواب . وإن أردتم بالمطابقة انتظام الجواب بجميع السؤال ، فذلك يحصل

بالمساواة وحدها ، وبالمساواة مع المجاورة . ويلزم أن لا يجوز مجاورة الخطاب لما وقع السؤال عنه إلى حكم آخر^(١) .

بَاب

في العموم إذا تعقبه تقييد بشرط ، أو استثناء ، أو صفة ، أو حكم ، وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم / هل يجب أن يكون المراد بذلك العموم ، ذلك البعض فقط أم لا ؟ ب/١٤٩

- أعلم أن مذهب قاضي القضاة ، وكثير من الناس أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط . والأولى عندنا التوقف في ذلك . مثال الاستثناء قول الله سبحانه^(٢) : « لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لهنَّ فَرِيضَةٌ وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسَعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدَرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ^(٣) » وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ، فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون . فاستثنى العفو ، وعلقه بكتاية راجعة إلى النساء . ومعلوم أن العفو لا يصح إلا في المالكات لأموهن ، دون الصغيرة والمجنونة . ولا يوجب ذلك عنده^(٤) إلا أن لا يكون المراد بالنساء في أول الكلام الصغيرة والمجنونة .
- ومثال التقييد بالصفة ، قول الله سبحانه^(٥) : « يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ... » . ثم قال^(٦) : « لَا تَذَرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثَ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا » . يعني الرغبة في مراجعتهم . ومعلوم أن ذلك لا يتأتى في الباتنة .
- ومثال التقييد بحكم آخر ، قول الله عز وجل^(٧) : « وَالْمُطَلَّقَاتُ »

(١) إلى هنا حذف س

(٢) القرآن ٢/٢٣٦-٢٣٧

(٣) بدله في ق : ثم قال سبحانه

(٤) س : عنهم

(٥) القرآن ١/٦٥

(٦) القرآن ١/٦٥

(٧) القرآن ٢/٢٢٨

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» ثم قال (١) : «... وَبِعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ». وهذا أيضاً لا يتأتى في البائن.

واحتج قاضي القضاة لمذهبه بأن اللفظ العام يجب إجراؤه على عمومه إلا أن يضطر ناشئ إلى تخصيصه. وكون آخر الكلام مخصوصاً لا يضطر إلى تخصيص أوله! والجواب: أن هذا التخصيص يقتضي تخصيص أول الكلام، لأن الكناية رجعت إلى جميع ما تقدم. لأن قول الله تعالى (٢) : «إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ». معناه: إلا أن يعفو النساء اللواتي طلقتموهن. ولو أن الله سبحانه صرح بذلك، لدل ذلك على أن النساء المذكورات في أول الكلام هن اللواتي يصحّ منهنّ العفو. والذي يبين أن الظاهر يفيد رجوع ذلك إلى جميع النساء، هو أن العفو معلق بكناية. والكناية / يجب رجوعها إلى المذكور المتقدم. والمذكور المتقدم من (٣) المطلقات، لا بعضهن فقط. يبين ذلك أن الإنسان إذا قال: «من دخل الدار من عبيدي ضربته إلا أن يتوبوا»، انصرف ذلك إلى جميع العبيد. وجرى مجرى أن يقول: «إلا أن يتوب عبيدي الداخلون الدار».

وأما الدلالة على التوقف، فهو (٤) أن ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق، وظاهر الكناية يقتضي الرجوع إلى كل ما تقدم. وليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الكناية، بأولى من التمسك بظاهر الكناية، والعدول عن ظاهر العموم. وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر، وجب التوقف. فان قيل التمسك بالعموم أولى، لأنه اسم ظاهر! قيل: ليس هذا القول بأولى ممن قال: بل التمسك بالكناية أولى لأنها كناية.

(١) القرآن ٢/ ٢٢٨

(٢) القرآن ٢/ ٢٣٧

(٣) س: هو

(٤) س: الوقت فهي

بَابُ

في المعطوف ، هل يجب أن يضم فيه جميع ما يمكن إضماره فيما في المعطوف عليه ، أم لا ؟ وهل ، إذا وجب ذلك وكان المضمّر في المعطوف عليه مخصوصا ، وجب أن يكون المعطوف عليه مخصوصا أم لا ؟

- ٥ . اختلف النَّاسُ في ذلك . فقال العراقيون بذلك كله . ولم يقل به الشافعيون . ومثاله استدلال الشافعية بقول النبي صلى الله عليه : « لا يُقْتَلُ مؤمن بكافر » ، على أن المسلم لا يُقْتَلُ بالذمّي . فقال العراقيون : إن النبي صلى الله عليه عطف على ذلك قوله : « ولا ذو عهد في عهده » . وحكم المعطوف (١) ، حكم المعطوف عليه . فوجب أن يكون معناه : « ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر » . ومعلوم أن ذا العهد يقتل بالكافر الذمّي ، ولا يقتل بالكافر الحربي . فكان قوله : « لا يُقْتَلُ مؤمن بكافر » ، معناه « بكافر حربي » ، لأن المضمّر في المعطوف هو المظهر في المعطوف عليه . فأضروا في المعطوف ما هو مظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر . ولما رأوا أن ذلك [إن (٢)] / أضمر في المعطوف ، كان مخصوصا في الحربي . وأجوبوا (٣) تخصيص المعطوف عليه أيضا بالحربي . وقد أجيبوا عن ذلك ، بأن المعطوف إذا قيّد بصفة ، لم يجب أن يضم فيه من المعطوف عليه إلا ما يصير به مستقلاً . ألا ترى أن الإنسان لو قال : « لا تقتلوا اليهود بالحديد ، ولا النصارى في الأشهر الحرم » ، لم يجب أن يضم فيه إلا القتل حتى يكون معناه : « ولا تقتلوا النصارى في الأشهر الحرم » ، ولا يكون معناه : « ولا تقتلوا النصارى بالحديد في الأشهر الحرم » ، وإنما لم يجب ذلك ، لأنه لما قيّد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه ، علمنا أنه أراد أن يخالف بينهما في كيفية القتل ، وأن يشرك بينهما في القتل فقط ، لا في الزيادة التي في المعطوف عليه . [فإن قال العراقيون : قوله : « في عهده » كالتأكيد لقوله : « ولا ذو

١٥٠/ب

(١) س : العطف

(٢) زاده س

(٣) س : الحربي أجوبوا

في المعطوف، هل يجب أن يضم فيه جميع ما يمكن إضماره نياً في المعطوف عليه، أم لا؟ ٢٠٩

عهد « ؛ وليس يفيد^(١)] حكماً آخر . يبين ذلك أنه لو لم يقل « في عهده » لعلمنا بقوله « ولا ذو عهد » ، أنه لا ينبغي أن يقتل في عهده ، لأن زوال العهد يُخرجه من أن يكون ذا^(٢) عهد . وإذا أفادت هذه الزيادة فائدة قوله « ولا ذو عهد في عهده » ، وكان هذا يفيد : « ولا ذو عهد بكافر » ، فكذاك قوله : « ولا ذو عهد [في عهده^(٣)] » . وليس لكم أن تقولوا : إن قوله : « في عهده » يفيد فائدة متجددة ، وهي^(٤) « أن المانع من قتله هو العهد . لأن ذلك لو استقل من قوله « في عهده » لاستفيد من قوله « ولا ذو عهد » ! والجواب : أن هذا السؤال يقتضي أنه لو قال : « لا يُقتل مؤمن بكافر ، ولا رجل في عهده » ، لم يضم فيه الكافر ، حتى يكون معناه : « ولا يقتل رجل في عهده بكافر » . لأنه يكون قوله : « في عهده » ، قد استفيد منه فائدة متجددة^(٥) . فيجب أن يكون قوله : « ولا ذو عهد » يمنع من أن يضم فيه « بكافر » ، لأنه يتزل^(٦) منزلة قوله : « ولا رجل بكافر^(٧) » ، في إفادة صفة قد مُنع من القتل معها . فإذا كان قوله : « في عهده » كالتأكيد ، لم يضم^(٨) في المنع من هذا الإضمار . فإذا امتنع إضمار الكافر / فيه ، امتنع تخصيص ما تقدم . ١٥

١/١٥١

وقد أجاب قاضي القضاة عن اعتراض [الحنفية] على [هذا] الخبر^(٩) بجوابين ﴿أحدهما﴾ أن المعطوف ، إنما يضم فيه من المعطوف عليه ما يصير به مستقلاً . لأن فقد استقلاله هو الذي أوجب الإضمار . ومعلوم أن قوله : « ولا ذو عهد في عهده » يصير مستقلاً بإضمار^(١٠) القتل . لأنه لو قال : « ولا

-
- (١) زاده س
 - (٢) كذا س ؛ ق : ذو
 - (٣) زاده س
 - (٤) كذا س ؛ ق : هو
 - (٥) كذا س ؛ ق : مجده
 - (٦) س : يتزل
 - (٧) س : في عهد
 - (٨) س : يضم
 - (٩) كذا س ؛ ق : الاعتراض على الخبر
 - (١٠) كذا س ؛ ق : الإضمار

- يقتل ذو عهد في عهده ، ، لكان مستقلاً . ولقائل أن يقول : ليس يقف الإضمار على ما يستقل به الكلام . لأنّ الإنسان لو قال : « لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا التصاري » ، لكان معناه : « ولا تقتل^(١) التصاري بالحديد » . ولا يقتصر فيه على إضمار القتل فقط . ولو^(٢) قال الرجل لغيره : لا يشتري اللحم بالدرهم الصّحاح ، ولا الخبز ، ، لأفاد : « ولا يشتري الخبز بالدرهم الصّحاح » . وإنما وجب ذلك ، لأنّ العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكم المعطوف عليه . وحكم المعطوف عليه هاهنا ، هو الشرى بالدرهم الصّحاح^(٣) ، دون المنع من الشرى بالدرهم على الإطلاق . لأنّ المنع من الشرى بالدرهم على الإطلاق ليس بمذكور . وإذا كان كذلك ، فلو قلنا : إنّ قوله : « لا يشتري اللحم بالدرهم الصّحاح ولا الخبز » ، معناه : ولا يشتري الخبز أصلاً ، لم يكن قد اشتركا بينهما في الحكم المذكور^(٤) ، وأمّا الجواب الثاني فهو أنّنا لو أضمرنا « الكافر » في قوله : « ولا ذو عهد » ، حتى يكون معناه : « ولا يقتل ذو عهد بكافر » ، ثم وجب أن يكون ذلك مخصوصاً في الحربى ، لم يجب أن يكون قوله : « لا يقتل مؤمن بكافر » مخصوصاً في الكافر الحربى . ألا ترى أن النبيّ صلى الله عليه لو قال : « لا يقتل مؤمن بكافر » ، ولا ذو عهد في عهده بكافر ، ثم علمنا بدلالة أن ذلك مخصوص^(٥) في الحربى ، لم يجب أن يكون أوّل الكلام كذلك .

- ولقائل أن يقول : إنّ العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه . وحكمه / هو الذي عناه المتكلم وأراد ، دون ما لم يعنه . فلو جعلنا الكافر المذكور في المعطوف عليه عاماً ، وجعلناه في المعطوف خاصاً ، لم نجعل العطف مفيداً لاشتراكهما فيما قصده المتكلم . لأنّه قصد بأوّل الكلام العموم ، وبآخره الخصوص ، ولوجب أن يكون الكلام الثّاني معطوفاً على بعض الأوّل . وظاهر العطف يمنع من ذلك . وليس لقائل أن يقول : العطف

ب/١٥١

(١) كذا في الاصول

(٢) من هنا حذف س

(٣) ق : بالصّحاح

(٤) إل هنا حذف س

(٥) كذا س ؛ ق : مخصوصاً

يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في لفظ الكافر. وذلك لأنّ اللفظ ليس بموجود في المعطوف. وإنما حكم المعطوف عليه يوجد فيه. يبيّن ذلك أن المتكلم يقصد بالعطف اشتراكها في معنى قصده، دون اللفظ. فصحّ أن ظاهر العطف يقتضي أن لا يفرق المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اشتركا فيه، وعمومه. بل يجب، إذا كان الكافر المضمّر في المعطوف مخصوصا، أن يكون الكافر المذكور في أوّل الكلام مخصوصا. ولقائل أن يقول: إن وجب إضمار الكافر في المعطوف، فالأولى القول بالوقف. لأنه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم أوّل الكلام وحمله على الخصوص، بأولى من التمسك بظاهر العموم، وترك ظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه. ١٠

باب

في أن ذكر بعض ما شمله العموم لا يخص به العموم

- اعلم أنّ العموم إذا علّق حكما على أشياء، وورد لفظ يفيد تعليق ذلك الحكم على بعضها، فانه لا يجب انتفاء الحكم عمّا عدا ذلك البعض. وحكى أنّ أبا ثور أوجب ذلك، لأنّه قال: إنّ قول النبيّ صلى الله عليه في شاة ميمونة: «دباغها طهورها»، يخصّ قول النبيّ صلى الله عليه: «أيتما إهاب دُبغ، فقد طهر». والذي يبطل ذلك أنّ التخصيص موقوف على التناهي. فلو ~~خصّ~~ قوله: «دباغها طهورها»، قوله: «أيتما إهاب دُبغ فقد طهر»، لكان إيتما يخصّه من حيث كان تعليق الطهارة على تلك الشاة يدلّ على نفيه عمّا سواها من جهة دليل الخطاب. وهذا باطل. لأنّا قد بينّا أنّ تعليق الحكم بالاسم وبالصفة لا يدلّ على انتفائه عمّا عداها^(١). ولو دلّ على ذلك، لكان صريح العموم أولى منه. لأنّ الصريح أولى من دليل الصريح. وقوله صلى الله عليه: «دباغها طهورها» من حيث دليل
- ١٠
- ٢٠

الاسم . وتعليق الحكم على الاسم أضعف في الدلالة على نفيه عما عداه من
تعليقه بالصفة .

بَابُ

في المطلق والمقيّد

- اعلم أن الكلامين إذا قيّد الثاني منهما بصفة ، فأمّا أن يكون أحدهما
متعلقاً بالآخر ، أو لا يكون متعلقاً به . فإن كان متعلقاً به ، كان الكلام
الأول مقيّداً بتلك الصفة ، على حسب ما ذكرناه في رجوع الاستثناء إلى جميع
الكلام . وإن لم يكن أحد الكلامين متعلقاً بالآخر ، سواء كان منه قريباً
أو بعيداً ، فإنّه لا يخلو حكماهما^(١) ، إمّا أن يكونا مختلفين أو غير مختلفين .
- ١٠ فإن كانا مختلفين ، فنّاله أن نؤمر بالصلوات مطلقاً ونؤمر بالصيام متتابعاً .
فلا شبهة في أنّه لا يجب لذلك تقييد الصلوات بالتتابع . وإن كان الحكمان
غير مختلفين ، نحو أن يكون الحكم عتقاً أو صياماً ، فلا يخلو إمّا أن يكون
سببهما مختلفين أو غير مختلفين . فإن كانا غير مختلفين ، فنّاله العتق في
كفارة اليمين . ولا يخلو التبعّد بهما إمّا أن يكونا أمرين أو نهيين . فإن كانا
- ١٥ ﴿أمرين﴾ فنّاله أن يقال : « إذا حثمت فاعتقوا رقبة » . ويقال في موضع آخر :
« إذا حثمت فاعتقوا رقبة مؤمنة » . فتى تركنا وظاهر^(٢) الأمرين ، وجب
على الحائث عتق رقتين ، إن كان الأمر المتكرّر يفيد تكرار المأمور به .
وإن علمنا أن العتق في الموضعين واحد غير متكرّر ، / وجب تقييده بالإيمان .
لأنّ العتق واحد . والأمر المقيّد بالإيمان قد اقتضى اشتراطه . إن^(٣) قيل : لم
يقدّم المطلق لأجل المقيّد ، ولم تحملوا الأمر بعتق المؤمنة على التّدب لأجل
المطلق ؟ قيل : لأنّ الأمر المقيّد تصرّيح بالإيمان . وهو أشدّ اختصاصاً به .
فكان الاعتراض به على المطلق أولى . لأنّ الخاصّ أولى من العام . على أن

ب/١٥٢

(١) س : الحكماهما

(٢) كذا س ؛ ق : فظاهر

(٣) من هنا حذف س

هذا السؤال لا يمكن ، إذا ورد التعبد بالمقيد بلفظ الإيجاب^(١) ، وإن كانا **«نهين»** مثل أن يقول : **«إذا حنتم فلا تكفروا بالعتق»** . ويقال في موضع آخر : **«إذا حنتم فلا تكفروا بعتق كافرة»** ، فتي تركنا وهذين النهين ، وجب إجراء المطلق على إطلاقه في المنع من العتق ، أصلا على التأيد . لأنّ النهي يفيد التأيد . فلا يخصّه النهي المقيد بالإيمان ، لأنّه بعض ما دخل تحته . والعموم لا يصير مخصوصا بذكر بعض ما دخل تحته . وإن علمنا أنّ المنهي عنه بأحد النهين هو المنهي عنه بالآخر لا اقتراف بينهما في خصوص ولا عموم ، وجب أن يقيد بالكفر . فيصير المكلف منها^(٢) في الموضعين من الكفارة بالكافرة .

وإن كان سبباً التكفير^(٣) مختلفين ، فمثاله إطلاق العبد في كفارة الظهار ، وتقيدته بالإيمان في كفارة القتل . وقد ذهب قوم من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يقيد المطلق منهما بالإيمان أصلا . وقال جُلُّ أصحاب الشافعي : بل يقيد المطلق منهما . واختلف الأولون في سبب المنع من تقييد المطلق بالمقيد من جهة القياس . فقال قوم : سبب ذلك أن تقييده بالإيمان زيادة على النصّ . والزيادة على النصّ نسخ . والنسخ لا يجوز بالقياس . ومنهم من قال : تقييده بالإيمان زيادة على حكم قد قصد استيفاءه . ومنهم من قال : تقييده^(٤) بالإيمان هو تخصيص الحكم قد قصد استيفاءه .

واختلف من قال : إن المطلق يقيد بالمقيد . فقال قوم : / يقيد المطلق لأجل تقييد المقيد^(٥) . وقال قوم : بل إنما يقيد بالقياس عليه . واختلفوا في الحكم المطلق في موضع إذا قيد مثله في موضعين بتقييدين متنافيين ، نحو تقييد صوم الظهار^(٦) بالتتابع ، وتقييد صوم التمتع^(٧) بالتفريق ، وإطلاق قضاء صوم

(١) إلى هنا حذف س

(٢) كذا س ؛ ق : منها

(٣) س : الحكيم

(٤) كذا س ؛ ق : تخصيصه

(٥) زاد بعده بالهامش س : لا لقياس ولا استدلال

(٦) راجع القرآن ٥٨ / ٤

(٧) راجع القرآن ١٩٦ / ٢

رمضان . فمن لا يرى تقييد المطلق بالمقيّد أصلاً ، فإنه لا يقيد هذا المطلق بأحد التقييدين . فلا يجعل من شرط قضاء شهر رمضان التتابع ، ولا التفريق . ومن يرى تقييد المطلق بالمقيّد لأجل التقييد ، لا يرى ذلك أيضاً هنا . لأنه ليس ، بأن يقيد بأحد التقييدين ، أولى من أن يقيد بالآخر . وأمّا من يرى تقييده بالقياس ، فإنه يقيد المطلق بأحد التقييدين ، إذا كان القياس عليه أولى من القياس على الآخر .

والدليل على أن المطلق لا يقيد لأجل تقييد المقيّد ، أن ظاهر المطلق يقتضي أن يجري الحكم على إطلاقه . فلو خصّ بالمقيّد ، لوجب أن يكون بينهما وصلة ؛ وإلا لم يكن بأن يقيد به أولى من أن لا يقيد به . والوصلة إما أن ترجع إلى اللفظ ، أو إلى الحكم . أمّا اللفظ ، فبأن يكون بين الكلامين تعلقاً^(١) بحرف عطف ، أو إضمار ، كما ذكرناه في صدر الباب . وهذا غير حاصل في مسئلتنا . وأمّا الرجوع إلى الحكم^(٢) فضرمان : أحدهما أن يتفق الحكمان في علّة التقييد بالصفة . وهذا تقييد بالقياس ؛ وليس هو من مسئلتنا . والآخر أن يمتنع في التعبد أن يكون الحكم مقيّداً في كفارة ، وغير مقيّد بهما في كفارة أخرى . وليس هذا بمتنع . كما يجوز أن تكون المصلحة فيها التقييد ، يجوز أن تكون المصلحة فيها أن يختلفا في التقييد . فإذا ثبت ذلك ، فلو جاز مع فقد الوصلة أن يقيد أحدهما بما يقيد به الآخر ، جاز أن أن نثبت لأحدهما بدلاً - لأنّ للآخر بدلاً - أو نخصّ أحد العمومين ، لأنّ الآخر مخصوص .

وقيل^(٣) : إنّ الشهادة / لما قيّدت^(٤) بالعدالة في موضع ، قيد بها الشهادة المطلقة في موضع آخر . فالجواب عنه ، أننا لم نستغد تقييد المطلقة ، لأنّ الشهادة الأخرى قيّدت في موضع آخر . بل استفيد ذلك بشيء آخر . وقوله : إنّ القرآن كله كالكلمة الواحدة ، فيجب أن يقيد بعضه ، لما قيّد به البعض الآخر . ولهذا كان قول الله عز وجل^(٥) : « وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا

ب/١٥٣

(١) كما س ؛ ق : تعلقاً

(٢) س : الحكمين

(٣) من هنا حذف س

(٤) راجع القرآن ٢/٦٥

(٥) القرآن ٢٥/٣٣

وَالَّذَاكَرَات... » معناه : والَّذَاكَرَات الله . والجواب : أنهم إن أرادوا بقولهم « إن القرآن كالكلمة الواحدة في وجوب تقييده بما قيّد به البعض الآخر » ، فلا نسلمه . ولهذا لا يقيّد بعضه بما يقيّد بعض له في الحكم . فان أرادوا أنه كالكلمة الواحدة في « أنه لا تناقض فيه » ، فصحيح . ويقال لهم : وإذا لم يكن فيه تناقض ، وكان كله صحيحا ، قيّد بعضه بما قيّد به البعض الآخر .
 ٥ وأما قوله عزّ وجلّ^(١) : « وَالَّذَاكَرِينَ الله كَثِيرًا وَالَّذَاكَرَات » ، فانما كان المراد : « وَالَّذَاكَرَات الله » ، لأنّ الكلام خرج مخرج المدح لمن والحث لمن على ذكر الله بما ذكره من قوله : « ... أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا » . فلم يجوز ، والحال هذه ، انصرافه إلى جميع أنواع الذكر ، وانصرف إلى ذكر الله ، لأنّه مذكور فيما تقدّم . والكلام الثاني معطوف عليه ، وليس هذا حال مسئلتنا^(٢) .

فأما من أتى تقييد المطلق بالقياس ، فأما أن أتى ذلك^(٣) ، لأنّ المطلق لا يتأتى فيه التخصيص ، كما لا يتأتى في العين الواحدة – وهذا باطل ، لأنّ المطلق يشتمل على جميع صفات الشيء وأحواله ، أو لأنّ القياس غير دليل ، أو هو دليل لكنّه لا يخصّ به العام ، وإفساد ذلك في القياس – ، وإما لأنّ تقييد المطلق بزيادة في النصّ ، وهو^(٤) نسخ ، وسننن في التأسخ والمنسوخ القول في ذلك ؛ وإما لأن الله عزّ وجلّ استوفى حكم المطلق والخصم مخالف^(٥) في ذلك ، ويقول : قيام الدلالة على [صحة^(٦)] علّة القياس يدلّني / على أن الله لم يستوف حكم المطلق بهذا الكلام ، كما نقوله في العموم .

١/١٥٤

(١) القرآن ٣٣/٣٥

(٢) إلى هنا حذف من

(٣) من هنا حذف أو لخص من ، إلى آخر الباب

(٤) من : هي

(٥) من : يخالف

(٦) زاده من

الكلام في المجمل والمبين

باب

في ذكر فصول المجمل والمبين

- اعلم أن الكلام في المجمل والمبين يقع في موضعين : أحدهما العبارة ،
والآخر المعنى . أما العبارة فبان نذكر [ما^(١)] معنى قولنا « مجمل » ، و « بيان »
و « مبين » و « مفسر » و « ظاهر » و « نص » ؟ وأما المعنى ، فانه ما يرجع
إلى المجمل ، ومنه ما يرجع إلى البيان . أما الرجوع إلى المجمل فيدخل فيه
ذكر ما يحتاج إلى بيان ، وما لا يحتاج إليه . ويدخل في ذلك الوجود التي يحتاج
فيها إلى بيان . ويدخل فيه ما يحتاج من الأفعال إلى بيان . ويدخل فيه ما
أخرج من المجمل ، وهو داخل فيه كالاسم المشترك ؛ وما أدخل فيه وهو
١٠ خارج عنه . وأما الكلام في « البيان » فضربان : أحدهما مختص بالبيان
والآخر يتعلق بالمبين له . أما الأول ، فيدخل فيه أبواب : منها الأمور التي
يقع بها البيان . ويدخل في ذلك البيان بالأفعال . ومنها ترجيح القول على الفعل
في وقوع البيان . ومنها هل يجب أن يكون البيان كالمجمل في القوة أم لا ؟
١٥ وأما ما يتعلق بالمبين له فوجوه : منها تأخير التبليغ . ومنها تأخير البيان عن
وقت الحاجة . ومنها تأخيره عن وقت الخطاب . ومنها من الذي يجب [أن^(٢)]
يبين له الخطاب ؟ ومنها هل يجوز أن يسمع المكلف لفهم الخطاب العام
قبل أن يسمع بيانه أم لا ؟ وأما دليل الخطاب فليس بداخل في أبواب المجمل
والمبين ، لأن الناس لم يختلفوا فيه هل هو دليل مجمل أو مبين ؟ وإنما اختلفوا
فيه هل هو دليل أم لا ؟

بَابُ

في ذكر ألفاظ تستعمل [في الكلام ^(١)] في المجمل والبيان

فمن ذلك : المجمل ، والبيان ، والمبين ، والمفسر ، والمفصل ، والنص ،
والظاهر .

- ٥ . أمّا قولنا « مجمل » ، فقد يراد به [ما أفاد ^(٢)] جملة من الاشياء . ومن ذلك
قولهم : « أجملت الحساب » . / وعلى هذا يوصف العموم بأنه « مجمل » ؛
بمعنى أن المسميات قد أجملت تحته ، وقد يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به .
ويمكن أن يقال : المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه ،
واللفظ لا يعينه . ولا يلزم عليه قولك : « اضرب رجلاً » . لأن هذا اللفظ
١٠ . أفاد ضرب رجل ، وليس هو بمتعين في نفسه ، بل أي رجل ضربته جاز .
وليس كذلك اسم « القراء » ^(٣) ، لأنه يفيد إمّا الطهر وحده ، أو الخيف
وحده . واللفظ لا يعينه . وقول الله سبحانه ^(٤) : « أقيموا الصلوة » ، يفيد
وجوب فعل يتعين في نفسه غير شائع .
وأما « البيان » ، فإنه يكون عاماً ويكون خاصاً . أمّا العام ، فهو الدلالة .
١٥ . تقول : « بين لي فلان كذا وكذا بيانا حسنا وبيانا واضحا » . فتوصف
دلالته وكشفه بأنه بيان . ويقال : « دلت فلانا على الطريق وبيته له » .
فلما اطرّد ذلك ، كان حقيقة .

- وأما « الخاص » ، فهو ما يتعارفه الفقهاء . وهو كلام أو فعل دال على
المراد بخطاب ، لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد . ويدخل في ذلك
٢٠ . بيان العموم ، والمحكي عن شيخنا ^(٥) أبي علي وأبي هاشم ، رجما الله أن البيان

(١) زاده س

(٢) زاده س

(٣) راجع القرآن ٢/ ٢٢٨

(٤) القرآن ٢/ ٤٣ ، وغير ذلك مرارا

(٥) كذا س ؛ ق ؛ شيخنا

- هو الدلالة، وأراداً^(١) بذلك البيان^(٢) العام . وقال الشيخ أبو عبد الله: إنَّ البيان هو العلم بالحادث . لأنَّ البيان هو ما به يتبيَّن الشيء . والذي به يتبيَّن ، هو العلم بالحادث . كما أنَّ ما به يتحرَّك الشيء هو الحركة . ولهذا لا يوصف الله سبحانه « متبيَّن » ، لما كان عالماً لذاته ، لا بعلم حادث . والصحيح هو الأوَّل . لأنَّ البيان العام هو الكشف والإيضاح . ألا ترى أنَّه يقال : « بيَّن لي فلان كذا وكذا » ، إذا دلَّ عليه . فهذا هو أظهر في العرف من العلم . لأنَّه لا يوصف [العلم^(٣)] بأنَّه بيان . وإنما يوصف بأنَّه تبيَّن . وقال الشافعي : « البيان اسم جامع لمعان^(٤) مجتمعة الأصول ، متشعبة^(٥) الفروع . وأقلُّ ما فيه أنَّه بيان لمن نزل القرآن بلسانه » . وهذا ليس بحدٍّ ، وإنما هو وصف للبيان بأنَّه يجمعه / أمر جامع : وهو أنَّه يتبيَّن أهل اللغة ، وأنَّه يتشعب إلى أقسام كثيرة . فان حدَّه بأنَّه « بيان لمن نزل القرآن بلغته » ، كان قد حدَّ البيان بأنَّه بيان . وذلك حدَّ الشيء بنفسه . وإن كان قد حدَّ البيان العام ، فأنَّه يُخرج منه الأدلَّة العقلية . وإنَّ حدَّ البيان الخاص الذي يتعارفه الفقهاء ، فأنَّه يدخل فيه الكلام المبتدأ إذا عُرِف به المراد ، كالعموم والخصوص وغيرهما . وهذا ليس هو العام والخاص . وقال قوم : البيان هو الكلام والخطَّ ١٥ والإشارة . وهذا ليس بحدٍّ ، وإنما هو تعديد . وليس هو بمستوف لجميع أفعاده ، لأنَّه يخرج منه الأدلَّة العقلية . وقال الصيرفي : البيان هو إخراج الشيء من حيز الإشكال ، إلى حيز التجلِّي والوضوح . وهذا قريب إذا كان حدًّا للبيان^(٦) العام . وإن كان حدًّا لما تعارفه^(٧) الفقهاء ، فليس بصحيح ، لأنَّه يدخل فيه الأدلَّة العقلية والأدلَّة السمعية المبتدأة . على أنَّ إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلِّي هو حدٌّ للتبيين ، لا حدٌّ للبيان . ٢٠

(١) ق : أراد ؛ س : أرادوا

(٢) كذا س ؛ ق : بيان

(٣) زاده س

(٤) كذا س ؛ ق : لمعان

(٥) ق : متشعبة

(٦) كذا س ؛ ق : لبيان

(٧) س : يتعارفه

فأما « الميَّس » ، فقد يراد به ما احتاج^(١) إلى بيان ، وقد ورد عليه بيانه .
وقد يراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان .

وقولنا « مفسر » قد يراد به ما احتاج إلى تفسير ، وقد ورد تفسيره . ويراد
به الخطاب المبتدأ المستغني عن تفسير لوضوحه في نفسه .

وأما النص ، فقد حذَّه الشافعي : بأنه خطاب يعلم ما أريد به من
الحكم ، سواء كان مستقلاً بنفسه ، أو عُلِمَ المراد به بغيره . وكان يسمي
المجمل نصاً . وبهذا حذَّه الشيخ أبو الحسن . وذكر قاضي القضاة : أن
النص هو خطاب يمكن أن يُعرَف المراد به . واعلم أن النص يجب أن
يشتمل على ثلاث شرائط : أحدها أن يكون كلاماً . والآخر أن لا يتناول إلا

- ١٠ ما هو نص فيه ؛ وإن كان نصاً في عين واحدة ، وجب أن لا يتناول سواها ؛
وإن كان نصاً في أشياء كثيرة / وجب أن لا يتناول سواها . والآخر أن تكون
إفادته لما يفيد ظاهره^(٢) غير مجمل . وأما اشتراط كون النص عبارة ، فلأن
أدلة العقول والأفعال لا تُسمي نصوصاً . وأما اشتراط ظهور دلالته ، فلأن
المفهوم من قولنا : « إن العبارة نص » في هذا الحكم ، أنها تفيد على جهة
الظهور . ولأن النص في اللغة مأخوذ من الظهور . ومن ذلك قولهم « منصّة
العروس » ، لما ظهرت وارفت . وأما اشتراط إفادة ما هو نص فيه فقط ،
فلأن الإنسان إذا قال لغيره : « اضرب عبيدي » ، لم يقل أحد : إنه قد
نص على ضرب « زيد » من عبيده ، لما أفاده وأفاد غيره . ويقال : إن كلامه
نص في ضرب جملة عبيده ، لما لم يفد سواهم . فاذا ثبت أن هذا هو المعقول
من النص وجب بأن يحد بأنه كلام تظهر إفادته لمعناه ، لا^(٣) يتناول أكثر
مما قيل : « إنه نص فيه » . فإن قيل : أليس يقال : إن الله قد نص على
وجوب الصلاة ، وإن^(٤) كان قوله : « أقيموا الصلاة » ، مجملاً ؟ قيل : إنه
ليس بمجمل في إفادة الوجوب . وإنما هو مجمل في إفادة الصلاة ، ولا يجوز

(١) س : يحتاج
(٢) كذا س ؛ ق : ظاهر
(٣) س : ولا
(٤) كذا س ؛ ق : فإن

أن يسمّى مع البيان نصّاً ، في إفادة الصلّاة . لأنّ قولنا « نصّ » ، عبارة عن خطاب واحد ، دون ما يقترن به . ولأنّ البيان قد يكون غير لفظ . وقولنا « نصّ » عبارة عن الأقوال .

- وأما « الظاهر » ، فهو ما لا يفترق في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره . وهو مفارق للنصّ من هذه الجهة ؛ ويشاركه في وجوب كونه كلاماً ، وفي اختصاصه بالكشف ونفي العموم . وقال قوم : إنّ الظاهر هو ما ظهر المراد به ، وظهر فيه غير المراد ، إلّا أنّ المراد أظهر . والأوّل أصحّ ، لأنّ الكلام متى وضح . المراد به فقد ظهر ، سواء كان محتملاً لغيره أو لم يكن محتملاً لغيره .

باب

١٠

فيما يحتاج فيه إلى بيان ، وما لا يحتاج فيه إلى بيان

- قد ذكرنا أنّ البيان ، منه عامّ ، وهو الدلالة المطلقة ؛ ومنه خاصّ ، وهو الدلالة الشرعيّة على المراد بأدلة الشرع . / فان كان في الأوّل ، فالذي نحتاج في العلم به إلى الدلالة وهو ما صحّ العلم به ، ولم نعلمه باضطرار . لأنّ ما لا يعلم باضطرار ، لا سبيل إلى العلم به ، إلّا بالدليل . وما علمناه ١٥ باضطرار ، فقد استغنينا عن العلم به . لأنّ الإنسان مستغن عن تحصيل ما هو حاصل له .

- وإن كان الكلام في النوع الثّاني من البيان ، فإنّا نقول فيه : إنّ الدلالة الشرعيّة فيه ضربان : مستنبطة وغير مستنبطة . أمّا المستنبطة كالقياس ، فلا إجمال فيها ، فيقال : إنّّه يحتاج إلى بيان . وأمّا الدلالة غير المستنبطة ، فهي أقوال وأفعال . والأفعال كلّها لا تنبئ عن الوجوه التي وقعت عليها . إلّا أنّ منها ما يقترن به دلالة [تدل^(١)] على الوجه الذي وقعت عليه ؛ فلا نحتاج مع ذلك إلى بيان آخر . ومنها ما لم يقترن به دليل ، فيحتاج إلى بيان . أمّا

الأول ، فنحو صلاة النبي صلى الله عليه بأذان وإقامة . فإن ذلك قد تقرر في الشرع أنه أمانة لوجوب الصلاة . ويجوز^(١) أن يعتمد أفعالا كثيرة في الصلاة ، فيركع ركوعين قبل السجدة ، فنعلم أن ذلك من أفعال الصلاة . لأنه لا يجوز أن يعتمد في الصلاة أفعالا كثيرة ليست منها . فأما الثاني ، فنحو أن يقوم النبي صلى الله عليه في الركعة الثانية ولا يجلس قدر التشهد . فإنه يجوز أن يكون قد سها في ذلك ؛ ويجوز أن يكون قد تعمّد ذلك ، ليدل على جواز ترك هذه الجلسة .

وأما الأقوال فضربان : أحدهما يكفي نفسه وصريحه في معرفة المراد به فلا يحتاج إلى بيان . لأنه لو احتاج إلى بيان ، لنقض قولنا : « إنه يكفي نفسه في معرفة المراد » . وذلك : نحو قول الله سبحانه^(٢) : « وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا » . والآخر لا يكفي نفسه وصريحه في معرفة المراد ، وهو ضربان : أحدهما لا يختل^(٣) بيانه على السامع ، والثاني قد يختل^(٤) [بيانه^(٥)] على السامع . فالأول ضربان : أحدهما أن يكون بيانه بالتعليل . والآخر ، لا بالتعليل .

أما التعليل فضربان : / أحدهما بطريق الأولى ، والآخر لا بطريق الأولى . أما الأول^(٦) من هذين ، فقول الله عز وجل^(٧) : « ... فَكَلَّا^(٨) تَقَلُّ لَهْمًا أَفٍ » ،

في دلالة على المنع من ضربهما . لأن كل عاقل [يعلم^(٩)] أن ذلك يخرج مخرج التعظيم والإكرام . فعلم^(١٠) أن المنع من التأنيف إنما كان لأنه أذى ، والضرب قد شارك التأنيف في الأذى^(١١) ، وزاد عليه . ومقرر في العقل أن من منع من شيء لغرض ، فإنه يمنع مما ساواه وزاد عليه في معنى ذلك الغرض . وهذه الأمور في النفس لا تختل على عاقل . والكلام يدل^(١٢) معها .

(١) س : نحو

(٢) القرآن ٢٣ / ٤٠ ، ٢٦ / ٤٨

(٣) كذا س ؛ ق : يحيل

(٤) زاده س

(٥) القرآن ١٧ / ٢٣

(٦) في كلا الأصلين ، ق س ، « ولا » . (كأنه من سهو المؤلف)

(٧) زاده س

(٨) س : فنعلم

(٩) كذا س ؛ ق : الإذاء

(١٠) ق : يدل فقها ؛ س : معها يدل

على المنع من الضرب ، وإن كان الكلام ما وُضع له . وأما ﴿ الثاني ﴾ وهو التعليل لا بطريق الأولى ، فقول النبي صلى الله عليه في المرة : « إنها ليست بنجس ، إنها من الطوائف عليكم والطوافات » . نعلم بذلك أنه علة في طهارتها . ونعلم أن كل ما هذه سبيله ، فظاهر^(١) ، لأن العلة يتبعها حكمها .

- وأما البيان الذي [لا يختل^(٢)] وليس هو بتعليل ، فضربان : أحدهما أن يكون الخطاب أمراً^(٣) بشيء ، فيعلم وجوب ما لا يتم إلا به ، لما تقرر في العقل أن وجوب الشيء يتبعه وجوب ما لا يتم إلا به . وإلا كان إيجابا لما لا يطاق . ولهذا يعلم كل عاقل ، أن أمر السيد غلامه بشري اللحم من السوق ، يدل على وجوب مشيه إلى السوق . والآخر أن يظهر في العقل كون ظاهر الخطاب غير مراد ، ويعلم بالعادة أنه مستعمل في وجه من وجوه المجاز ، فيعلم أنه مراد المتكلم . نحو قول الله سبحانه^(٤) : « وَسئِلُ الْقَرْيَةِ » ولو قيل : إن ذلك حقيقة عرفية ، لجاز .

فأما الخطاب الذي يحتاج إلى بيان وقد يختل بيانه على السامع فضربان :

أحدهما ، يحتاج إلى بيان لوضع اللغة ، والآخر لا لوضع اللغة . والأول ضربان :

- أحدهما أن يكون الكلام مفيداً لشيء ما لا يفيد صفته . نحو قول الله سبحانه^(٥) « وَآتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ » ... فإن اسم « الحق » يفيد شيئاً ما له صفة ، ولا يفيد تلك الصفة / بعينها . فاحتجنا إلى بيانها . والآخر أن يكون الكلام

١/١٥٧

موضوعاً لشيء على صفة ، ولشيء آخر على صفة أخرى ؛ وليس بموضوع

لها معا ، بل يفيد كل واحد منهما بانفراده . وهو الاسم المشترك . كاسم « القرء »

- وذلك أنه موضوع للطهر ، ويفيد فيه صفة ، وهو كونه طهراً ؛ وهو موضوع

للحيض ، ويفيد فيه أنه حيض . فقد أفاد كل واحدة^(٦) من الصفتين . غير

أنه يفيدها على البدل . فاحتجنا فيه إلى بيان . ولو كان موضوعاً لها معا ، ووجب

(١) س : فهو ظاهر

(٢) زاده س

(٣) كذا س ؛ ق : أمر

(٤) القرآن ١٢ / ٨٢

(٥) القرآن ٦ / ١٤١

(٦) كذا س ، ق : واحد

إذا انفرد أن يحمل عليهما ، يجري مجرى العموم ، ولما احتجنا فيه إلى بيان .
 فأمّا الذي يحتاج إلى بيان لا لوضع اللغة ، فهو ما كان غير مجمل . إلا أنه
 قد استعملَ لا لما وُضع له . وهو ضربان : أحدهما أن يكون قد استعمل في
 بعض ما وُضع له ، والآخر أن يكون قد استعمل [في^(١)] غير ما وضع له أصلا .
 أمّا الأوّل ، فكالعام المخصوص ، والمطلق المنسوخ . والعام المخصوص ضربان :
 أحدهما أن يكون قد علمنا ما خُصّ منه بعينه ، والآخر أن لا نعلم ذلك بعينه .
 فما علمناه بعينه ، فإنّا قبل العلم به نحتاج إلى بيان ما لم يُردّ [منّا^(٢)] دون
 ما أريد . وإذا علمنا ما لم يُردّ منّا بعينه^(٣) ، استغنيّا عن البيان . فأمّا ما لم
 نعلم ما خُصّ بعينه ، فإنّا قبل بيان تخصيصه نحتاج إلى بيان ما لم يُردّ منّا .
 فاذا خُصّ هذا النوع من التخصيص ، احتجنا إلى بيان ما أريد منّا ، وما
 لم يُردّ أيضا . وذلك إنما يكون باجمال^(٤) المخصّص ، وهو ضربان : أحدهما :
 أن يكون المخصّص متصلا بالخطاب ، والآخر منفصلا . أمّا المتصل بالخطاب ،
 فكالشروط والاستثناء المجهولين ، والتقييد بالصفة المجهولة . فالتقييد بالصفة
 المجهولة كقول الله سبحانه^(٥) : « وَأَحْلَلْ لَكُمْ مِمَّا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا
 بِأَمْوَالِكُمْ ... » لو اقتصر على ذلك لم يحتج^(٦) فيه إلى بيان . فلمّا قيده
 بقوله^(٧) « ... محصنين » / ولم يُدرّ ما « الإحصان » ، لم ندر ما أبيح لنا .
 فأمّا الاستثناء المجهول فقول الله سبحانه^(٨) : « أَهْلَتْ لَكُمْ بِهِيمَةُ الْإِنْعَامِ
 إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ... » لما كان الاستثناء مجهولا ، كان المستثنى منه
 كذلك ، فاحتجنا فيه إلى بيان . وأمّا ما كان تخصيصه^(٩) منفصلا^(١٠) ، فنحو أن

ب/١٥٧

- (١) زاده س
- (٢) زاده س
- (٣) كذا س ؛ ق : ما بعينه
- (٤) كذا س ؛ ق : باجمال
- (٥) القرآن ٢٤/٤
- (٦) س : لم نفتقر نحن
- (٧) القرآن ٢٤/٤
- (٨) القرآن ١/٥
- (٩) س : تخصيضا
- (١٠) كذا س ؛ ق : متصلا

يقول [لنا^(١)] النبي صلى الله عليه : إن قول الله سبحانه «اقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» مخصوص ، ليس المراد به بعض المشركين . ولا نعلم ما المراد به ، لأنه لا مشرك إلا وقد تناوله قوله : «اقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» . وتناوله قول النبي صلى الله عليه : « ليس المراد بالآية بعض المشركين » ، فليس بأن يدخل تحت أحدهما ، بأولى من أن يدخل تحت الآخر . فافترنا فيه إلى بيان .

- وأما الخطاب المستعمل في غير ما وُضع له أصلاً ، فضربان : أحدهما أن يكون الشرع قد ورد باستعماله في ذلك الشيء ، والآخر لم يرد الشرع بذلك . أما الأول ، فالأسماء الشرعية كقولنا : « صلاة » . فتي أمرنا بالصلاة ، ونحن لا نعلم بالشرع انتقال هذا الاسم إلى هذه الأفعال ، احتجنا فيه إلى بيان . وأما الثاني ، فالأسماء المستعملة في مجازها ، وبيانها غير ظاهر . نحو ١٠ كثير من الآيات التي ظاهرها التشبيه والجبر ، وصيغة الأمر المستعملة في التهديد إلى غير ذلك .

وقد ذكر قاضي القضاة في « العمد » و « الشرح » قسمة غير هذه القسمة وقد ذكرناها في شرحنا لكتاب « العمد » .

- وقد دخل في هذه الجملة أنه لا يجوز أن يراد بالاسم المشترك كلا معنيه ، وأنه مجمل يحتاج إلى بيان . فيجب ذكر ذلك . إذ كان من يقول : إنه يجوز أن يفرد ، فيراد به كلا المعنيين ، قد أخرجه عن المجمل . ودخل فيها أن فحوى القول قياس . والكلام في ذلك يأتي في باب القياس [إن شاء الله]^(٢) .

باب

- ٢٠ فيما أخرج من المجمل وهو منه كإرادة المعنيين المختلفين بالاسم المشترك

اعلم أن الاسم الواحد / إذا كان اسماً لأشياء ، فإمّا أن يفيد فيها فائدة واحدة ، أو أكثر من فائدة واحدة . فالأول ، لا خلاف في جوازها^(٣) كلها

١/١٥٨

(١) زاده س

(٢) زاده س

(٣) س : جواز إرادتها

في حالة واحدة بالاسم . واختلف الناس في الثاني . فقال الشيوخ أبو هاشم وأبو الحسن وأبو عبد الله رحمهم الله بالمنع من ذلك ، سواء أفادت العبارة تلك الأشياء كلها على الحقيقة ، أو أفادت بعضها على الحقيقة وبعضها على المجاز . كالتكاح المفيد للوطئ حقيقة ، وللعقد مجازاً وكناية . وشرط الشيخ أبو عبد الله في المنع من ذلك شروطاً أربعة : أحدها أن يكون المتكلم واحداً . والآخر أن تكون العبارة واحدة . والآخر أن يكون الوقت واحداً . والآخر أن يكون [أراد] المعنيين المختلفين ^(١) لا تنظمها فائدة واحدة . فقي انخرم شرط من هذه الشروط ، جاز أن يراد . ولأجل ^(٢) اشتراط كون المتكلم واحداً نحو أن يتكلم الإنسان بالقرء ويريد به الحيض ، ويتكلم به آخر ويريد به الطهر . ولأجل اشتراط الفائدتين جاز أن يريد الله عز وجل [يقوله ^(٣)] : « فَلَئِمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ... » الماء القراح والنيذ ، لأنه يجمعها فائدة واحدة عنده ، وهي المائية ؛ ولهذا الوجه لم يسم ماء . ولأجل اشتراط الوقت جَوُزَ أن يتكلم الله سبحانه بالقرء ، فيريد به الطهر ؛ ويتكلم به في وقت آخر فيريد به الحيض . ولأجل اشتراط كون ما يريده بالمعنيين المختلفين عبارة واحدة ، جَوُزَ أن يريد النبي صلى الله عليه وآله الفخذ وبعض الركبة عند قوله : « الفخذ عورة » لأنه إنما أراد الفخذ بهذه الكلمة وأراد بعض الركبة لما تعذر [عند العقل ^(٤)] من أن ستر الفخذ لا يمكن إلا بستر بعض الركبة ، وأن الشيء يجب إذا لم يتم الواجب إلا به . وقال : إن النبي صلى الله عليه وآله لم يكره تحريم الأشياء المقبسة على الستة ^(٥) بنصه على الستة ، بل أراد الستة بالنص ، وأراد ما يقاس عليها بدليل القياس ^(٦) وقال الشيخ / أبو علي وقاضي القضاة : إن اللفظة الواحدة إذا كانت موضوعة لكل واحد من شيئين حقيقة ، أو ^(٧) لأحدهما حقيقة وللآخر

(١) س : « يكون المعنيين المختلفين » ؛ ق : يكون المعنيين مختلفين » (لملح كما اثبتناه)

(٢) من هنا حذف س

(٣) القرآن ٤/٤٢ ، ٦/٥

(٤) ق : تقدر العقل (مع علامة الاضطراب بالهامش ، لملح : تملح)

(٥) أي الربا في الذهب والفضة وسائر الأشياء الستة المذكورة في الحديث

(٦) إلى هنا حذف س

(٧) كذا س ؛ ق : ولا

- مجازاً ، ولم^(١) تُقَدَّ فيهما فائدة واحدة ، فانه يجوز أن يريد هما المتكلم بها في حالة واحدة إلا أن يتنافى ذلك ، نحو استعمال لفظة « افعَل » في الأمر بالشيء ، والتَّهْدِيد عنه . وذلك أن استعمالها في التَّهْدِيد لا يكون إلا بكراهة ذلك الفعل . واستعمالها في الأمر به لا يكون إلا بإرادته . [وإرادة^(٢)] الشيء وكراهته تنضادان . وكذلك لا يجوز استعمال اللَّفْظَةِ الواحدة في الاقتصار على الشيء ومجاوزته إلى غيره . نحو استعمال قوله^(٣) : « ... وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ... » من الاقتصار على المرافق ومجاوزتها ، لأنَّ ذلك إمَّا أن يفيد إرادة مجاوزتها ، [أو يفيد إرادة مجاوزتها^(٤)] وكراهته . ونحو الخبر عن وجوب الشيء ، وكونه ندباً . لأنَّ الخبر عن وجوبه يفيد كراهة تركه . والخبر عن كونه ندباً يفيد ترك هذه الكراهة من البارئ عزَّ وجلَّ . وكذلك الخبر عن إباحته وعن كونه ندباً ، يدلُّ أحدهما ١٠ على إرادة الله سبحانه ، ويدلُّ الآخر على نفي هذه الإرادة .
- وعندنا أن الاسم المشترك بين شيئين : حقيقتين أو مجازين ، أو أحدهما حقيقة والآخر مجازاً ، يجوز في الإمكان أن يراد به . ولا يجوز في اللغة . والدليل على إمكان ذلك ، أنه ليس بين إرادة اعتداد المرأة بالحيض وبين إرادة اعتدادها بالطهر ما يمنع من اجتماعهما ، لو لم يكن المرید بذلك متكلماً ١٥ باسم القرء ، فيجب أن لا يكون فيهما ما يمنع من اجتماعهما إذا تكلم المتكلم بهذا الاسم . لأنَّ الكلام لا يجعل ما ليس بممتنع ممتنعاً ، إذا^(٥) كان لا يكسب الإرادات وغيرها تنافياً^(٦) ولا [ما^(٧)] يجري مجراه . وكذلك القول في استعمال لفظ النكاح في الوطئ والعقد .
- واحتج^(٨) الشيخ أبو عبد الله ، بأنَّ الإنسان يجد من نفسه تعذراً استعمال اللَّفْظَةِ ٢٠ في مجازها وحقيقتها معاً . قال / وجرى ذلك مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به

١/١٥٩

(١) كذا س ؛ ق : والآخر مجاز فلم

(٢) زاده س

(٣) القرآن ٦/٥

(٤) زاده س

(٥) س : إذ

(٦) كذا س ؛ ق : بناف

(٧) زاده س

(٨) من هنا حذف س

في حالة واحدة . والجواب : أن ما ذكره من تعذر ذلك ، دعوى . بل العلوم من أنفسنا صحة ذلك . وإجراؤه ذلك مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به ، دعوى أيضا . على أن تعظيم زيد والاستخفاف به مفارقان لما نحن بسبيله ، لأنه يجوز أن يريد المتكلم الحقيقة والمجاز بخطابين في وقت واحد ، ولا يجوز أن يعظم عمرًا ويستخف به بفعلين في وقت واحد . وعلى أن الفرق بين الموضعين أن الاستخفاف ينشئ عن إضباع حال الغير ؛ والتعظيم ينشئ عن ارتفاع حاله . ومحال أن يكون الإنسان في حالة واحدة مرتفع الحال متضع الحال . فيمتنع أن يحصل الداعي إليهما في حالة واحدة ، مع العلم بتنافيها . وليس كذلك لإرادة الاعتداد بالأطهار وإرادة الاعتداد بالحیض .

- ١٠ واحتج أيضا بأن المتكلم لو استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها ، لكان قد أراد استعمالها فيها وضعت له ، وأراد العدول بها عما وضعت له . وذلك يتنافى ، كما يستحيل لإرادة الاختصار على الشيء والمجازة عنه إلى غيره . والجواب : أن المتكلم إذا استعمل اسم النكاح في العقد وفي الوطى ، فإنه يكون قد أراد به الوطى وأراد به العقد ، فإن عني بقوله : « إنه قد أراد المتكلم العدول بالكلمة عما وضعت له » أنه أراد استعمالها في غير ما وضعت له ، كما أراد استعمالها فيما وضعت له ، فذلك صحيح . وإن أراد بذلك أنه قد أراد أن لا يستعملها فيها وضعت له ، وهو المفهوم من كلامه ، فذلك لا نقول^(١) به . فإن قال : يلزمكم أن تقولوا به ! قيل : ومن أين يلزمنا ، إذا قلنا : « قد أراد معنى الحقيقة وأراد معنى المجاز » ، أن يكون قد أراد أن يستعملها في الحقيقة ؟ وهل هذا إلا أنك ألزمتنا على قولنا : « قد أراد شيئين » / أنه لم يرد أحدهما ؟

ب/١٥٩

- ٢٠ واحتجوا بأن المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لا بد أن يضر فيها « كاف » التشبيه ، والمستعمل لها فيما هي حقيقة فيه ، فلا يضر كاف التشبيه فيها . ومحال أن يضر الشيء ولا يضره ! والجواب : أن الإنسان إذا قال : « رأيت السباع » وأراد به أنه رأى أسدًا ورجالا شجعانا ، فإنه لا يمتنع أن يضر كاف التشبيه في بعضهم دون بعض . لأن معنى إضمار كاف

- التشبيه هو أن يقصد باسم الأسد إلى ما هو كالأسد^(١). فأما الكلام في أنه لا يجوز من جهة اللغة أن يراد^(٢) بالاسم الواحد المعنيين المختلفين، فهو أن الاسم إما أن يكون مفرداً أو مجموعاً. فان كان مفرداً، فالدلالة على أن اللغة يحظر أن يراد به كلا معنیه، أن أهل اللغة وضعوا قولهم «حمار» للبيمة
- الخاصة وحدها: ويجوزونه في البليد وحده؛ ولم يستعملوه فيها معاً. ألا ترى أن الإنسان إذا قال: «رأيت حماراً»، لم يفهم منه أنه رأى البيمة والبليد معاً؟ ولو قال: «رأيت حمارين» لم يعقل منه أنه رأى أربعة أشخاص بهيمتين وبليدين. وكذلك قولنا «قرء»، وضعوه للحيض وحده، وللطهر وحده؛ ولم يضعوه لهما. لأنهم لو وضعوه لهما معاً، لكان المستعمل له في أحدهما متجاوزاً، لأنه لم يستعمله على ما وُضع له على التحقيق. وكان يجب أن نفهم من قول القائل «قرءان»، أربعة: طهرين وحيضين. ومن «ثلاثة أقرء» ستة. والأمر بخلاف ذلك. فصَحَّ أن المتكلم إذا قال للمرأة: «اعتدي بقرء»، لا يكون مراداً منها أن تعتدي بالطهر والحيض معاً. وإنما أراد أحدهما. فلا يخلو إما أن يكون أراد منها أن تعتدي إما بالطهر أو بالحيض بحسب اختيارها؛ وإما أن يكون أراد الحيض فقط، أو أراد الطهر فقط. ١٥
- ويجوز مجرى أن يقول لها: «قد أردت منك الاعتداد بالطهر»، «وأردت منك الاعتداد بالحيض». والأول باطل / ثم. لأن لفظة «القرء» لم توضع للطهر والحيض؛ وإنما وضعت للطهر وحده، وللحيض وحده. ويفارق ذلك قول القائل لغيره: «اضرب رجلاً»، لأنه إذا قال ذلك، كان مراداً منه أن يضرب أي رجل شاء، إما هذا، وإما هذا. لأن قولنا: «رجل» لم يوضع لهذا الشخص وحده، ولهذا وحده؛ وإنما وُضع لما اختصَّ بمعنى الرجولية. وهو معنى واحد، شائع في كل شخص من أشخاص الرجال. فكأنه قال: «اضرب شخصاً ممن اختصَّ بمعنى الرجولية». ولو قال ذلك، لدلَّ على أنه قد أراد منه ضرب الرجال على البدل. وليس كذلك اسم «القرء»، لأنه ليس يفيد في الطهر والحيض فائدة واحدة، فيكون دالاً على أن المتكلم به ٢٥

(١) إلى هنا حلف س

(٢) قس: يراد

قد أراد ما اختصّ بتلك الفائدة من الطهر والحيض . فان قيل ^(١) : أيجوز أن يقول الرجل لغيره اضرب رجلا ، وهو يريد ضرب رجل معين ؟ قيل : لا يجوز ذلك إلا أن يدلّ عليه [دليل] ، ويكون قد عدل باللفظ إلى غير موضوعه في الأصل . لأنّ قولنا « رجل » لم يوضع لرجل مخصوص دون غيره . فإن قيل : أليس يجوز أن يقول الرجل لغيره : « رأيت رجلا » ، وإن كان قد أراد رجلا بعينه ؟ فكيف قلتم : إن هذا الاسم لا يفيد شخصا معينا ؟ قيل : هذا دليلنا على أنه لا يفيد شخصا معينا . ألا ترى أنه إذا قال ذلك ، لم يفهم منه الرجل الذي رآه بعينه ؟ وإنما سأل أن يقول : « رأيت رجلا » ، وإن كان قد رأى رجلا بعينه ، لأنّ اسم الرجل يفيد ما يختصّ بالمعنى الذي يتميز به الرجل ممّا ليس برجل . ومن رأى رجلا بعينه ، فقد رأى ما اختصّ بمعنى الرجولية وزيادة . فصحّ أن يخبر عن ذلك المعنى بقوله : « رأيت رجلا » ، ولا يخبر عن الزيادة التي اختصّ بها ذلك الرجل بعينه ^(٢) . فأما إذا قال المتكلم للمرأة : « لا تعتدي بقرء » فانه يفيد أنه أراد أن لا تعتدّ / بواحد معين ، إما أن يكون أراد الطهر وإما أن يكون أراد الحيض . لأنه لو أراد مجموعها ، كان قد أراد ما لم يوضع له اللفظ . وإن أراد أن لا تعتدّ بما يقع عليه اسم « قرء » ، بما فيه معنى من معاني « القرء » ، فان ذلك ليس في ظاهر الكلام . لأنه إنما علّق الحكم بالقرء ، لا بما سُمي ^(٣) قرء ، ولا بما فيه معنى من معاني القرء .

فأما الاسم « المشترك المجموع » نحو قولنا : « أقرء » ، فاما أن يكون قد علّق عليه إثبات أو نفى . فالإثبات نحو قول القائل للمرأة : « اعتدي بالأقرء » . وذلك يفيد أنه قد أراد منها إما ثلاث ^(٤) حيض ، أو ثلاثة أطهار ، أو أراد منها أن تعتدّ بثلاثة : بعضها أطهار وبعضها حيض . والدليل على ذلك ، أن جمع الاسم يفيد جمع مقتضاه . وإذا كان قولنا « قرء » موضوعا ^(٥) للحيض وحده

(١) من هنا حذف س

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) س : يسمى

(٤) كذا س : ق : ثلثة

(٥) قس : موضوع

واللظهر وحده ، ويدل على أن المتكلم به إما أن يكون قد أراد الحيض أو أراد الطهر ، فيجب أن يكون قولنا « أقراء » يفيد أنه قد أراد إما جمعا من الحيض ، أو جمعا من الطهر ، أو جمعا منهما . ويجرى مجرى أن يقول : « اعتدى بقرء ، وبقراء ، وبقراء » . في أنه يجوز أن يكون أراد بالكل الحيض ، أو^(١) أراد بالكل الطهر ، أو أراد ببعضها الطهر وبعضها الحيض .

ويفارق ذلك قول القائل لغيره : « اضرب رجلا » . في أنه يفيد ضرب أى ثلاثة من الرجال شاء ، من العرب أو من العجم أو منها . ولا يكون مريدا لثلاثة^(٢) من العجم فقط ، أو ثلاثة من العرب فقط . لأن قولنا : « رجال » يفيد جمع فائدة قولنا : « رجل » . وقد قلنا : إن قولنا « اضرب رجلا » يفيد أن المتكلم به أراد ضرب ما اختص بمعنى الرجولية أى رجل كان . فيجب

١/١٦١

أى يكون جمعه يفيد جمعا من الأشخاص يختص كل واحد منها بمعنى الرجولية ، أى جمع من ذلك كان . وليس كذلك « الأقراء » لما بيناه من قبل . فان^(٣) قيل : أليس ، لو قال الرجل للمرأة : « اعتدي بما يسمى / « أقراء » ، جاز أن تعتد بالحيض ، وجاز أن تعتد بالطهر ؟ قيل : أجل . ويفارق مسئلتنا . لأنه قد علق الاعتداد بما يسمى « أقراء » . والطهر والحيض متفقان في فائدة

وصفنا لهما بأنهما يسميان « أقراء » ، وغير مختلفين في ذلك . فجرى مجرى قوله : « اضرب رجلا » ، في أنه أمر بضرب ما اختص بمعنى الرجولية . وليس كذلك قولنا « اعتدى بالأقراء » . لأن معنى الأقراء في الطهر والحيض مختلف . وكذلك لو أمكنت الإشارة إلى الطهر والحيض ، فقال للمرأة : « اعتدى من هذا بثلاثة » . لأن قوله : « من هذا » واقع عليهما ، لا على سبيل الاشتراك . ألا

تري أنه لا يفيد فيها فائدتين مختلفتين ؟ وليس كذلك اسم « القراء »^(٤) .

فأما إذا علق على الاسم « المشترك المجموع » حكما منفيا ، نحو أن يقول القائل للمرأة : « لا تعتدي بالأقراء » ، فانه يفيد أنه كره [أن تعتد]

(١) كذا س ٤ ق : و

(٢) س : الثلاثة

(٣) من هنا حذف س

(٤) إلى هنا حذف س

يجمع [من] الأقراء^(١)، إما حيض كله، وإما طهر كله، أو بعضه طهر وبعضه حيض. لأن ذلك يجري مجرى أن يقول لها: «لا تعتدي بقرء»، ولا بقرء، ولا بقرء». فكما أنه يجوز أن يعنى بها أجمع: الحيض، ويجوز أن يعنى بها أجمع: الطهر، ويجوز أن يعنى ببعضه الحيض وبعضه الطهر - على ما بيناه - فكذلك جمعه. [و^(٢)] في هذا القسم بعض الاشتباه. وكذلك إذا قال لها: «لا تعتدي بقرء». لأنه يجوز أن يقال: إن ذلك يفيد نفى^(٣) الاعتداد بالحيض والطهر معا. والأول أشبه.

واحتج المخالف^(٤) بأشياء^(٥): ﴿ومنها﴾ أن سيبويه قال: إن قول القائل لغيره: «الويل لك»، خبرٌ ودعاء. فجعله مفيداً لكلا الأمرين! والجواب: أنه ليس في وضع اللغة ذلك في كلا الأمرين ما يدل على [أن^(٦)] اسم القرء موضوع للطهر والحيض معا. وأيضاً فليس ذلك دلالة على أنه مستعمل في كلا الأمرين معا. بل لا يمتنع أن يكون هذا الكلام موضوعاً للخبر، مستعملاً على سبيل الحجاز في الدعاء. ولم يقل سيبويه أنه يجوز أن يستعمل فيهما. ﴿ومنها﴾ قولهم: إن عمر^(٧) رضى الله عنه قال: إن / قبلة الرجل امرأته تنقض الطهر^(٨). وقال: إن الجنب، يلزمه^(٩) التيمم. وهذا يدل على أنه عقل من قول الله عز وجل^(١٠): «... أو لأمستم النساء...»، الوطئ والمباشرة باليد! والجواب: أن هذا لا يمتنع أن يكون علم وجوب التيمم على الجنب من السنة، لا من الآية^(١١). ﴿ومنها﴾ أن قول الله عز وجل^(١٢): «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة

١٦١/ب

(١) كذا من مع الزيادات؛ ق: كره يجمع الأقراء

(٢) زاده س

(٣) كذا س؛ ق: بقرء

(٤) س القائلون بالقول الآخر

(٥) من هنا حذف س

(٦) بياض في ق؛ زاده ح

(٧) ح: ابن عمر

(٨) ح: الوضوء

(٩) ح: يجوز له

(١٠) القرآن ٤/٤٣، ٦/٥

(١١) ال هنا حذف س

(١٢) القرآن ٢/٢٢٨

- قُرء ... قد أريد به الحيض والطهر . لأن للمرأة تقليد من يرى الاعتداد بالأطهار ، وتقليد من يرى الاعتداد بالحيض ؛ وأتى ذلك فعلت ، فقد أراد الله منها . فإذاً قد أرادهما الله سبحانه على البذل ، بشرط أن تختار أى المجتهدين شئت . وكذلك قد أراد منها الاعتداد بكل واحد منهما ، إذا كانت من أهل الاجتهاد ، بشرط أن يؤديها اجتهادها إلى هذا و[إلى^(١)] هذا !
- والجواب : أن الشيخ أبا هاشم رحمه الله يقول : إن الله عز وجل تكلم بالآية مرتين : فأراد مرة الطهر ، ممن يؤديه اجتهاده إلى ذلك ، أو تقليد من يرى ذلك ؛ وأراد في الأخرى الاعتداد بالحيض ، ممن يؤديه اجتهاده إلى ذلك ، أو يختار تقليد من يرى ذلك . وكره في كل واحد من الدفتين ترك الاعتداد بكل واحد منهما . وليس يجب ، إذا تكلم بها مرتين ، أن تُثبت في المصحف مرتين . على أنه لا يمتنع أن يريد كلا المعنيين في وقت واحد ، بعبارتين مثلين ، يفعلها في مكانين . على أنه لا يمتنع أن يكون الله قد أراد [به] كلا الاثنتين في دفعة واحدة . ويكون قيام الدلالة على ذلك ، دلالة على الشريعة ، قد جاءت بنقل هذا الاسم إلى مجموع الأمرين . كما ينقل الشرع الأسماء الشرعية إلى معان غير معانيها في اللغة . فإذا صح أن الاسم المشترك لم يوضع لكلا معنييه ، لم يجب أن يريد هما المتكلم بذلك الاسم . واحتاج إلى بيان . إذ كان لا يدل على المراد . ولا يجوز أن يقال : تجرّده عن دلالة يدل على أنه قد أريد [به^(٢)] كلا / المعنيين على البذل ، أو^(٣) على الجمع . لأن اللفظ إذا لم يكن موضوعا للجمع ولا للتخير ، لم يجر تجرّده عن قرينة . وإنما يتجرّد عن قرينة إذا كان موضوعا لأمر يكفى ظاهره في الدلالة عليه .

١/١٦٢

(١) زاده س

(٢) زاده س

(٣) كذا س ؛ ق : و

بَابُ

فِيماُ الحَقُّ بِالْمَجْمَلِ وَلَيْسَ مِنْهُ

من ذلك « التحليل » و « التحريم » المتعلقين بالأعيان . كقول الله سبحانه^(١) : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ ... » . ذكر الشيخ أبو الحسن رحمه الله ، وأبو عبد الله رحمه الله : أن ذلك مجمل ، لا يصح التعلق بظاهره . لأن التحريم متعلق بنفس الأمهات . وليس ذلك في مقدورنا ، لو كان معدوما . فكيف ، وهو موجود ؟ فلم يجوز أن نُحَرِّمَ علينا . ووجب أن يكون المراد به فعل^(٢) من أفعالنا يتعلق بالأمهات . وإذا لم يكن ذلك الفعل مذكوراً في الآية ، لم يمكن أن يستدل بها على تحريم فعل دون فعل . ولأن الآية لو اقتضت تحريم فعل معين ، لكان المراد بتعليق التحريم^(٣) بالأعيان ، تحريم ذلك الفعل بعينه . ولا يختلف ذلك الفعل بحسب اختلاف الأعيان . وليس الأمر كذلك . لأن المراد بقوله تعالى^(٤) : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ » تحريم الاستمتاع . والمراد بقوله تعالى^(٥) : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ ... » تحريم الأكل . فأحد الفعلين مخالف للآخر .

وقال أبو علي ، وأبو هاشم ، وقاضى القضاة رحمهم الله : إن ذلك ليس بمجمل ، بل هو ظاهر من جهة العرف في تحريم الاستمتاع بالأمهات ، وتحريم أكل الميتة . لأن قوله : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ ... » ، وإن كان التحريم فيه متعلقاً بنفس الأمهات ، فإنه يفيد بالعرف تحريم الاستمتاع . [لأننا عند سماع هذه اللفظة نفهم تحريم الاستمتاع^(٦)]. وعند سماع قول القائل : « حُرِّمَتْ عَلَيْكَ طَعَامِي » ، و « حُرِّمَتْ الْمَيْتَةُ » ، نفهم أكلها . وهذه^(٧) أمارات كون الاسم

(١) القرآن ٤ / ٢٣

(٢) كذا في الأصول ، بدل « فعلا »

(٣) كذا س ؛ ق : يتعلق بالتحريم

(٤) القرآن ٤ / ٢٣

(٥) القرآن ٥ / ٣

(٦) زاده س

(٧) كذا س ؛ ق : هذا

١٦٢/ب

- منتقلا بالعرف . ألا ترى أننا لما^(١) فهمنا الخيل^(٢) عند سماعنا اسم « الدواب » قلنا : إنه يفيدها وحدها^(٣) ، من جهة العرف . وليس يمتنع أن يكون العرف قد نقل التحريم المتعلق بالأعيان ، فجعله حقيقة في تحريم / أفعال مختلفة ، بحسب اختلاف الأسماء ، فيفهم بالعرف من قول القائل « حرمت عليك فلانة^(٤) » ، الاستمناع بها . ويفهم من قوله : « حرمت عليك طعامي » أكله .
- ومن ذلك قول العراقيين : إن قول الله سبحانه^(٥) : « فامسحوا برؤوسكم... » مجمل ، لأنه يحتمل مسح جميع الرأس ، ويحتمل مسح بعضه . فإذا احتمل مسح كل واحد منها بدلا من الآخر ، افتقر إلى بيان . فإذا روي « أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته » ، كان ذلك بيانا للآية ، ووجب مسح ذلك المقدار من الرأس . وذكر قاضي القضاة أن ظاهر « الباء » في اللغة ١٠ للإلصاق . وقوله^(٦) : « وامسحوا برؤوسكم... » يفيد ، من جهة اللغة ، مسح جميع الرأس . لأن الباء المفيدة^(٧) للإلصاق دخلت على المسح ، وقرنته بالرأس . والذي يسمى « رأسا » ، هو الجميع ، لا البعض . لأنه لا توصف الناصية « رأسا » . فكانت الآية لإيجاباً لمسح جميع الرأس من جهة اللغة . قال : والعرف يقتضي إلصاق المسح بالرأس فقط : [الكل^(٨)] أو البعض . لأن الإنسان إذا قال : « مسحت يدي بالتمديد » ، عُلّق منه أنه ألصق المسح بالتمديد . ويجوز السامع أنه مسح بجميعه ، ويجوز أنه مسح ببعضه . وكذلك إذا قال الإنسان لغيره : « امسح يدك بالتمديد » ، فانه يعقل منه أنه قد أوجب عليه إلصاق يده بالتمديد ، إن شاء بجميعه وإن شاء ببعضه ؛ وأيهما فعل ، سقط عنه الأمر . وإذا أفادت هذه اللفظة في العرف ما ذكرناه ، حملت ٢٠ الآية عليه .

(١) كذا س ؛ ق : كما

(٢) س : الحيوان المخصوص . [راجع أيضا حاشية ١/١٤٧]

(٣) س يفيد وحده

(٤) كذا س ؛ ق : عليكم ولأنه

(٥) القرآن ٦/٥

(٦) القرآن ٦/٥

(٧) كذا س ؛ ق : المفيد

(٨) زاده س

- ومن ذلك حرف النفي إذا دخل على الفعل ، متى لم يكن الفعل على صفة من الصفات . وذلك ضربان : أحدهما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة . والآخر لا يمكن انتفاء ذلك الفعل . فمثال الأول قول النبي صلى الله عليه : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » . فحرف النفي دخل على الصلاة الشرعية . لأن كلام النبي صلى الله عليه يُحمل على معانيه الشرعية . فظاهره إذا يقتضي نفى الصلاة الشرعية ، مع انتفاء الفاتحة . / وذلك ممكن . فوجب حمل الكلام عليه . وذلك يقتضي كون قراءة الفاتحة شرطا . ويقتضي أن يكون قولنا « صلاة فاسدة » مجازا . أعني وصفنا لها بأنها صلاة . ويكون المراد أنها على صورة الصلاة . وكذلك قول النبي صلى الله عليه : « لا صيام لمن لم يثبت الصيام من الليل » ، وقوله : « لا نكاح إلا بولي » . وكان الشيخ أبو عبدالله يجعل هذه الألفاظ مجملة . قال : لأن المنفى موجود مع انتفاء الشرط . فعلمنا أنه أراد نفى أحكامه . وليس بعض الأحكام بأن يكون [هو^(١)] المنفى ، أولى من حكم آخر . إذ اللفظ لا يتناول الأحكام على جهة العموم . ولا على جهة الخصوص . ولأنه يتناقض حمل ذلك على نفى الكمال ونفى الإجزاء . لأن في ضمن نفى الكمال إثبات الإجزاء . والذي ذكره : إنما يصح [لولا يصح^(٢)] أن يكون المنفى هو الذي دخل عليه حرف النفي . وقد بيننا ذلك . وأما مثال القسم الثاني ، فقول النبي صلى الله عليه : « الأعمال بالنيات » أعظم متأول^(٣) هذا الكلام أن يجري مجرى قوله : « لا عمل إلا بالنية » . ومعلوم أنه ليس يخرج العمل من كونه عملا إذا فقدت النية . فعلمنا أن المراد به أحكام العمل من الإجزاء أو الكمال . وليس بأن يحمل على أحدهما : أولى من الآخر . وليس لأحد أن يقول : إن قوله : « الأعمال بالنيات » يفيد في العرف نفى كونه عملا مجزئا إذا لم يكن نية . لأننا لا نعقل ذلك من جهة العرف . ألا ترى أننا قد حملنا كثيرا من هذا النفي على نفى الفضل والكمال ؟ وليس لأحد أن يقول : المعقول في العرف من قول القائل : « لا عمل إلا

(١) زاده س

(٢) زاده س

(٣) س : منازل

بنية « ، هو « لا عمل مجزئ ولا كامل إلا بنية » . لأنه إذا لم يُجزء ، لم يكمل . وذلك لأنه يكون قد عقل منه نفى الكمال تبعا لنفى الإجزاء . فقد عاد الكلام [إلى (١)] الأول . وكذلك قول النبي صلى الله عليه : « رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان » . لأن الخطأ واقع منهم . فإذا المرفوع (٢) هو أحكام الخطأ . فاحتاج إلى بيان ذلك الحكم . وقد علمنا أنه لم يُرد الإثم (٣) . لأنه لا مزية لأمنه / ١٦٣ ب . في ذلك على سائر الأمم .

ومن ذلك قول بعضهم : إن قول الله سبحانه (٤) : « فاقطعوا أيديهما ... » مجمل . لأنه يحتمل اليد من المنكب . إذ جملتها تسمى يدا . ويحتمل قطعها من الكوع . لأنه يسمى هذا القدر يدا . ويحتمل قطعها من المرفق لأن هذا يسمى يدا . ويمكن أن يحتجوا لذلك أيضا بأنه قد يقال : « قطعت يد فلان » ، ويراد بها إباتها ؛ وقد يراد بإصـال قطع بها (٥) ، وإن لم تفصل من البدن . كما يقال : « برى فلان القلم » ، فقطع يده . وإنما يعلم إبانة العضو إذا قُبِدَ القطع بالجملة ، فقيل : « قُطعت يد فلان من جلته » . كما يقال : « قطعت الغصن من الشجرة » .

والجواب عن الأول : أن اسم اليد يتناول الجملة إلى المنكب . فيجب حمل اليد عليه ، لولا قيام الدلالة على خلافه . فقيل قيام الدلالة على ذلك ، تكون الآية مجملة . إذ قد أريد بها غير ظاهرها . لأن اسم اليد لا يتناول (٦) الكف وحده حقيقة . لأنه لا يقال : « قطعت يد فلان كلها وجميعها » ، إذا قطع الكف . فلو كان اسم الكف يتناول هذا المقدار وحده حقيقة ، لصح أن يقال ذلك . لأن الكف (٧) كل وجميع . ولو تناول الكف حقيقة ، وجميع اليد حقيقة ، لحُمِلَ على أقل ما يقع عليه الاسم . كما أن قول القائل لغيره : « اضرب رجلا » ، يفيد ضرب ما يقع عليه اسم « رجل » . ولتفرق أن يفرق بينهما ،

(١) زاده س

(٢) كذا س ؛ ق : الموقع

(٣) كأنه أراد بالاثم ههنا الخطأ

(٤) القرآن ٥ / ٣٨

(٥) س : يراد أيضا قلمها

(٦) كذا س ؛ ق : « اليد يتناول » (مع علامة الاضطراب بالهامش)

(٧) س : للكف

بأن معنى الرجولية قائم في كل شخص من الرجال . فالاسم قد تناول جميعهم على البذل . وليس كذلك قولنا : « يد » . لأنه لو تناول الكف ، وتناول^(١) من أطراف الأصابع إلى المرفق ، لكان قد أفاد في ذلك فوائد مختلفة ، ولكان اسماً مشتركاً .

والجواب عن الثاني أن القطع هو الإبانة . فإذا علق باليد ، أفاد إبانة ما يسمى « يدا » . والشق^(٢) إذا حصل في الجلد لم يكن المسماة « يداً قد أبيت^(٣) » فلم يدخل تحت الظاهر . وهذا يدلنا على أن قول القائل : « برت^(٤) القلم ، فقطعت / يدي » ، مجاز . ويكون اقتران ذلك ببري القلم قرينة ، تدل على المجاز . لأن العادة ما جرت بابانة اليد عند بري القلم .

١/١٦٤

باب

فما تكون^(٥) بياناً للأحكام الشرعية

اعلم أن بيانها يكون بكل ما يقع التبيين^(٦) به . وهو ضربان : أحدهما يكون دلالة بالمواضعة ، والآخر لا بالمواضعة . أما الأول : فالكلام ، والعقد ، والكتاية . والبيان بالكلام فأكثر من أن يحصى . وقد بين النبي صلى الله عليه بأن كتب إلى عماله في الصدقات . وبين الله تعالى لملائكته بما كتبه في اللوح المحفوظ . وأما الضرب الآخر ، فضربان : أحدهما تتبعه المواضعة ، والآخر يتبع المواضعة . فالأول هو الإشارة . لأن المواضعة على الكلام إنما تكون بالإشارة . وقد بين النبي صلى الله عليه بالإشارة حين قال : « الشهر هكذا وهكذا » ، وأشار بيديه^(٧) . والثاني ضربان : أحدهما أمانة^(٨) القياس ، والآخر الأفعال .

(١) كذا س ؛ ق : ساول

(٢) ق : الشيء

(٣) س : لم يكن المسمى يداً قد أبيت

(٤) ق : برات

(٥) س غير منقوطة : ق : « يكون » . (ولكن يقول بعد ذلك : اعلم أن بيانها)

(٦) كذا س ؛ ق : البين

(٧) كذا س ؛ ق : يديه

(٨) س : أمارات

وأما أمانة^(١) القياس ، فهي كيفية ثبوت الحكم . من نحو ثبوته عند صفة ، ونفيه عند نقيها . وهذا إنما يثبت بالخطاب . وأما الأفعال فانها تتعلق بما هي^(٢) بيان له بالقول . نحو أن يقول النبي صلى الله عليه : « هذا الفعل بيان لهذه الآية . ويقول : « صلوا كما رأيتموني أصلي » .

- وقال بعض الناس : إن الأفعال لا تكون بيانا . وليس يخلو إما أن يريد أنه لا يصح وقوع البيان بها ، أو أنه لا يحسن أن يبين بها المجهل من جهة الحكمة . والأول ضربان : أحدهما أن يقال : إن الفعل لا يؤثر في وقوع الشيء أصلا . والآخر أن يقال : إنه لا يؤثر في ذلك إلا مع غيره . نحو أن يقول النبي صلى الله عليه : « هذا بيان لهذا الكلام » . أما إذا قيل : « لا يحسن [أن يقع^(٣)] البيان بالأفعال » ، فبأن يقال^(٤) : إنه لا يقع عقيب الكلام المجهل ، فان وقع عقيبها ، فانه يطول . وفي كلا الحالتين يتأخر^(٥) البيان . فان قالوا بالأول ، فقد أبطلوا . لأن فعل النبي صلى الله عليه / للصلاة وللحج^(٦) أدل على صفتها من وصفه لها . لما في المشاهدة للشيء من المزية على الخبر عن الشيء . ولهذا يبين النبي صلى الله عليه الحج بفعله ، وقال : « خذوا عنى منا سككم » . وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » . ويبين أصحاب النبي صلى الله عليه عليه الوضوء بفعلهم . وإن أرادوا : « أنه لا يقع به البيان إلا مع غيره » ، نحو أن يقول النبي صلى الله عليه : إن هذا بيان للآية ، أو^(٧) يضطر من قصده إلى ذلك ، أو يتلو كلاماً مجملًا ثم يفعل فعلا ، يجوز أن يكون بيانا له ، ولا نجد بيانا غيره » ، فذلك مما لا خلاف فيه . إلا أن البيان هو الفعل . لأنه المتضمن لصفة الفعل ، دون القول المعلق للفعل بالمبين . وإن أرادوا الوجه الثالث ، من^(٨) « أن ذلك يؤدي إلى تأخير البيان » ، فباطل . لأنه

١٦٤/ب

- (١) س : أمارات
(٢) أى الأفعال
(٣) زاده س
(٤) كذا س ؛ ق : يقول
(٥) كذا س ؛ ق : تأخر
(٦) كذا س ؛ ق : الصلاة والحج
(٧) كذا س ؛ ق : و
(٨) كذا س ؛ ق : بين

يمكن أن يتعقب الفعل القول ، كما يتعقب القول والفعل . وإن طال ، فالقول قد يكون طويلاً أيضاً . فصح وقوع البيان بكل واحد منهما . وأما المخالف فإنه يحتاج بهذه الأقسام التي ذكرناها .

باب

في تقديم القول على الفعل في البيان

اعلم أن هذا الباب يتضمن مسئلتين : إحداهما أن يقال : إذا كان القول بيانا والفعل بيانا ، فأيهما أكشف ؟ والجواب : أن الفعل أكشف . لأنه ينبي عن صفة المبيّن مشاهدة . والقول إخبار عن صفته . وليس الخبر كالبيان . والأخرى أن يرد بعد الآية الجملة فعل وقول ، يحتمل أن يكون كل واحد منهما بيانا لها . فيقال أيهما قصد به البيان ؟ والجواب : أنه ليس بخلو إما أن يتنافى حكم البيانيين^(١) ، أو لا يتنافى . فان لم يتنافى^(٢) ، فضربان : أحدهما علم^(٣) تقدم^(٤) أحدهما على الآخر . فيكون المتقدم هو الذي قصد به البيان المبتدأ . لأن البيان لا يتأخر . ويكون المتأخر تأكيداً للبيان . والآخر لا^(٥) يعلم تقدم أحدهما على الآخر ، فيجوز في كل واحد منهما / أن يكون هو المتقدم . وهو الذي قصد به البيان ابتداء^(٦) . وإن يتنافى^(٧) حكمهما ، فمثاله آية^(٨) الحج ، وقوله صلى الله عليه : « من قرّن حجاً إلى عمرته^(٩) ، فليطف لهما طوافاً واحداً وسعيهما واحداً » . ورؤى أنه صلى الله عليه قرّن فطاف طوافين ، وسعى سعيين . فإن كان قوله هو البيان ، فالطواف الثاني غير واجب ؛ وإن كان فعله هو

١/١٦٥

(١) كذا س ؛ ق : البنائين

(٢) كذا في الاصول بدل « لم يتناف »

(٣) س : يعلم

(٤) كذا س ؛ ق : بتقدم

(٥) س : أن لا

(٦) حذف الكلمة س

(٧) كذا س ؛ ق : بدا في

(٨) راجع القرآن ١٩٦/٢

(٩) س : عمرة

- البيان ، فالطواف الثاني واجب . فتنى علمنا تقدّم أحدهما ، كان هو البيان لأن الخطاب المجمل ، إذا تعقّب ما يجوز أن يكون بيانا له ، كان بيانا له . فان لم يجوز تأخير البيان ، فالأمر في كون ذلك بيانا أكشف وأظهر . وإن لم نعلم تقدّم أحدهما على الآخر ، جعلنا القول هو البيان . لأننا لو جعلنا الفعل هو البيان ، لأوجبنا إثبات ما تعلّق به بالمبيّن من قول النبي صلى الله عليه :
 « إن هذا بيان لهذا » ، وإن لم يعلم^(١) ذلك باضطرار من قصده . ولا يجوز إثبات ذلك إلا عن ضرورة . ولا ضرورة إلى ذلك مع إثبات قول يمكن أن يكون بيانا . وليس لأحد أن يقول : « جوزوا أن يكون الفعل هو الذى قصد به البيان ، وإن لم تقطعوا عليه » . لأننا لا نجوز ذلك إلا لضرورة . ولا ضرورة . وليس الغرض بما ذكرناه من المثال إلا التمثيل^(٢) ، دون تصحيح مسألة الطوافين .
 ١٠ لأن النبي صلى الله عليه قد قال : « خذوا عنى مناسككم » . فقد علّق بهذا القول فعله على الآية .

بَابُ

في أن البيان كالمبيّن

- هذا الباب يشتمل على شيئين : أحدهما هل البيان كالمبيّن فى القوة ؟
 ١٥ والآخر هل كالمبيّن فى حكمه أم لا ؟ أما الأول ، فقال الشيخ أبو الحسن : إن المبيّن إذا كان لفظا معلوما ، وجب كون بيانه مثله . وإلا لم يقبل . ولهذا لم يقبل خبر الأوساق^(٣) مع قول النبي صلى الله عليه : « فيما سقت السماء العُشر » . والصحيح أنه يجوز أن يكون البيان والمبيّن دليلين معلومين . ويجوز أن يكونا أمارتين ، ويجوز / أن يكون المبين معلوما . وبيانه مظلونا . كما جاز
 ٢٠ تخصيص القرآن بخبر الواحد . لأنه لا يمتنع تعلق المصاحفة بذلك . وأما الآخر ، وهو : هل إذا كان المبيّن واجبا ، كان بيانه كذلك ؟ وقد قال قوم بذلك . فإن

ب/١٦٥

(١) س : ويعلم

(٢) كذا س ؛ ق : التمسك

(٣) أى : « لا زكاة فيما دون خمسة أوسق »

أرادوا بذلك : « أنه إذا كان المبين واجبا ، فبيان^(١)ه لصفة شيء واجب » ،
فصحيح . وإن أرادوا بذلك « أنه يدل على الوجوب كما يدل المبيّن » ، فغير
صحيح . لأن البيان إنما يتضمن صفة المبيّن ، وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب .
وإن أرادوا به : « أنه إذا كان المبيّن واجبا ، كلن بيانه واجبا على النبي صلى
الله عليه ؛ فإذا^(٢) لم يكن الفعل المبيّن واجبا ، لم يكن بيانه واجبا على النبي
صلى الله عليه » ، فباطل . لأن بيان المجمل واجب ؛ سواء تضمن فعلا واجبا ،
أو غير واجب .

باب

في جواز تأخير التبليغ

- ١٠ . اعلم أنه يجوز أن يؤخر النبي صلى الله عليه أداء العبادة إلى الوقت
الذى يحتاج المكلف أن يعرفها فيه ، ولا يجب تقديم أدائها عليه . وأوجب ذلك
قوم . وليس بخلو أن يوجبوا ذلك بالعقل ، أو بالسمع . ولو وجب بالعقل ،
لكان له وجه وجوب يرجع إلى التكليف ، إما لأنه تمكين ، أو لأنه لطف .
فإن كان تمكينا ، لم يخل إما أن يكون تمكينا من الفعل ، أو من فهم المراد
بالخطاب . ومعلوم أنه لم يتقدم^(٣) خطاب مجمل ، يكون هذا بيانه . وليس
يقف إمكان فعل العبادة على تقديم أدائها على الوقت الذى ، إذا بلغت العبادة
فيه . أمكن المكلف أن يستدل بالخطاب على وجوبها ، فيفعلها فى وقتها .
وأما كون تقديمهم^(٤) التبليغ لفظا ، فليس فى العقل طريق إليه . كما أنه ليس
فى العقل طريق إلى كون تقديم تعريف الله إيانا العبادة التى يريد أن يتعبّدنا
بها بعد سنة . لظفا . ولهذا لم يعرف الله على لسان نبيه صلى الله عليه جميع
ما يريد أن يتعبّد به الأمة فى حالة واحدة .

(١) كذا س ؛ ق : فبيان

(٢) س : وإذا

(٣) س : لم يتقدمه

(٤) س : تقديم

/ فان قالوا : « إنا نعلم وجوب ذلك بالسمع » ، فليس في السمع ما يجوز أن يدل على ذلك إلا قول الله تعالى ^(١) : « يأيا الرسولُ بَلِّغْ ما أُنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بَلَّغْتَ رسالته » ؛ وأن الأمر على الفور ! وقد أجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن هذا الأمر إنما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي أمر أن يبلغ عليه ، من تقديم أو تأخير . ولقائل أن يقول : الوجه الذي أمر أن يبلغ عليه ، هو التعجيل ، بدلالة هذا الأمر ! وأجاب أيضا بأن المراد بذلك هو القرآن لأنه هو الذي يُطلَق عليه الوصف بأنه مُتْرَك من الله تعالى .

بَابُ

في تأخير البيان عن وقت الحاجة

اعلم أنه لا يجوز تأخير بيان الخطاب عن الوقت الذي ، إن أخرّ البيان عنه ، لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب ، ولا يتمكن من فعل ما تضمنه في الوقت الذي كُلف فعله فيه . لأن في تأخير البيان عن هذا الوقت تكليف ما لا يطاق . إذ لا سبيل له ، والحال هذه ، إلى فعل ما كُلف في الحال التي كُلف أن يفعل فيها .

بَابُ

في تأخير البيان عن وقت الخطاب

ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية إلى جواز تأخير بيان المجهل والعموم عن وقت الخطاب . ومن الفقهاء من اختار تأخير بيان المجهل ، دون بيان العموم . وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن رحمه الله . ومنهم من اختار ^(٢) تأخير بيان الأمر دون الخبر . ومنع شيخنا : أبو علي وأبو هاشم ، وقاضي القضاة

من تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب ، أمرا كان أو خبرا ؛ وأجازوا تأخير بيان النسخ .

- واعلم أن تأخير البيان ينقسم أقساما ، تختلف الأدلة عليها . والشبهة الواردة فيها بحسب اختلاف أقسامه . فوجب أن نقسم ، ونتكلم على كل قسم على انفراده . فنقول : إن الخطاب الذي يحتاج إلى بيان ، ضربان : أحدهما أنه / ب / ١٦٦
- ظاهر قد استعمل في خلافه . والثاني لا ظاهر له ، كالاسماء المشتركة . والأول ينقسم أقساما : منها تأخير بيان التخصيص ، [ومنها تأخير بيان النسخ^(١)] ، ومنها تأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع ، ومنها اسم النكرة إذا أريد به شيء معين^(٢) . وكل هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها . بل لا بد من أن يبين الخطاب الوارد فيها إما بيانا مفصلا ، أو مجملا . وأما ما لا ظاهر له ، فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب . والكلام يقع في ثلاثة مواضع : أحدها تأخير بيان ما له ظاهر ، وقد استعمل في خلافه . والآخر في جواز كون بيان ذلك مجملا . والآخر في جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له .

- والدلالة على المنع من تأخير بيان ما له ظاهر إذا استعمل في غيره ، أن العموم خطاب لنا في الحال بالإجماع . ولا يخلو المخاطب به إما أن يقصد إفهاما في الحال ، أو لا يقصد ذلك به . فإن لم يقصد إفهامنا ، انتقض كونه مخاطبا لنا . لأن المعقول من قولنا : « إنه مخاطب لنا » ، أنه قد وجه الخطاب نحونا . ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا . ولأنه لو لم يقصد إفهامنا في الحال ، مع أن ظاهره يقتضي كونه خطابا^(٣) لنا في الحال ، لكان قد أغرانا بأن نعتقد أنه قد قصد إفهامنا في الحال . فيكون قد قصد أن نجهل . لأن من خاطب قوما بلغتهم ، فقد أغراهم بأن يعتقدوا فيه أنه قد عني به ما عنوه به . ولأنه لو لم يقصد إفهامنا ، لكان عبثا . لأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب . ولأنه لو جاز أن لا يقصد إفهامنا بالخطاب ، جاز مخاطبة العرب^(٤) بالزنجية ، وهو

(١) زاده س

(٢) كذا س ؛ ق : شيئا معينا

(٣) كذا س ؛ ق : خطا

(٤) س : جازت مخاطبة العربي

١/١٦٧

- لا يحسنها . إذ^(١) كان غير واجب إفهام المخاطب . بل ذلك أولى بالجواز . لأن الزنجية ليس لها عند العربي ظاهر ، يدعوه إلى اعتقاد معناه . ولو جازت مخاطبة العربي بالزنجية ، وبيّن^(٢) له بعد مدة ، جازت مخاطبة النائم وبيّن^(٣) له بعد مدة ؛ وأن يقصد الإنسان بالتصويت والتصفيق شيئا / يبيّنه بعد مدة . فان قيل : خطاب الزنج لا يفهم منه العربي شيئا ؛ فلم يجز أن يخاطبوا به . وليس كذلك خطاب العرب بالمجمل . لأن العربي يفهم به شيئا ما . لأن قول الله سبحانه^(٤) : « أقيموا الصلاة » ، قد فُهم به الأمر بشيء ، وإن لم يُعرف ما هو ! قيل إن جاز أن يكون اسم^(٥) الصلاة واقعا على الدعاء ، ويريد الله سبحانه غيره ولا يبين لنا ، جاز أن يكون ظاهر قوله « أقيموا » لأمر^(٦) ولا يستعمله في الأمر ولا يبين لنا ذلك . وفي ذلك مساو إياه لخطاب^(٧) الزنج . لأننا لا نفهم به شيئا أصلا . وإن كان قد أراد إفهامنا في الحال ، فلا يخلو إما أن يريد أن نفهم أن مراده ظاهره ، أو غير ظاهره . فإن أراد الأول ، فقد أراد منا الجهل . وإن أراد الثاني ، فقد أراد ما [لا] سبيل لنا إليه . وهذه الدلالة تتناول العام المستعمل في الخصوص ، والمطلق المفيد للتكرار المنسوخ ، والأسماء المنقولة إلى الشريعة ، والنكرة إذا أريد بها شيء معين . لأن ذلك مستعمل في خلاف ظاهره . ولا يلزمنا إذا أشعرهم بالنسخ ، أو بالتخصيص ، أو بتعيين النكرة . لأن الخطاب مع هذا^(٨) الإشعار يصير مفيدا للشيء على طريق الجملة فلا يعزى ذلك بفعل الجهل ، ولا يكون تكليفا لما لا سبيل إليه . بل إنما يفيد أنه قصد المتكلم إفهامه للجملة . إن قيل أليس ، مع أن العموم خطاب لنا في الحال ، لا يجوز الإقدام على اعتقاد استغراقه عند سماعه ؟ بل لا بد من أن نقيس الأدلة السمعية والعقلية فننظر هل فيها ما يخصه أم لا ؟ فان لم يوجد

(١) كذا س ؛ ق : ان

(٢) كذا س ؛ ق : بين

(٣) ق : « بين » . من ههنا ضاعت كرامة قدرها اثنتا عشرة ورقة في س

(٤) القرآن ٢/٤٣ ، وغير ذلك مرارا

(٥) ق : باسم

(٦) ق : الامر

(٧) ح : مساواة بخطاب

(٨) ق : هذه

- فيها ما يخصه ، قضى بعمومه . فان جاز التوقف في هذا القدر ، فلم لا يجوز أن نتوقف فيه إلى وقت الفعل ما يحدد ما يدل على تخصيصه ؛ وإلا حكمنا باستغراقه ؟ والجواب : أن من لم يجوز أن يسمع المكلف العام دون الخاص ، لا يلزمه هذا السؤال . ومن / يجوز ذلك ، له أن يجيب عن السؤال بأن ما يعلمه المكلف ، مع ^(١) كثرة السنين والأدلة ، يجوز معه أن يكون فيها ما يدل على أن المراد بالخطاب غير ظاهره . فيصير ذلك كالإشعار بالتخصيص . ونظير ^(٢) ذلك أن يقول الله سبحانه لنا أو نبئنا على أنه إذا خاطبنا بخطاب عام فيجب التوقف فيه إلى حال الفعل ، وأن نعتقد فيه أنه إما خاص وإما عام . وهذا أحد أقسام الإشعار . وإنما يحصل بالسمع . فأما العقل ، فانه إذا تجرد ^(٣) ، اقتضى ما ذكرناه من القسمة . وأيضاً ، لو جاز أن يريد بالعموم الخصوص وبالنصوص العموم ، ولا يبين لنا ذلك في الحال ولا يشعرنا به ، لم يكن لنا طريق إلى معرفة وقت الفعل الذي يقف وجوب البيان عليه . لأنه لو قيل لنا : « صلوا غدا » ، جوزنا أن يكون المراد بقوله غدا ، بعد غد ، وما بعده أبداً . لأن كل ذلك يسمى غدا مجازاً . ولا بد منه لنا . فلا يقف وجوب البيان على غاية . وفي ذلك تعذر علمنا بالخطاب . فإن قالوا : لا نعلم الوقت الذي أراد أن نعمل فيه إلا بعد ورود البيان . فاذا ورد البيان في الغد أو بعده ، علمنا أنه هو الوقت الذي أراد إيقاع الفعل فيه ! قيل : ورود البيان لصفة العبادة لا يمنع من تأخر وقتها . فليس في ورود البيان دلالة على ما قلتم . لأنه قد يجوز أن يبين لنا صفة العبادة ووقتها متأخراً ^(٤) . فان قالوا : إذا بين في غد صفة العبادة ، ثم [قال] : « افعلوها الآن » ، علمنا أنه لا يجب فعلها في ذلك الوقت ! قيل : لا يصح لكم ذلك . لأنه لا يجوز أن يكون غنى بقوله « الآن » وقتاً متراخياً على طريق المجاز . ولا يبينه في الحال . كما جاز مثل ذلك في سائر الألفاظ . ولا يلزمنا ذلك على قولنا : « إن العلم باستغراق العموم موقوف على فقد دليل مخصص بعد البحث عنه لأننا [إذا] بحثنا عن دليل مخصص

(١) كذا ح ؛ ق : من

(٢) ق : فنظير

(٣) ق : تحدد ؛ ح : تجرد العموم من الاشعار أو كثرة الأدلة

(٤) ق : متأخر

فلم نجده ، قضينا باستغراق العموم . وليس فقد الدليل هو لفظ ، فيقال / لنا : جوزوا أن يكون المراد غير ظاهره . وإن وجدنا دليلا على التخصيص ، وكان عقليا فهذا يمتنع فيه أيضا . وإن كان سمعيا ، فاما أن لا نجد في الأصول ما يعدل بنا عن ظاهره ، أو ننتهي إلى دليل سمعي لا يكون في الأصول ما يعدل بنا عن ظاهره . فلم يلزمنا ما ألزمناهم من التوقف ، وقتا بعد وقت إلى غير غاية . فهذا هو القول في المسئلة الأولى .

فأما إذا أراد بالخطاب غير ظاهره ، وأشعر بذلك ، بأن^(١) يقول المتكلم بالعموم : «اعلموا أنه مخصوص» ، ولا يبين ما الخارج منه ، أو يقول : « جوزوا خصوصه حتى آيته » . والدلالة على جواز ذلك أن العموم مع هذا الإشعار يصير كلف موضوع للجملة ، والتردد بين الاستغراق وغيره . واللفظ الموضوع للجملة يحسن أن يورد ويُقصد به الجملة فقط ، على ما سنيته في الاسم المشترك . ولا يلزمنا على ذلك أن نتوقف في العبادة في وقت الفعل ، فيجوز أن يكون المراد بها غير ظاهرها . نحو أن يقول : « صلوا غدا » ، فريد به بعد غد ، ويتأخر بيانه مفصلا . لأننا إنما نجز تأخير بيان العموم مع الأشعار . ونظير^(٢) ذلك أن يتأخر بيان الوقت مع الإشعار . وكذلك نقول . وما لا إشعار معه ، نقطع على ظاهره . ويدل على ذلك أن الله عز وجل لما قال^(٣) : « أقيموا الصلاة » ، لم يعلم الناس في ذلك الوقت من هو معني بالخطاب ، لتجوز كل واحد من المكلفين أنه يموت قبل وقت الصلاة ، وعلمهم أن الله لا يأمر بشرط . فهذا خطاب يعم كل مكلف . وليس يعلم المخاطبون أنه قد عني به جميعهم ، ولأنه^(٤) لم يعن به جميعهم . بل يجوزون كلا الأمرين . وهذه صورة مسئلتنا . فان قالوا : إنما لم يقطعوا على عمومه لما أودع الله سبحانه في عقولهم من قبح تكليف ما لا يطاق ، وأن في علمهم بحياة كلهم ، إغراء^(٥) بالمعاصي ؛ فلذلك توقفوا ! قيل : وكذلك إذا أشعروا / في التخصيص ، فقد علموا أنه

ب/١٦٨

(١) ق : ان

(٢) ق : فيطر

(٣) القرآن ٢/٤٣ ، وغير ذلك مرارا

(٤) كذا ، لعله : أو أنه

(٥) ح : اغراء لم

إن كان العموم مخصوصا، فلا يجوز أن يراد بالعموم من تناوله التخصيص .
 ففي الموضعين يجوز للمكلف التخصيص ويجوز خلافه . وكما لم يبين لهم أنهم
 يحجون أو يحجبى بعضهم دون بعض ، لما في ذلك من الإغراء . فكذلك يجوز
 أن يُشعروا بالتخصيص ، ولا يبين لهم تفصيله لجواز أن تكون مصلحتهم أن
 يتفقوا^(١) على الجملة فقط في تلك الحال . وهكذا القول في الخطاب المفيد
 للتكرار ، إذا أشعرنا بنسخه . والخطاب المنقول إلى معنى شرعى إذا أشعرنا بذلك ،
 من حاله . إن قيل : إن جاز ما ذكرتم : فهلا جازت مخاطبة العربى بالزنجية ،
 ويقال له : « اعلم أننا أردنا بهذا الكلام شيئا ما » ؟ قيل : إن الزنجى إذا
 كان حكيما ، فعلم أنه قد أراد بخطابه شيئا ما . فلا معنى لقوله : « قد أردت
 بخطابى شيئا ما » . وإن لم يكن حكيما ، فإن السامع يظن أنه قد أراد بخطابه
 شيئا ما . فان قالوا : جوزوا أن يخاطبه بالزنجية ، ولا يقول : « إنه قد أردت
 بخطابى شيئا » . قيل : سنتكلم على ذلك فيما بعد . وعلى أن كلا الإلزامين
 متوجه إلى المخالف . لأنه يقول : إن خطاب الله العام لا يقطع على عموم خبر
 يرد ، ولا على خصوصه ؛ لتجويزنا موت من توجه إليه الخطاب . فأما الخطاب
 المتكرر ، إذا عنى به واحدا معينا وأشعرنا به ، فانه يجوز أن يقول لغيره :
 « اضرب رجلا » ، ويقول : « أردت رجلا بعينه . وسأبينه لكم » . والدليل
 على جوازه أن كلا الكلامين يجريان مجرى كلام مشترك بين ضرب زيد وعمرو
 وغيرهما ، في أنه يفيد الجملة دون التفصيل . وسنبين ذلك في الاسم المشترك .
 إن قيل : فان كان غرضه أن يُعرفنا أنه أراد ضرب رجل بعينه ، فهلا قال
 ذلك ، ولم يقل قبله « اضربوا رجلا » ؟ قيل : وإذا كان غرضه أن يعرفنا في
 الحال أن الرجل الذى يريد ضربه هو / زيد ، فهلا قال ذلك ، ولم يقدم
 عليه قوله « اضربوا رجلا » ؟ فان قلتم : « لعل في ذلك مصلحة » ، قلنا نحن
 مثله .

فأما الخطاب الذى لا ظاهر له — وهو الاسم المشترك ، كالقرء المشترك
 بين الظهر وبين الحىض — فان له ظاهرا من وجه دون وجه . أما الوجه الذى

- يكون ظاهرا فيه ، فهو أنه يفيد أن المتكلم به لم يُرد شيئا غير الطهر وغير الحيض ؛ وأنه أراد إما هذا وإما هذا . فن هذا الوجه لا يحتاج إلى بيان . ومتى أراد المتكلم بالقرء شيئا سوى الطهر وسوى الحيض ، فقد أراد به غير ظاهره . فلا بد من بيان : إما مجمل وإما مفصل ، على ما تقدّم . وأما الوجه الذي يكون فيه غير ظاهر ، وهو أنه لا يفيد أيّ الأمرين أراد المتكلم : الطهر أم الحيض ؟ ولا يجب أن يُفترَن به بيان في الحال . والدليل على جواز ذلك أن اللفظ ما وُضع لواحد منهما بعينه دون الآخر ؛ وإنما وُضع لكل واحد منهما بانفراده . فهو يفيد الإجمال . فلو لزم المتكلم أن يبين التفصيل قبل وقت الفعل ، لكان إما أن يلزمه ذلك لأنه لا يجوز أن يبين الحكيم مراده لغيره على جهة سبيل الإجمال ، أو يجوز ذلك من الحكيم إلا أن الاسم المشترك لا يفيد الإجمال . ولذلك وجب أن يبين مراده . وهذا الثاني باطل . لأننا قد بينّا أن الاسم المشترك يفيد الإجمال . والقسم الأول باطل أيضا . لأن الحكيم قد يجوز أن يفيد غير مراده على الجملة ، كما يجوز أن يفيد إياه على التفصيل . ألا ترى أن زيدا قد يعلم أن في الدار عمرو بعينه ، فيكون له غرض في أن يعلم خالد أن في الدار عمرو ؛ وقد يكون له غرض في أن يعرفه أن في الدار رجل ؟ ولا يستقبح ذلك منه أحد . ويحسن ذلك حسن^(١) أن يكون في اللغة الأسماء المشتركة ، ليتوصل بها المتكلم إلى غرضه في إفادة الجملة دون التفصيل ، كما يحسن أن يكون فيها أسماء غير مشتركة ، ليتوصل بها المتكلم إلى غرضه / في إفادة التفصيل . إن قيل : الغرض بالتعبد هو الفعل . والعلم والاعتقاد تابعان . فيجب مراعاته ، دونهما . وأنتم راعيتُموها^(٢) في هذا الموضع ! الجواب : أن الغرض قبل الوقت ، هو العلم . ولهذا أوجبتم التمكن منه مفصلا . وأوجبناه نحن إما مفصلا وإما مجملا .

ب/١٦٩

واحتج من أبي تأخير بيان المجمل بأن الله تعالى لما قال^(٣) : « والمطلقات » يترصن بأنفسهن ثلاثة قروء ... إما أن يكون أراد منها الاعتداد بالطهر إن

(١) كذا ، لعله : حين

(٢) كذا ، لعله : راعيتُموها

(٣) القرآن ٢/٢٢٨

شاءت ، أو بالحيفض إن شاءت ، أو أراد منها الاعتداد بواحد منهما بعينه .
 وأى الأمرين أرادته ، فقد أراد منها ما لا سبيل للمجتهد إلى فهمه . لأن اللفظ
 لا ينبئ عن التأخير عندكم ولا ينبئ عن واحد منهما بعينه . الجواب : أنه أراد
 منها واحدا بعينه ، ولم يرد من المجتهدين أن يفهموه^(١) في الحال . لأنه لم يدلهم
 عليه في الحال بلفظ يخصه ، فريد منهم فهمه . وإنما دلّهم على الجملة . فهو
 يريد منهم فيهم^(٢) . الجملة . كما لو قال : « اعتدّي بواحد من أحد شيئين بعينه
 إما الطهر وإما الحيض وسأبينه لك » . وكما لو قال القائل لغيره : « اضرب
 رجلا ، واعلم أنه رجل معين ، وسأبينه لك » . في أنه لم يُرد منه أن يعرفه
 بعينه في الحال . إما^(٣) أراد أن يفهم . وكما لو علم أن زيدا في الدار ، وأراد
 إعلام عمرو أن في الدار رجل ، ولم يرد إعلامه أنه زيد ، فقال : « في الدار
 رجل » ، فانه قد عني به زيدا ، ولم يُرد أن يعرفه أنه زيد .
 شبهة :

لو حسنت مخاطبة بالاسم المشترك من غير بيان في الحال ، لحسنت
 مخاطبة العربي بالزنجية — مع القدرة على مخاطبته بالعربية — ولا يبين له في
 الحال . والعلّة الجامعة بينهما أن السامع لا يعرف مراد المتكلم بهما على حقيقة .
 فان قلت : إنه لم يحسن مخاطبته^(٤) بالزنجية ، لأن العرب لا تعرف بكلام الزنج
 شيئا . وتعرف بالكلام المجمل شيئا / ما . وهو أن المتكلم أراد أحد معنيي الاسم
 المشترك ! قيل لكم : ليس يخلو إما أن تعتبروا في حسن الخطاب المعرفة
 بكمال المراد ، أو تعتبروا المعرفة ببعض المراد . فان اعتبرتم الأول ،
 لزمكم أن لا يجوز تأخير بيان المجمل ؛ لأنه لا يمكن مع فقدّه معرفة كمال
 المراد . وإن اعتبرتم الثاني لزمكم حسن مخاطبة العربي بالزنجية ؛ لأن العربي إذا
 عرف حكمه الزنجي المخاطب له ، علم أنه قد أراد بخطابه شيئا ما : إما
 الأمر ، وإما النهي ، وإما غيرهما . والجواب : أن المعتبر في حسن الخطاب

١/١٧٠

(١) ق : يفهمونه
 (٢) كذا ، لعله : فهم
 (٣) كذا ، لعله : وما
 (٤) ق : مخاطبة

- أن يتمكن السامع من أن يعرف به ما أفاده الخطاب ، وهو يتمكن من معرفة ما وضع له الاسم المشترك . لأنه إنما وُضع لكل واحد من معنييه على انفراده . فالسامع له قد علم أن مراد المتكلم به إما هذا وإما هذا . وهذا هو التردد الذي تقتضيه اللفظة . كما لو قال القائل للمرأة : « أريد منك أن تعتدى بشيء معين من شيئين : إما الطهر وإما الحيض » ، أنها قد فهمت ما يُفيد هذا الخطاب من التردد بين الطهر والحيض . ولو قال الرجل لغيره : « في الدار رجل » ، فهم منه السامع ما يقتضيه الخطاب ، من أن شخصا فيه معنى الرجولية في الدار ، وإن علم أنه شخص معين . وأما العربي فانه لا يتمكن من أن يعرف ما وُضع له خطاب الزنج . فلم يحسن أن يخاطب به ، منفردا عن بيان . لأن ذلك الخطاب إما أن يكون أمرا ، أو نهيا ، أو خبرا ، أو استخبارا ، أو غير ذلك . ٥
- والسامع له من العرب لا يتمكن من معرفة ذلك . فان قيل : فلو كان في كلام الزنج ما هو مشترك بين الأمر والنهي وجميع أقسام الكلام ، لكان يحسن من الزنجي أن يخاطب به العربي معتقدا^(١) العربي أنه قد أراد المتكلم واحدا من ذلك ! قيل : لا يحسن ذلك . لأنه كما يجوز أن يكون في كلام الزنج ما هو مشترك من ذلك ، فانه يجوز / خلافه . فلا يكون معتقدا في ذلك الكلام ما يفيد من ١٥ التردد من هذه الأقسام . فلو اعتقد ذلك ، لاعتقده بغير الكلام . وإنما اعتقده لاعتقاد حكمة المتكلم ، أو ظنه حكمته . وإن الحكيم لا بد من أن يريد بخطابه شيئا ما .

١٧٠/ب

- واحتج من أجاز تأخير البيان من غير أن فصل^(٢) التفصيل الذي ذكرناه ، بأشياء عقلية ، وأشياء سمعية . والسمعية : منها آيات تدل على جواز ذلك . ٢٠ ومنها آيات وأخبار تدل على أن البيان قد تأخر من الله سبحانه ، ومن رسوله صلى الله عليه ، والصدر الأول .

فأما الأشياء العقلية ، فأمور : ﴿ منها ﴾ أن البيان إنما يجب لتمكن المكلف من أداء ما كُلف . والتمكين من ذلك غير محتاج إليه عند الخطاب . فأنما^(٣)

(١) كذا لعله : ويمتد

(٢) كذا ، لعله : يفصل

(٣) كذا ، لعله : وإنما

- يحتاج إليه قبل الفعل بلا فصل . فلم يجب تقديمه عند الخطاب ، كما لم يجب تقديم القدرة عند الخطاب ! الجواب : أن مخالفهم يقول : يحتاج إلى البيان لما ذكره ، وليخرج الخطاب من كونه عبثاً أو معزياً بالجهل . وكان من حق المشتغل بذكر الدليل أن يذكر ذلك ، ويفسده . يبين ذلك أنه لو لم يفتر إليه إلا للتمكن من الأداء ، لحاز أن يخاطبنا الله بما لا نفهم به شيئاً أصلاً .
- كخطاب الزنج . والمستدل يأبى ذلك ، ويقول : لا بد من أن يعرف السامع بالخطاب شيئاً ما . فإن قالوا : ليس في تأخير البيان إيجاب كون الخطاب عبثاً . لأنه ، وإن لم يفهم جهة المراد في الخطاب ، فإنه يفيد وجوب العزم والاعتقاد ! قيل : فيجب أن يجوز خطاب العربي بالزنجية ، لأنه يفيد العزم والاعتقاد إذا كان المتكلم سيداً لسامع ، أو عليم السامع أو ظناً حكمته .
- وعلى أنه إنما يجب العزم والاعتقاد لو عليم أن ما خاطبه به أمر . ومن يميز تأخير بيان العموم وكل ما له ظاهر ، لا يأمن أن تكون صيغة / الأمر لم تستعمل في الأمر ، وأنه يبين له ذلك فيما بعد . ﴿ومنها﴾ قولهم : ليس في تأخير بيان المجمل إغراء بالجهل . ففارق تأخير بيان العموم ! ومخالفهم أن يقول : إنه ، وإن فارق من هذه الجهة ، فإنه لا يمتنع أن يخص بكونه عبثاً إذا تأخر بيانه ، على حسب ما يذكرونه . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو قبح تأخير البيان (١) ، لقبح تأخير الزمان القصير ، وإن عطف جملة من الكلام على جملة أخرى ، ويبين الأولى عقيب الثانية . ولقبح البيان بالكلام الطويل ! ومخالفهم أن يقول : إنما يحسن تأخير مدة لا يخرج الكلام معها من أن يكون مترقياً يرجو فيه السامع زيادة شرط ، وتقيد (٢) بصفة . وهذا غير حاصل في الزمان القصير . ولهذا جاز أن يتكلم الإنسان بما لا يفهم ، ثم يبينه بعد زمان قصير . ولا يجوز ، قياساً على ذلك ، أن يبينه بعد زمان طويل . والكلام ، وإذا عطف بعضه على بعض ، جرى مجرى الجملة الواحدة . فبيان الجملة الأولى ، عند آخر الكلام ، يجري مجرى بيانها عقيبها . وأما الفعل الطويل والكلام الطويل ، فانما يجوز وقوع البيان بهما مع إمكان البيان بالكلام القصير إذا كان في ذلك زيادة مصلحة . ومعلوم

(١) ح : البيان للزمان الطويل

(٢) ح : شرط أو استثناء أو تقيد

- أنه يحسن بيان ما لا يفهم به شيء أصلاً بمثل ذلك . ولا يجوز ، قياساً عليه ، تأخير بيانه الزمان الطويل . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو قبح تأخير البيان ، لكان وجه قبحه فقد تبين^(١) المكلف . وذلك يقتضي قبح الخطاب إذا لم يتبين^(٢) المكلف وإن بَيِّنَ له . وسواء أتى في ذلك من قبيل^(٣) نفسه : أو من قبيل^(٤) غيره . ألا ترى أن الإنسان يسقط تكليفه إذا مات ، سواء أمانه الله أو قتل نفسه ؟
- ومخالفهم أن يقول : إنما قبح تأخير البيان لأن فيه فقد التمكين من التبيين^(٥) ، لا فقد التبيين^(٦) . وهذا غير قائم / إذا بَيِّنَ له ، فلم يتبين لتقصير منه في النظر . وأما الملت فإنما سقط عنه التكليف لفقد تمكنه من الفعل . سواء قتل نفسه أو أبطل الله سبحانه حياته . وعلى أن ذلك متقضى بدو حال الفعل . لأنه لا يجوز أن [لا^(٧)] يبين له . وإن كان لو بَيِّنَ له ، فلم يتبين^(٨) ،
- لم يوجب ذلك قبح التكليف ولا قبح البيان . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو قُبِحَ تأخير بيان المجمل ، لكان وجه قبحه أنه لا يمكن السامع له أن يعرف به كمال المراد . ولو قُبِحَ لذلك ، لقُبِحَ تأخير بيان النسخ ، وبيان كون المكلف غير مراد بالخطاب إذا كان المعلوم أنه يعجز ، أو يموت . وهذه الدلالة صحيحة ! وقد أجاب قاضي القضاة عنها بأن تأخير النسخ ، وبيان كون المكلف غير مراد بالخطاب ، لا يُخَلِّ بالمرقة بصفة ما كلفناه . فلا يُخَلِّ بالتمكن من الفعل في وقته . وليس كذلك تأخير بيان صفة العبادة . لأن الجهل بصفاتها لا يمكن معه أدائها في وقتها . ولقائل أن يقول : وكذلك تأخير بيان صفة العبادة . عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة . لا يُخَلِّ بأداء العبادة في وقتها . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو قُبِحَ تأخير بيان العموم . لقُبِحَ تأخير بيان النسخ . وتأخير بيان المكلف للعبادة ،

-
- (١) ق : بين ؛ ح : التبين
(٢) كذا ؛ ق : يبينه
(٣) ق : قبيل ؛ ح : قبل
(٤) ق : قبيل ؛ ح : قبل
(٥) كذا ؛ ق : التبين
(٦) كذا ؛ ق : التبين
(٧) زاده ح
(٨) كذا ؛ ق : يبين

- أو تأخير بيان التخصيص ، 'يُخْلَ العلم' ^(١) باستغراق العموم الأشخاص . كما أن تأخير بيان النسخ يخلّ بالعلم باستغراق الخطابات الأوقات . والجواب : أنه لا يجوز بيان ذلك كله إلا مع الأشعار بالنسخ ، وتجويز كون المكلف ممن يموت ، والأشعار بالتخصيص . وقد تقدم بيان ذلك . وقد فصل قاضي القضاة بين تأخير بيان النسخ وبين بيان التخصيص : بأن الخطاب المطلق معلوم أن حكمه مرتفع ، لعلمنا بانقطاع التكليف . وليس كذلك التخصيص . ولقائل أن يقول إن الله عز وجل لو قال : « صلّوا كل يوم / جمعة » ، لكان ظاهره يقتضي الدوام ، ولوجب أن يخرج منه ما بعد الموت ، لدلالة ^(٢) . ويبقى الباقي على ظاهره . فإن جاز أن يكون حكم الخطاب مرتفعاً مع الحياة والتمكن ، ولا يدل الله سبحانه على ذلك - وإن كان ظاهر الخطاب يتناوله - جاز مثله في العموم . إن قيل : إنما جاز تأخير بيان النسخ ، لأنه بيان ما لم يُردّ بالخطاب ! قيل : ولم ، إذا كان كذلك ، جاز تأخيره ؟ وعلى أن تأخير التخصيص هو تأخير بيان ما لم يُردّ بالعموم . فلا فرق بينهما . فإن قيل : إن التخصيص ، وإن كان بيان ما لم يُردّه المتكلم بالعبادة ، فإن تأخيره يقدح في العلم بمن أَرادَه المتكلم بالخطاب . لأننا إذا جَوَزنا أن يكون قد أريد بالعموم بعض لم يبيّن لنا ، لم نأمن في كل شخص أن يكون ما أريد بالخطاب . وفي ذلك شكنا في الأشخاص الذين أرادهم المتكلم ! قيل : هذا قائم في النسخ . لأن الخطاب إذا أفاد ظاهره إيجاب الصلاة في كل يوم جمعة ، وجوز تأخير بيان النسخ قطعاً ، على أن الصلاة في الجمعة الأولى مراده . لأن النسخ لا يجوز أن يتناوله . ويجوز فيما بعدها أن يكون غير مراده . وفي ذلك شكنا فيما أريد منا من الصلاة في الجمع المستأنفة . وعلى أننا نجوز أن يأمر الله سبحانه المكلفين بالأفعال ، مع أن كل واحد منهم يجوز أن يموت قبل وقت الفعل ، فلا يكون مراده بالخطاب . وفي ذلك شكنا فيمن أريد بالخطاب . وهذا هو تخصيص لم يتقدمه بيان .
- وأما ما استدلوا به من جهة الكتاب على جواز تأخير البيان ، فأشياء :

(١) كذا في الاصل

(٢) ق : الدلالة

- ﴿منها﴾ قوله عز وجل^(١) : « إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » . ومعنى « قرآنه » : أنزلناه عليك . لأنه قال « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » . ولا يمكن أن يعقب الإنباع إلا لإنزال القرآن . وقال بعد ذلك « ثم إن علينا بيانه » . و « ثم » للتراخي . فدل على أن البيان إنما يجب / متراخيا عن الإنزال . والجواب : أن قوله سبحانه « ثم إن علينا بيانه » . يرجع
إلى جميع المذكور ، وهو القرآن . وجميعه لا يحتاج إلى بيان . ويجب صرف
« البيان » هاهنا إلى غير ما اختلفنا فيه . فليس هم بأن يحملوا البيان هاهنا على
بيان المجمل والعموم ، لأن الظاهر من إطلاق اسم البيان ، بأولى من أن تتمسك
بالظاهر من رجوع الكناية إلى جميع القرآن . ويكون « البيان » هاهنا إظهاره
بالتنزيل . أو نحمله على البيان المفصل . لأننا نجيز تأخير ، على ما بيناه .
ويجوز أن يكون قوله « ثم إن علينا بيانه » يترأخى عن فائدة قوله « إن علينا
جمعه وقرآنه » . فكأنه يجمعه في اللوح المحفوظ ، ثم ينزله ويبينه . وذلك
مترأخ^(٢) عن الجميع . ﴿منها﴾ قوله عز وجل^(٣) : « ولا تعجل بالقرآن من
قبل أن يُقضى إليك وحيه ... » والجواب : أن ظاهر ذلك يمنع من تعجيل
نفس القرآن ، لا بيانه . ومعنى ذلك : لا تعجل بأداء القرآن عقيب سماعه .
حتى لا يختلط عليه سماعه بأدائه .

- فأما ما استدلوا به على أن البيان قد تأخر ، لأشياء : ﴿منها﴾ أن الله سبحانه
لما أنزل قوله^(٤) : « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون » .
قال ابن الزبعرى : فقد عُبِدَت الملائكة ، وعُبِدَ المسيح : أفهؤلاء حصب
جهنم ؟ فتأخر بيان ذلك ، حتى أنزل قوله^(٥) : « إن الذين سبقت لهم منا
الحسنى ... » الآية ! الجواب : أن البيان قد كان حاضرا ، ولكن القوم لم يتبينوا
لعنادهم . لأن الله سبحانه قال : « إنكم وما تعبدون ... » . و « ما » لما لا

(١) القرآن ٧٥/١٧-١٩

(٢) ق : مترأخى

(٣) القرآن ٣٠/١١٤

(٤) القرآن ٢١/٩٨

(٥) القرآن ٢١/١٠١

يعقل . فلم يدخل فيه المسيح والملائكة . ﴿ومنها﴾ أن الله سبحانه لما أمر^(١) بني إسرائيل بذبح بقرة ، أراد بقرة موصوفة ، غير منكورة . ولم يبينها لهم ، حتى سألوا سؤالا بعد سؤال . والدلالة على أنه لم يرد بقرة مذكورة أن قولهم : « ادع لنا / ربك يبين لنا ما هي^(٢) » ، و « ما لونها^(٣) » ، وقول الله تعالى : « إنه يقول إنها بقرة لا فارض^(٤) » و « إنها بقرة صفراء^(٥) » و « إنها بقرة لا ذلول^(٦) » ينصرف إلى ما أمروا من قبل . وهذا يمنع من كون هذه الأقاويل تكاليف ممدودة . قالوا : وليس لكم أن تقولوا : إن قوله^(٧) : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » يفيد سقوط الفرض بذبح أى بقرة شاؤوا . وذلك يقتضى أن يكون إيجاب كونها « صفراء » إيجابا مجردا . وكان ذلك مصلحة بشرط تقدم الأمر بالمذكورة^(٨) وعصيانهم فيها . لأن الظاهر ، وإن كان ما ذكرتم ، فالظاهر من هذه الكنايات رجوعها إلى ما أمروا من قبلُ بذبحه . والتمسك بظواهر هذه الكنايات مع كثرتها ، وترك ظاهر واحد وتأويله ، أولى من التمسك بظاهر واحد وترك عدة ظواهر ! والجواب : أن سؤلهم عنها يدل على أن موسى كان قد أشعرهم بأن البقرة غير منكورة . ولولا ذلك ، ما خفى عليهم أنها مطلقة . ولخالفهم أيضا أن يقول : لا يمتنع أن يكون البيان قد كان تقدّم ، فلم يتبينوا . وأيضا : فيمكن أن يقال : إن خروج هذا الكلام مخرج الذم لهم . وقول ابن عباس رضى الله عنه : « بنو إسرائيل شددوا ، فشدد الله عليهم » ، يدل على أن البقرة التي أمروا ابتداء بذبحها كانت مذكورة^(٩) ، وأنهم كلّفوا بعد ذلك تكليفا مجردا^(١٠) ذبح بقرة صفراء . ﴿ومنها﴾ أن الله سبحانه قال^(١١) : « واعلموا أنما غنمتم من

(١) راجع القرآن ٢/٦٧-٧١

(٢) القرآن ٢/٦٨ ، ٢/٦٩

(٣) القرآن ٢/٦٩

(٤) القرآن ٢/٦٨

(٥) القرآن ٢/٦٩

(٦) القرآن ٢/٧١

(٧) القرآن ٢/٦٧

(٨) أى البقرة المذكورة والمعروفة

(٩) ح : منكورة

(١٠) ح : تكليفا بعد تكليف

(١١) القرآن ٨/٤١

شيء فإن الله مُحْسَنٌ وللرسول [ولدى القربى] ... « ويتن النبي صلى الله عليه من بعد » أن السلب للقاتل ، و « أن بنى أمية لم يدخلوا فى ذوى القربى » . فالجواب : أنه لا يمتنع أن يكون البيان المجمل أو المفصل قد كان تقدّم . ﴿ومنها﴾ أن الملائكة قالت لإبراهيم عليه السلام ^(١) : « إنا مهلكو أهل هذه

ب/١٧٣

- القرية إن أهلها كانوا ظالمين » ، ولم يبينوا أنهم لم يريدوا لوطا والمؤمنين ، / حتى سلمهم . فقالوا ^(٢) : « نحن أعلم بمن فيها لتنجينهم وأهلهم... » . والجواب : أنهم قد بينوا ذلك بقولهم ^(٣) : « ... إن أهلها كانوا ظالمين » لأن ذلك ، لا يدخل فيه من لم يظلم . ولو لم يكن ذلك بيانا ، لم يمنع أن يكونوا أرادوا فى الحال بيان ذلك ، فبادرهم بالسؤال . ﴿ومنها﴾ ما روى أن جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه : « اقرأ » . قال : « وما أقرأ » ، يقولها ثلاث مرات . ثم قال ^(٤) : « اقرأ باسم ربك الذى خلقت » . قالوا : فأختر بيان ما أمره به ! والجواب : أن هذه الرواية من أخبار الآحاد ، فلم يصح التعلق بها هاهنا . وأيضاً : فإن الأمر إن كان على الفور ، فقد اقتضى الفعل فى الثاني . وفى ذلك تأخير البيان عن وقت الفعل . وإن لم يكن الأمر على الفور ، فإنه يفيد جواز الفعل فى الثاني . وتأخير البيان عنه ، تأخير له عن وقت الحاجة . فلا بد ، لنا ولهم ، ١٥ من ترك الظاهر . ﴿ومنها﴾ قولهم إن النبي صلى الله عليه لما سئل عن الصلاة ، لم يبينها فى الحال ، وانتظر مجيء الوقت ، حتى يبينها بالفعل . ولم يبين آية الحج إلا حين حج ، وقال : « خذوا عني مناسككم » . والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون قد أشعر بأن المراد بالصلاة ليس هو الدعاء بل هو شيء آخر قد انتقل اسم الصلاة إليه . ولولا هذا الإشعار ، لما سأل السائل عن الصلاة ، ٢٠ بل كان يحمل الصلاة على الدعاء . ولا يمتنع أن يكون قد بينها من قبل بالقول ، وأختر بيانها بالفعل إلى وقتها ، ليتأكد البيان . وأما الحج ، فقد بينه قولاً ، قبل أن يحج . ولهذا حج أبو بكر رضى الله عنه بالناس . ﴿ومنها﴾ أن النبي صلى الله عليه نهى عن المزابنة . فلما شككت الأنصار إليه ، أخصص لهم فى العرايا ،

(١) القرآن ٢٩/٣١

(٢) القرآن ٢٩/٣٢

(٣) القرآن ٢٩/٣١

(٤) القرآن ٩٦/١

- ضرب من المزاينة . وهذا تأخير بيان ! والجواب : أنه يجوز أن يكون بين لم ذلك بيانا مجملا أو مفصلا ، فلم يتبينوه . على أن قوله : « أخص لم في العرايا » ، / استثناء وشرع في إباحة العرايا . وفي ذلك كون هذه الإباحة نسخا متقدما . فمن أجاز تأخير بيان النسخ ، لم يلزمه هذا الكلام . ومن لم يجوز ذلك إلا بالإشعار ، يقول : قد كان أشعرهم بأنه سيعرض للحظر نسخ . ومنها ﴿ أن عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه عن « الكلالة » . فقال : « يكفيك آية الصيف ^(١) » . فكان عمر يقول : « اللهم مها شت » . فان عمر لم يتبين ! والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون البيان لم بتأخر ولكنه لم يتبين . ولا بد للمستدل من أن يقول ذلك ، لأن الحاجة قد كانت حضرت . ومنها ﴿ أن النبي صلى الله عليه أنفذ معاذا إلى اليمن ليعلمهم الزكاة وغيرها . فسأله عن « الوقص ^(٢) » . فقال : « ما سمعت فيه شيئا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى أرجع إليه فأسأله » . . فعلم أن بيان ذلك لم يكن تقدم ! والجواب أنه يجوز أن يكون البيان قد كان تقدم ولم يتبينه ^(٣) معاذ . على أن بيان ذلك هو بالبقاء على حكم العقل في أن لا زكاة في الوقص ، ولا في غيره إلا ما استثناء الشرع . وقول معاذ : « ... حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه » خرج على سبيل الإظهار ^(٤) . لأن الإنسان قد يستظهر في السؤال عما يعلمه ، سيما وقد كان يجوز معاذ أن يكون قد تجدّد في ذلك شرع ، لم يعلمه . على أنه لو لم يكن الجواب في ذلك ما ذكرناه ، لدلّ على أن البيان قد تأخر عن وقت الحاجة . لأن معاذاً بعث إلى اليمن ليأخذ منهم الزكاة ، وليعلمهم ما يجب عليهم . وكان يجب عليهم أن يعلموا منه . فالحاجة قد كانت حضرت . ومنها ﴿ قوله : قد وردت أخبار مستفيضة في بيان آيات من القرآن . وإنما تستفيض بعد مدة . وفي ذلك تأخير بيانها عنا ، إلى أن يستفيض الخبر ! والجواب : أن بيان القرآن ، منه ما لا يجوز نقله إلا مستفيضا . وهو ما تعبّدنا فيه بالعلم ،

(١) هي آخر سورة النساء (٤/١٧٦) ، وسُميت كذلك لأنها نزلت في زمن الصيف ، وتذكر أحكام الكلالة

(٢) هو ما بين الفريضتين للزكاة من البقر والابل

(٣) كذا ح ٤ ق : بينه

(٤) ح : الاستظهار

ب/١٧٤

دون الظن . / وليس يمتنع أن يستفيض ذلك في حانة استفاضة نقل القرآن، وإن كان نقل القرآن امتد استفاضة . ومنه ما يجوز نقل بيانه بالآحاد . وهو ما للظن فيه مدخل . وليس يجب أن يستفيض ذلك ، فيقال : إنما يستفيض في مدة . فيتأخر فيها البيان . ﴿ومنها﴾ أن الصحابة رضوان الله عليهم نقلت^(١) أخبارا^(٢) عند نزول الحاجة إليها ، وهي مخصصة للعموم . كالخبر في أخذ الجزية من المجوس ، وغير ذلك . فلو لم يجز تأخير البيان ، لما نقلت ذلك . والجواب : أن من^(٣) منع من تأخير البيان من يجوز أن لا يستمع المكلف بالخبر الخاص ، ويقول : يلزمه البحث والطلب إذا حوِّقه الخاطر يجوز أن يكون في الأدلة ما يخصص العموم . فلا سؤال عليه .

١٠

باب

فيمن يجب أن يبين له المراد بالخطاب وفيمن لا يجب أن يبين له

اعلم أن ظاهر الأمر إذا تناول أفعالا من جماعة فإنه يجوز أن يريد المتكلم جميعهم ، ويجوز أن يريد بعضهم . ويجوز أن يريد جميع تلك الأفعال ، ويجوز أن يريد بعضها دون بعض . فاذا صدر من الله سبحانه ما ظاهره الأمر بأفعال ، ولم يدل الأمر على مراده من تلك الأفعال ، كان ذلك ضربان : ١٥ أحدهما أن يكون الاسم المتناول الأفعال مجتمعا كقوله تعالى^(١) : « أقيموا الصلوة » . والآخر يكون الاسم ينبي عن صفتها ، لكنه عام أريد بعضه كقوله تعالى^(٢) : « اقتلوا المشركين » ، وهو لا يريد بعضهم . ويجب في كلا الضربين أن يبين الله تعالى مراده لمن أراد أن يفهم الخطاب ، دون من لم يرِد أن يفهمه . أما

(١) كذا « عليهم نقلت » وكان يجب إما « عليها نقلت » أو « عليهم نقلوا » . راجع الحاشية فيما مضى . والظاهر أن كلمة « عليهم » من تصحيح كاتب المخطوطة « ق » ، الذي لم يعتمد على « الصحابة رضوا الله عنهم » .

(٢) ق : اخبار

(٣) ح : فممن

(٤) القرآن ٣/٢ وغير ذلك مرارا

(٥) القرآن ٩/٥

- من أراد أن يفهمه ، فانه لو لم يبين له المراد ، مع أنه لا سبيل له إلى ما كُلف من الفهم إلا بالبيان ، كان قد كُلف ما لا سبيل له إليه . وأما من لم يُرد أن يفهم الخطاب ، فانما لم يجب أن يبين له المراد . لأنه لا وجه لوجوب بيان المراد إلا كونه تمكيناً مما أُريد من فهم المراد . وهذا غير قائم لمن يُرد الله سبحانه / أن يفهم مراده بالخطاب . وما ليس له وجه وجوب ، فليس بواجب . ١/١٧٥
- ولهذا لما لم يكن للاقدار وجه وجوب إلا كونه تمكيناً من الفعل ، لم يلزم أن يقدر الله سبحانه على الفعل من لم يكلفه فعله . ولهذا لم يجب في حكمة الله أن يبين لنا مراده بالكتب السالفة .
- فإذا ثبت ذلك ، فالذين أراد الله سبحانه منهم فهم خطابه ، ضربان : أحدهما أراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب ، إن كان ما تضمنه الكتاب فعلاً . ١٠ والآخر لم يُرد منهم فعل ما تضمنه . والأولون^(١) هم العلماء . قد أراد الله سبحانه أن يفهموا مراده بآية الصلاة ، وأن يفعلوها . والآخرين هم العلماء في أحكام الحيض ، قد أُريد منهم الخطاب ولم يُرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب .
- والذين لم يرد الله سبحانه أن يفهموا مراده ، ولم يوجب ذلك عليهم ذلك ، ضربان : أحدهما لم يرد منهم أن يفعلوا ما تضمنه الخطاب . والآخر أراد منهم الفعل . فالأولون هم أمتنا مع الكتب السالفة . لأن الله سبحانه ما أراد أن يفهموا مراده بها ، ولا أن يفعلوا مقتضاها . والآخرين هم النساء في أحكام الحيض . لأن الله سبحانه أراد منهن التزام أحكام الحيض ، بشرط أن يفتين المقتى . وجعل لمن سيلا إلى ذلك ، بما علمته^(٢) من دين النبي صلى الله عليه من وجوب الرجوع إلى العلماء . أو لم يُرد منهن على سبيل الإيجاب فهم المراد بالخطاب ، لأنه لم يوجب عليهن سماع أخبار الحيض ، فضلاً عن الفحص عن بيان مجملها وتخصيص عامها . ٢٠

بَابُ

جواز إسماع^(١) المكلف العام دون الخاص

ب/١٧٥

- منع أبو الهذيل وأبو علي رحمهما الله من أن يُسمع الحكيم خطابه العام المكلف من دون أن يسمعه ما يدل من جهة السمع على تخصيصه ، وما لا يشغله عن سماع العام حتى يسمع الخاص معه . وأجازا أن يُسمعه العام المخصوص بأدلة العقل ، وإن لم يعلم / السامع أن في أداة العقل ما يدل على تخصيصه . وأجاز أبو إسحق النظام وأبو هاشم رحمهما الله أن يُسمعه العام من دون أن يعرف الخاص ، سواء كان ما يدل على تخصيصه دليلا عقليا أو سمعيا . وهو ظاهر مذهب الفقهاء . والدليل على ذلك أن العموم المخصوص يمكن المكلف اعتقاد تخصيصه إذا سمع بالدليل المخصص ، كما يمكنه ذلك إذا لم يسمع به . فجاز إسماعه العام ، وإن تكلف اعتقاد تخصيصه في الحالين . لأنه فيهما متمكن مما كلف . إن قيل : ولم يزعم أنه يمكنه اعتقاد التخصيص ، إذا لم يسمع المخصص ؟ قيل : لأن الله سبحانه يُخطر بباله جواز كون المخصص في الشرع ، فيُشعره بذلك ، فيجوزّه . فاذا جوزّه ، وجب عليه طلبه كما يلزمه المعرفة عندما يخاف بالخطأ . وإذا طلب المخصص ، ظفر به . فاذا نظر فيه ، اعتقد التخصيص . وبمثل هذه الطريقة يعلم التخصيص ، إذا كان المخصص دليلا عقليا . إن قيل : دلالة العقل حاضرة عند السامع للعموم . فأمكنه العلم بالتخصيص . وليس كذلك المخصص السمعي ، إذا لم يسمعه . قيل : لا فرق بينهما . لأن كثيرا من المذاهب ، لا يشعر الإنسان بأن عليها دليلا عقليا . بل ربما استبعد أن يكون عليها دليلا عقليا ، كما لا يعلم أن على كثير من المذاهب دلالة شرعية . فكما جاز أن يكلف طلب أحدهما بالخطأ ، جاز مثله في الآخر .

واحتج الأولون بأشياء : ﴿ منها ﴾ أنه لو أسمع الحكيم غيره العام دون الخاص ، لكان قد أغراه بالجهل . وهو اعتقاد استغراقه وإباحة ذلك . وهذا قبيح !

- والجواب أنه يلزم عليه أن يكون قد أغراه بالجهل إذا كان المخصص عقليا .
وعلى أن لا يكون مغريا له بالجهل ، إذا أشعره بالمخصص ، وأخطر ذلك
١/١٧٦ بياله ، وخوفه من ترك طلبه . ﴿ومنها﴾ أنه لو أسمع / من دون الخاص ،
يجرى مجرى خطاب العربي بالزنجية ! والجواب : أن ذلك دعوى . والفرق بينهما
أن العربي لا يفهم الزنجية ، ولا يتمكن من فهمها إذا لم يكن من يفسرها
له . وليس كذلك من خوطب بالعام ، ويجوز كون المخصص في الشرع . وما
قالوه ، يلزمهم مثله ، إذا كان المخصص عقليا . ﴿ومنها﴾ أنه لو جاز أن
يسمعه العام دون الخاص ، لجاز أن يسمعه المنسوخ دون الناسخ ، والمجمل
دون البيان ! والجواب : أنه يجوز ذلك إذا أشعره بالناسخ والبيان . وكان
١٠ أبو علي ربما سوى بين إسماع العموم من دون المخصص ، وبين إسماع
المنسوخ من دون الناسخ . وربما لم يجز ذلك في العموم . وأجازه في الناسخ .
والأولى التسوية بينهما في المنع والجواز . ﴿ومنها﴾ أنه لو أسمع العام دون
الخاص ، للزم المكلف الوقف ، حتى يفحص عن المخصص . وفي ذلك دخول
في قول أصحاب الوقف ! والجواب : أنه يلزم مثله في المخصص العقلي . وأيضا :
١٥ فليس في ذلك دخول في قول أصحاب الوقف . لأن أصحاب الوقف يقفون في
العموم ، مع علمهم بتجرده عن القرائن . ونحن لا نقف فيه ، والحال هذه .
﴿ومنها﴾ قولهم : إن الإنسان يلزمه العمل بما يعلمه من الأدلة الشرعية ، ولا يلزمه
طلبها . ألا ترى أنه يلزمه أن يعمل على ما في عقله ، ولا يلزمه أن يتوقف ويحجب
البلاد ليعلم هل بعث نبي ينقله عما في عقله أم لا ؟ فكذلك ينبغي إذا سمع
٢٠ أن يعتقد استغراقه ، ولا يلزمه طلب ما يخصه صيغة العموم . فلو جاز أن
يسمع العام دون الخاص ، لكان مباحا له أن يعتقد استغراقه . وفي ذلك إمباحة
الجهل ! والجواب : أنه يلزمهم مثله في العموم إذا كان المخصص عقليا . وأيضا :
فإن هذا يدل على جواز أن يسمع الله تعالى المكلف العام ، ولا يسمعه
الخاص ، ويجوز له أن يعمل على ذلك من غير / أن يطلب الخاص ، كما
٢٥ يجوز أن لا يعرفه الله سبحانه أنه قد بعث نبيا . فلا يلزمه طلبه ، بل يعمل
على ما في عقله . فشبهتهم قد دلت على ما نتفق نحن وهم على فساده . وهو
جواز ألا يسمع الخاص ولا يلزمه الطلب له . وأيضا : فإن الذي ذكره هو

أنه لا يجب على الإنسان أن يطوف البلاد ويسأل : هل بُعث نبي أم لا ؟ بل يفعل بحسب ما في عقله . ونظير هذا إذا سمع المكلف العام ، أن لا يلزمه أن يطوف البلاد بطلب المخصص . وكذلك تقول . فإننا نوجب عليه العمل على العام . فإن كان مخصوصا ، فإنما يلزمه تخصيصه بشرط أن يبلغه المخصص . فأما إذا سمع بنبي في بلد ، فإنه يلزمه أن يسأل عنه ، كما يلزمه أن يسأل عما يخص العموم في بلده . فإن قيل : فإن كان العموم ناقلا عما في العقل ، وكان العمل به قد حضر ، وضاق الوقت عن طلب المخصص ، ما الذي يلزمه ؟ قيل : الأشبه أن يلزمه العمل على العموم . لأنه لو لم يجوز ذلك ، لم يُسمع الله سبحانه قبل تمكينه من المعرفة بالمخصص . فيجب عليه العمل على العموم ، ثم يطلب المخصص فيها بعد . ويحتمل أن يقال : يعمل على ما في عقله . لأن من شرط العمل على العموم أن يعلم فقد المخصص . وهذا غير حاصل . ويجوز أن يكون له مصلحة في سماع العموم في ذلك الوقت .

الكلام في الأفعال

باب

في ذكر فصول الأفعال

- اعلم أن الغرض بالكلام في أفعال النبي صلى الله عليه أن ننظر هل تدل على حكم من الأحكام ؟ وإن دلت ، فعلى أى حكم تدل ؟ وذلك يقتضى أن نقسم الأفعال في الجملة بحسب أحكامها من الحُسْن والقُبْح وما يتفرع عليها . ثم ننظر هل يشترك القادرون في إيقاع تلك الأقسام أم لا ؟ ثم ننظر هل يدل العقل أو السمع على وجوب مثل أفعال النبي صلى الله عليه علينا ؟ وهل ، إن دل السمع على ذلك ، / فعلى أى وجه يدل ؟ ولما افتقرنا في ذلك إلى معرفة الناس والاتباع وغير ذلك ، وجب ذكر ذلك قبل النظر في الطريق إلى أن أفعال النبي صلى الله عليه على الوجوب . وبعد ذلك كله نقسم الوجوه التي تقع عليها أفعاله صلى الله عليه . ونذكر الطريق إليها . ثم نذكر ما يدل عليه أفعاله المتعلقة بغيره . ثم نتكلم في أفعاله إذا تعارضت ، أو عارضت خطاب الله سبحانه أو خطابه ، ما حكمهما ؟ وهل يقع بينهما تخصيص ، ونسخ ، أم لا ؟ وعند ذلك يأتي على غرضنا في دلالة أفعاله على ما يدل عليه وعلى توابع هذا الغرض .

باب

في قسمة أفعال المكلف إلى أحكامها

- اعلم أننا نقسم الأفعال هاهنا ضروباً من القسمة : أحدها تقسيمها بحسب أحكامها في الحُسْن والقُبْح . والآخر بحسب تعلق أحكامها على فاعليها ،

وغير فاعليها . والآخر بحسب كونها شرعية ، وعقلية ، وكونها أسبابا في أحكام أفعال آخر .

- أما الأول فهو أن الإنسان إما أن يصدر عنه فعله وليس هو على حالة تكليف ، وإما أن يكون على حالة تكليف . فالأول نحو فعل الساهي ، والنائم ، والمجنون ، والطفل . وهذه الأفعال ، لا يتوجه نحو فاعليها ذم ولا مدح ، وإن كان قد تعلّق بها وجوبُ ضمان وأرْشُ جنايه في ماله . ويجب إخراجها على وليهم . والثاني ضربان : أحدهما أن يكون مما ليس للقادر عليه ، المتمكن من العلم به ، أن يفعله . وإذا فعله ، كان فعله له مؤثراً في استحقاق الدم ؛ فيكون قبيحا . والضرب الآخر أن يكون ، لمن هذه حاله ، فعله . وإذا فعله ، لم يكن له تأثير في استحقاق الدم ؛ وهو الحسن . والقبيح ضربان : أحدهما صغير ، والآخر كبير . والصغير هو الذي لا يزيد عقابه وذمّه على ثواب فاعله ومدحه . والكبير هو ما لا يكون لفاعله ثواب أكثر من عقابه ، ولا مساو له^(١) . والكبير / ضربان : أحدهما يستحقّ عليه عقاب عظيم ؛ وهو الكفر . والآخر يستحقّ عليه دون ذلك القدر من العقاب ؛ وهو الفسق . وذكر الشيخ أبو عبدالله أن أهل العراق يقسمون القبيح إلى المحرّم ، والمكروه ، وإلى ما الأولى أن لا يُفعل ، وإلى ما لا بأس بفعله . فالأول كأكل الميتة ، وشرب الدم ، وكل ما لم يكن طريق قُبْحه مجتهدا فيه . والمكروه نحو كثير من سؤر السباع ، وكل ما كان طريق قُبْحه مجتهدا فيه . وأما ما الأولى ألا يُفعل ، فهو استعمال سؤر الهر عند أبي حنيفة . وأما الذي لا بأس به ، فهو ما فيه أدنى شبهة كاستعمال أسّار كثير مما يؤكل لحمه . فأما ما لا شبهة فيه كالماء ، فانه لا يقال لا بأس به . وأما الشافعي ، فانه يصف الشيء بأنه مكروه إذا كان طريق قُبْحه مقطوعا به . وأما الحسن ، فضربان : أحدهما [إما أن^(٢)] لا يكون له صفة زائدة على حسنه تؤثر في استحقاق المدح والثواب ، فيكون في معنى المباح ؛ وإما أن يكون له صفة زائدة على حسنه لها مدخل في استحقاق المدح . وهذا القسم إما أن لا يكون للإخلال به مدخل في استحقاق الدم ،

ب/١٧٧

(١) كذا ح ؛ ق : مساواة

(٢) زاده ح

- وإما أن يكون له مدخل في استحقاق الذم . والأول في معنى الندب الذي ليس بواجب . وهو ضربان : أحدهما أن يكون نفعا موصلا إلى الغير على طريق الإحسان إليه ، فيوصف بأنه فضل . والآخر لا يكون نفعا موصلا إلى الغير على طريق الإحسان ، بل يكون مقصورا على فاعله ؛ فيوصف بأنه مندوب إليه ، ومرغب فيه ، ولا يوصف بأنه إحسان إلى الغير . وأما الذي للإخلال به مدخل في استحقاق الذم ، فضربان : أحدهما الإخلال به بعينه موثر في استحقاق الذم . والآخر الإخلال به وبما يقوم مقامه مما يخالفه موثر في استحقاق الذم ؛ وهو الواجب على التخيير . كالكفارات . والقسم الأول ضربان : أحدهما لا يراعى في استحقاق / ذم المخل به ظنه لإخلال الغير به . والآخر يراعى ذلك . فالأول هو الواجب على الأعيان . والثاني الواجب على الكفاية ، كالجهاد وغيره . ويقسم غير أصحابنا الواجب إلى الموسع والمضيق . فالموسع هو الواجب ، الجائر تأخيره عن الوقت إلى وقت ، كالصلاة في أول وقتها . والمضيق هو الذي لا يجوز تأخيره عن الوقت الذي هو مضيق فيه ، كالصلاة في آخر وقتها .
- وكما قسم من هذه الأقسام يختص بمحدود وأوصاف نحن نذكرها :
- أما القبيح فهو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله . ومعنى قولنا « ليس له أن يفعله » ، معقول لا يحتاج إلى التفسير . ويتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله . ويُحَدّ أيضا بأنه الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم . وإنما لم نحد « القبيح » بأنه : « الذي يستحق من فعله الذم » . لأن القبيح لو وقع ممن قد استحق ، فيما تقدم ، من المدح أكثر مما يستحق على ذلك القبيح من الذم ، لكان ما يستحقه من المدح مانعا من استحقاق الذم على ذلك القبيح . والبهيمة أيضا قد يفعل القبيح عند أصحابنا ، ولا يستحق الذم . والقبيح قد يوصف بأوصاف كثيرة : ﴿ ومنها ﴾ قولنا « معصية » . وإطلاق ذلك في العرف يفيد أنه فعل يكرهه الله سبحانه . ويفيد في أصل اللغة فعل يكرهه كاره . ومن أصحابنا من شرط فيه كون الكارء أعلى رتبة من العاصي . ﴿ ومنها ﴾ وصفه بأنه « محظور » . والحظر يفيد المنع . ويفيد في العرف أن الله قد منع منه بالنهي ، والوعيد ، والزجر . ﴿ ومنها ﴾ وصفه بأنه محرّم . وذلك يفيد في العرف

- قُبِحه، وأن الله منع منه بالوع[يد] والنهي. ﴿ومنها﴾ وصفه بأنه «ذنب». ومعناه أنه قبيح، يتوقع المؤاخذه عليه، والعقوبة. ولذلك لا توصف أفعال البيمة والطفل بذلك. وربما وُصف فعل المراهق بذلك، لما لحقه الأدب على فعله. ﴿ومنها﴾ وصفه بأنه «مكروه». ويفيد في العرف أن الله سبحانه هو / الكاره له. ﴿ومنها﴾ وصفه بأنه «مزجور عنه» و«متوعد عليه». ويفيد في العرف أن الله سبحانه هو المتوعد عليه، والزاجر عنه.
- وأما «الحسن» فهو ما للقادر عليه، المتمكن من العلم بحاله، أن يفعله. وأيضا: ما لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق فاعله الذم. أو: ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم. وإذا لم يكن للحسن صفة زائدة على حسنه، وُصف بأنه «مباح». ويفيد أن مبيحا أباحه. ومعنى الإباحة هو إزالة الحظر، والمنع بالزجر والوعد وغيرهما ممن يتوقع منه المنع. وإطلاق قولنا «مباح» يفيد أن الله تعالى أباحه بأن أعلمنا، أو دللنا على حسنه، ولم يمنع منه. ويوصف بأنه «حلال» و«طلق». ويفيد ما يفيد وصفنا بأنه مباح. ولذلك لم يوصف أفعال الله الحسنة بأنها مباحة، وإن كانت حسنة نحو تعذيب من استحق العقاب. ومن حق المباح أن لا يُستحق على فعله ثواب. لأنه لو استحق عليه ثواب، كان فعله أولى من تركه. ولكان على صفة يرجح بها فعله على تركه، ولرغب الله تعالى في فعله. وما روى أن النبي صلى الله عليه أخبرنا بالرجل يثاب على وطئ أهله: «أرأيت لو وضعته في حرام؟» فانما يدل على أنه إنما استحق^(١) الثواب لعدوله عن الحرام، وقصره نفسه على الحلال.
- وأما استحقاق الإنسان الثواب على إحسانه إلى ولده، فلان ذلك قد يختص ٢٠ بضرب من الكلفة، باخراج بعض ماله. ولو أنه أحسن إليه ليسر نفسه فقط، لم يستحق الثواب. إن قيل: أليس قد نهى النبي عليه السلام عن [صوم^(٢)] الوصال؟ وذلك يقتضي استحقاق الثواب على الأكل، مع أنه مباح! الجواب أن الأكل والشرب في وقت الإفطار واجبان على من رغب نفسه في الوصال، وشقّ عليه أن لا يفعله. فان قيل: كيف يكون واجبا، ٢٥

(١) ق: إنما له استحق (لعله كما أثبتناه)

(٢) زاده ح

- وهو يدفع بالأكل مضرة الجوع؟ قيل: لأن دفع المضار، إذا قابله صوارف،
 ١/١٧٩ دخل في التكليف / والوجوب. فأما النكاح، فإنما صح أن يدخل تحت
 التكليف مع أنه وُصلة إلى الله سبحانه. لأنه يختص بالانصراف عن المحظور.
 فكان الإنسان تُدب إلى التزويج ليكون هذا غرضه. وليس هذا الغرض لذة،
 بل تقترب بذلك مضرة، من حيث يتصرف نفسه عن الاسترسال في الحرام.
 والنكاح أيضا وُصلة إلى مضرة هي تلم المال بالإففاق، والزيادة في الكد والانتقال
 عن خلو القلب إلى شغل القلب. وكل هذه مشاق. فجاز دخولها تحت التبعيد.
 وأما إذا اختص الحسن بصفة زائدة على حسنه، استحق لمكانها المدح، فلا
 يستحق بالإخلال به الذم، فإنه إذا فعله المكلف وُصف بأنه «مندوب إليه»
 بمعنى أنه قد بُعث عليه. وهذا المعنى حاصل في «الواجب» أيضا. إلا أن
 قولنا «مندوب إليه» في العرف، أنه قد بُعث عليه من غير إيجاب. وقولنا
 «مرغب فيه» أنه قد بُعث المكلف على فعله بالثواب. ويفيد في العرف ما
 هذه سبيله مما ليس بواجب، ويوصف بأنه «مستحب». ومعناه في العرف
 أن الله سبحانه قد أحبه، وليس بواجب. وقولنا «نقل» يفيد أنه طاعة، غير
 ١٥ واجبة^(١)؛ وأذن للإنسان فعله من غير لزوم وحتم. وكذلك وصفنا له بأنه
 «تطوع» يفيد أن المكلف انقاد إليه مع أنه قربة^(٢)، من غير لزوم وحتم.
 ويوصف بأنه «سنة». ويفيد في العرف أنه طاعة، غير واجبة. ولذلك نجعل
 ذلك في مقابلة الواجب، لو قال: «أهذا الفعل سنة أو واجب؟» وذكر
 قاضي القضاة، أن قولنا «سنة» لا يختص [ب] المندوب إليه دون الواجب. وإنما
 ٢٠ يتناول كل ما علم وجوبه، أو كونه ندبا بأمر النبي عليه السلام، وبإدامة
 فعله. لأن السنة مأخوذة من الإدامة. ولذلك يقال: إن الختان من السنة.
 ولا يراد به أنه غير واجب. وحكى عن بعض الفقهاء أن قولنا «سنة» يختص
 [ب] النقل، دون الواجب. وهذا أشبه من جهة العرف. ويوصف بأنه «إحسان»
 إذا كان نفعا موصلا إلى الغير. قصدا / إلى نفعه. ويوصف بأنه «مأمور به»،
 ٢٥ لأن أمر الله تعالى قد تناوله. فهذه هي الأوصاف التي تختص «التدب».

(١) ق: واجب

(٢) كذا ح: ق: حرمه

- ومن حق الندب أن يستحق الثواب والمدح بفعله ؛ ولا يستحق الذم بالإخلال به ولا العقاب . لأنهما ، لو استحقا على الإخلال بالمندوب إليه ، لكان واجبا . وإنما ذم الفقهاء مَنْ عَدَلَ عن جميع النوافل ، لاستدلالهم بذلك على استهانتهم بالخير ، وزهده فيه . والنفوس تستنقص من هذه سبيله . وأما « الواجب » ، فهو ما ليس لمن قيل ^(١) له : « واجب عليه » ، الإخلال به على كل حال .
- ودخل في ذلك الواجب المعين والمختير فيه . لأنه ليس لنا الإخلال بالواجب حتى نُخلّ به ، وبجميع ما يقوم مقامه . ويُحَدّ أيضا بأنه : « الذي للإخلال به مدخل في استحقاق الذم » أو : أنه فعل على صفة تؤثر في استحقاق الذم على الإخلال به . أو : أنه الذي يستحق الذم بالإخلال به ، ما لم يمنع من ذمه مانع . وإنما لم نُحدّه بأنه : الذي يستحق ، من لم يفعله ، الذم . لأن
- الفعل قد يكون واجبا فيُخلّ به الإنسان ، فلا يستحق ذمّا إذا فعل بدله ؛ أو إذا كان مستحقا من المدح أكثر مما يستحقّ على الإخلال بذلك الواجب من الذم ، أنه ^(٢) لما كان للإخلال بهذا الواجب مدخلا في استحقاق الذم ، وكان مؤثرا في استحقاقه ، دخل في الحدود التي ذكرناها . ألا ترى أنه لو لم يكن للمخلّ بالواجب ثواب زائد ، أو أنه أُخلّ ^(٣) به وبكل ما يقوم مقامه ، استحقّ الذم ؟ إن قيل : أليس ، لو كان عقاب الإخلال بالإطعام في كفارة ^(٤) اليمين أزيد ^(٥) من عقاب العتق والكسوة ، لأنه أقل مشقة منهما ، لكان لا يستحق من أُخلّ بجميعها مع التمكن عقاب ترك الإطعام ^(٦) ؟ وإنما يستحق عقاب أقلها عقابا . ولو فعل واحدا منهما ، لم يستحق عقابا أصلا . فقد صار ذم ترك الإطعام لا يستحق أصلا ، مع أن الإطعام واجب ! قيل له : وإن لم يستحق الذم / على الإخلال بالطعام ، فإن للإخلال به مدخل في استحقاق الذم . وهو على صفة مؤثرة فيه . لأن هذا القول يقتضي أنه يجوز على بعض الوجوه أن

١/١٨٠

(١) ق : قيل

(٢) لعله : على أنه

(٣) لعله : لو أُخلّ

(٤) راجع القرآن ٨٩/٥

(٥) ح : أقل

(٦) كذا في الاصل ، لعله : « العتق والكسوة »

يؤثر الإخلال به في استحقاق الذم . وهذه صفة ما ذكرت . لأنه لو زاد ذم الإخلال بالعتق أو بالكسوة على ذم الإخلال بالإطعام ، لا يستحق ذم الإخلال بالإطعام . وأيضا فقد بينا فيما تقدم ، أن ذم أقل الكفارات ذما ، إذا استحقه المخل بجميعها ، فإنه يستحقه على إخلاله بجميعها . لأنه مغلّ بجميعها . وكلها متساوية في الوجوب . وليس يجوز أن يلام على إخلاله ببعضها ، مع أنه لو أخلّ به وفعل غيرَه لم يُستحقّ ذمّ .

فأما « الواجب المعين » فهو الذي للإخلال به بعينه مدخل في استحقاق الذم . كرد الوديعة وما أشبهها . وأما « الواجب الخيّر فيه » فهو الذي للإخلال به وبما يقوم مقامه مدخل في استحقاق الذم . أو الذي ليس ، لمن قيل : « انه واجب عليه » ، أن يخل به وبما يقوم مقامه . أو : الذي للإخلال به وبما يقوم

مقامه مؤثر في استحقاق الذم . كالكفارات [الثلاث ^(١)] . وأما « الواجب على

الأعيان » ، فهو الذي لا يقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن لإخلال الغير به . وأما « الواجب على الكفاية » ، فهو ما وقف استحقاق الذم

على الإخلال به على ظن لإخلال الغير به . وذلك أن من يتمكن من الجهاد ،

إن أخلّ به وهو يظن أن غيره يقوم به ، لم يستحق الذم ؛ وإن ظن أن غيره

لا يقوم به ، استحق الذم . فأما الواجب « الموسّع » و « المضيق » ، فقد تقدم

ذكرهما . ويوصف الواجب بأنه « فرض » . ومعناه أنه قد فرض وجوبه وقُدّر ،

بأن أعلم وجوبه أو دُلّ عليه . ولذلك لا توصف الواجبات من أفعال الله تعالى

بأنها « فرض » . وحكى الشيخ أبو عبدالله عن أهل العراق أن « الفرض هو

الواجب الذي / طريق وجوبه مقطوع به » ؛ وأن « الواجب الذي ليس بفرض ،

هو ما كان طريق وجوبه يدخله الأمارات والظنون » . ولما تقدّم من معنى

الواجب والنفل ، لم يجز أن يكون الشيء الواحد واجبا على زيد ، نفلا منه .

لأنه يمتنع أن يستحق الذم على الإخلال به ولا يستحق ، والوقت واحد . وإنما

وصّف الفقهاء الحجة بأنها نفل . ويجب المضى فيها . لأنهم عنوان أن

ابتدائها ^(٢) نفلٌ ، والمضى فيها واجب . وذلك غير ممتنع .

(١) زاده ح (والإشارة إلى القرآن ٨٩/٥)

(٢) ق : ابتدا (لعله كما أثبتناه)

وقد ينفي الفقهاء الوجوبَ عن بعض أفعال العباد . ويعنون بذلك كونه شرطاً في العبادة . ولذلك قال بعض أصحاب أبي حنيفة : إن الطمأنينة في الركوع والسجود غير واجبة في الصلاة . يعنون أنها غير شرط . وإلا فهي واجبة عندهم . ولذلك يذمّون تاركها . وقالوا : من ترك قراءة فاتحة الكتاب مسىءٌ ، دون من ترك قراءة سورة غيرها . وقد يقول بعض الشافعية : إن الخلق في الحجّ مباح .
 ٥ . ويعنون أنه ليس بشرط في التحليل . ولا يعنون أنه غير مندوب إليه .

فأما القسمـة [الثانية^(١)] ، فهي أن الأفعال منها ما لا حكم له ، كالمباحات . ومنها ما له حكم . وهو ضربان : أحدهما يتعلق ذلك الحكم على فاعله ، كجناية المكلف على مال غيره . والآخر يتعلق ذلك الحكم على غير فاعله . وهو ضربان : أحدهما يتعلق على غير الفاعل في ماله ، نحو لزوم الدية على العاقلة . والآخر يتعلق على غير الفاعل في مال الفاعل ، نحو أن يلزم وليّ اليتيم لإخراج أرض جناية اليتيم من مال اليتيم .

وأما القسمـة الثالثة ، فهي أن الأفعال ضربان : عقلية وسمعية . فالعقلية هي المعروفة أحكامها بالعقل . وأما الشرعية فهي التي للشرع فيها مدخل . وهو ضربان : أحدهما يكون الشرع وحده قد أثبت صورة ذلك الفعل ، وأثبت التعبد به ، كالصلاة . والآخر أن يكون قد غيّر شرطاً من شرائطه / إما بزيادة أو نقصان . كالبيع الذي هو معلوم حكمه بالعقل ، غير أن الشرع لما أثبت فيه شروطاً نسبت جملة^(٢) إلى أنه فعل شرعي . والأسباب الشرعية ضربان : أحدهما يكون ثبوته وكونه سبباً بالشرع ، نحو فساد الصلاة ؛ فإنه ثبت بالشرع ؛ ويكون سبباً في وجوب القضاء بالشرع . والآخر يكون ثبوته معلوماً بالعقل . وكونه سبباً لذلك الحكم معلوماً بالشرع ، نحو حوّل الحول .

١/١٨١

(١) زاده ح

(٢) ق : ليست حمليه ؛ ح : نسب جميعه

بَابُ

في ذكر القادرين الذين يجوز منهم الأفعال الحسنة والقيحة

اعلم أن كل قادر^(١) ، بما يعلمه العاقل [أنه] قادر مميز ، فانه بقدر على إيجاد الأفعال على كل وجه : من قُبْح ، وحُسْن ، وجوب ، وغير ذلك . وكل قادر ، فإنما يجوز منه فعلُ الحسن ، إلا من أخبر الله ورسوله بأنه^(٢) لا يفعله . فأما القبيح فان الله تعالى لا يفعله لحكمته . ولا تفعله ملائكته ، لأنها معصومة منه . وقد أخبر الله تعالى ذلك بقوله^(٣) : « ... لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون » . وجاعة الأمة أيضا لا يجوز عليها الخطأ . وأما الأنبياء صلوات الله عليهم ، فانه لا يجوز عليهم ما يؤثر في الأداء ، ولا ما يؤثر في التعليم ، ولا في القبول . وهو التنفير . ويدخل في الأول أن لا يجوز عليهم الكذب فيما يؤدونه ، ولا الكتمان ، ولا السهو في حال الأداء . لأن تلك الحال حال تلقى الفروض . فوقع السهو فيها يغرى باعتقاد كون العبادة [لا^(٤)] على ما أوردها . ويجوز أن يسهو فيها تقدم بيانه . ولا بد من إزالة ذلك السهو في الحال . ولهذا لما سهى النبي صلى الله عليه في صلاته ، لم يعتقد أصحابه رضي الله عنهم أن الصلاة تغيرت ، بل شكوا في ذلك حتى سأله ذو اليمين . ويدخل في الثاني^(٥) أن يعرف من أمر الدين ما إذا سئل عنه كان عنده جوابه . ويجوز أن لا يعرف ما غمض من الشبهة . ولكن يجب أن يكون ممن إذا سئل عن شبهة ، / أمكنه حلها . ويدخل في الثالث أن لا يجوز عليه الكبائر ولا الصغائر المسخفة قبل النبوة وبعدها . والكذب في غير ما يؤديه ، فهو إما كبيرة وإما صغيرة . وكلاهما ينفران . ويدخل في ذلك أن لا يجوز عليه الفظاظة والغلظة^(٦) ، وكثير من المباحات القادحة في التعظيم ، الصارفة

(١) كذا ح ؛ ق : عام

(٢) كذا ح ؛ ق : انه

(٣) القرآن ٦٦ / ٦

(٤) زاده ح

(٥) ق : الباب

(٦) راجع القرآن ١٠٩ / ٣

عن القبول . ويدخل فيه قول الشعر^(١) والكتابة^(٢) . إذ^(٣) كان معجزه
الفصاحة والإخبار عن الغيوب .

باب

في معنى التأسى ، والاتباع ، والموافقة ، والمخالفة

اعلم أنه لما تُعْبَد بالتأسى بالنبي صلى الله عليه وباتباعه ، وكانت
الموافقة والمخالفة تذكران في الاحتجاج في هذه المسائل التي نحن بسبيلها ، وجب
ذكر معاني هذه الألفاظ لتعقلها .

- أما التأسى بالنبي^(٤) صلى الله عليه [فقد^(٥)] يكون في فعله وفي تركه .
أما التأسى به في الفعل ، فهو أن تفعل صورة ما فعل ، على الوجه الذي فعل ،
لأجل أنه فعل . والتأسى به في الترك ، وهو أن تترك مثل ما ترك ، على
الوجه الذي ترك ، لأجل أنه ترك . وإنما شرطنا أن تكون صورة الفعل واحدة .
لأنه صلى الله عليه لو صام ، وصلينا ، لم نكن متأسين به . وأما الوجه الذي
وقع عليه الفعل ، فهو الأغراض والنيات . فكل ما عرفناه أنه غرض في
الفعل ، اعتبرناه . ويدخل في ذلك نية الجوب والنفل . ألا ترى أنه لو صام
واجبا ، ففتطوعنا بالصوم ، لم نكن متأسين به . وكذلك لو تطوع بالصوم ،
فافترضنا به . وإذا لم يكن له في الفعل غرض مخصوص^(٦) ، لم يجب اعتباره .
لأنه لو أزال النجاسة لأجل الصلاة ، لم يجب إذا تأسينا بها في إزالتها أن
ننوي به ذلك . وقد يدخل المكان في مثل الزمان في الأغراض . وقد لا يدخلان
فيه . فتنى علمنا كونهما غرضين ، اعتبرناهما وإلا لم نعتبر . أمثال ذلك الوقوف
بعرفة^(٧) ، وصوم / شهر رمضان ، وصلاة الجمعة . والزمان والمكان غرضان ١/١٨٢

(١) راجع القرآن ٦٩/٣٦

(٢) راجع القرآن ٤٨/٢٩

(٣) ق : إذا

(٤) كذا ح ؛ ق : لتعلقها بالتأسى فالنبي

(٥) زاده ح

(٦) ق : غرضا مخصوصا

في هذا الأفعال . فاعتبرناهما في التأسى . ومثال الثاني أن يتفق من النبي صلى الله عليه أن يتصدق بيمينه في زمان مخصوص ومكان مخصوص . فإننا نكون متأسين به^(١) إذا تصدقنا في غير ذلك المكان والزمان وباليد اليسرى . وإنما شرطنا « أن نفعل الفعل^(٢) » . لأنه صلى الله عليه لو صلى ، فصلى مثل صلواته رجلاً من أمته لأجل أنه صلى ، لوُصف كل واحد منهما بأنه متأس^٣ به صلى الله عليه . ولا يوصف كل واحد منهما بأنه متأس^٤ بالآخر . وإنما قلنا : « إن التأسى يكون في الترك » . لأن النبي صلى الله عليه لو ترك الصلاة عند طلوع الشمس ، فتركناها في هذا الوقت لأجل تركه ، كنا متأسين به . وليس من شرط التأسى أن يستفيد المتأسى صورة [الفعل] ووجهه^(٥) ممن يتأسى به . لأننا موصوفون بأننا نتأسى بالنبي صلى الله عليه في الصبر على الشدائد ، والشكر على النعم ، إذا^(٦) فعلنا ذلك لأجل فعله ، وإن لم نستفد^(٧) صورة ذلك منه ، ولا وجهه^(٨) . وليس يمتنع أن نفعل ذلك لأجل أنه صلى الله عليه فعله ، ولعلمنا بوجوبه أو حسنه من جهة العقل . وذكر أبو علي بن خلاد رحمه الله : « أن الفعل الذي وقع التأسى فيه ، يجوز كونه حسناً من الثاني ، قبيحاً من الأول . لأن نصرانياً لو مشى إلى البيعة ليفعل فيها ما يفعله النصراني ، فتبعه مسلم^٩ ليرد^(١٠) وديعة ، كانت عنده ، في البيعة ، كان متأسياً به ؛ والمشي حسن من المسلم ، قبيح من النصراني » . وهذا لا يصح ، لأنه لا يكون متأسياً به مع اختلاف الغرضين .

وذكر الشيخ أبو عبد الله رحمه الله أنه ينبغي أن يعتبر المكان الذي وقع الفعل فيه ، إلا أن يدل دلالة على أنه لا اعتبار به . وذكر قاضي القضاة أن اعتبار الزمان والمكان يمنع من التأسى لفوات الزمان . ولأنه لا يمكن اجتماع

(١) ح : به أيضا

(٢) ح : الفعل لأجل أنه فعله

(٣) كذا ح ؛ ق : صورة وجوبه

(٤) ق : أما

(٥) ق : « نستفيد » (غير منقولة)

(٦) ق : وجوبه

(٧) ح : ليرد عليه

١٨٢/ب

شخصين في مكان واحد ، في زمان واحد . وهذا إنما يمنع من اعتبار / زمان معين ، ولا يمنع من اعتبار مثل الزمان ، كما ذكرناه في وقت صلاة الجمعة . ولا يمنع من اعتبار ذلك المكان في زمان آخر . ولا يمنع من اعتباره إذا كان المكان متسعا ، كعرفة . والواجب اعتبار الزمان والمكان بحسب الإمكان ، إذا علم دخولها في الأغراض .

وذكر قاضي القضاة أنه لا اعتبار بطول الفعل وقصره ، لأن ذلك لا يمكن ضبطه . ولقائل أن يقول : يجب اعتبار ذلك بحسب الإمكان ، إذا علم دخول ذلك في الأغراض .

فأما اتباع النبي صلى الله عليه ، فقد يكون في القول ، وقد يكون في الفعل ، وقد يكون في الترك . فالاتباع في القول ، هو المصير إلى مقتضاه من وجوب ، أو نذوب ، أو حظر لأجله . والاتباع في الفعل أو في الترك هو إيقاع مثله في صورته على وجهه ، لأجل أنه أوقعه . ويمكن أن يقال : اتباع النبي صلى الله عليه هو المصير إلى ما تُعْبَدُنَا به على الوجه الذي تُعْبَدُنَا به ، لأنه تُعْبَدُنَا به . ويدخل في ذلك القول ، والفعل ، والترك . وإنما شرطنا في الاتباع ما شرطنا في التأسي ، لأنه صلى الله عليه لو صام ، فصلبنا ؛ أو صام واجبا ، فتنفلنا بالصوم ؛ أو صمنا لا لأنه صام ، لم تكن متبعين له في هذه الأحوال كلها .

فأما الموافقة فقد تكون في المذهب وقد تكون في الفعل . فالموافقة في المذهب ، هي المشاركة فيما قيل : « إن الموافقة حصلت فيه » . فإذا قيل : « قد وافق فلان فلانا في : أن الله يُرَى » جاز أن يكون أحدهما قائلا : إن الله يُرَى بهذه الحاسة » والآخر قائلا : « إنه يُرَى بحاسة سادسة » . وإذا قيل : « وافقه في أن الله يُرَى بهذه الحاسة » ، أفاد اشتراكهما في القول بالروية على هذا الحد . وليس من شرط الموافقة في المذهب أن يعتقده أحدهما لاعتقاد الآخر له .

لأنه قد يقال : « وافق زيد عمرا في القول بالعدل » ، وإن كان / إنما قال بذلك لأجل الدلالة فقط ، لا لأنه قال به عمرو . فأما الموافقة في الفعل ، فهي المشاركة في صورته ووجهه . لأن من صلى ، لا يكون موافقا لمن صام . ومن تنفل بالصلاة ، لا يكون موافقا لمن افترض بها . فأما إذا قُبِدَت الموافقة ،

١/١٨٣

في أنه لا يعلم بالعقل وجوب مثل ما فعله النبي صلى الله عليه علينا ٣٧٥

ف قيل : « قد وافق زيد عمرا في صورة الفعل » ، فانه لا يفيد إيقاعها على الوجه . وليس من شرط الموافقة في الفعل أن يفعل الثاني لأن الأول فعله . لأن الموافقة هي المصادفة والمشاركة . وقد يكون ذلك إذا فعل الفاعل الفعل لأن الأول فعله . وإذا لم يفعله لذلك فانه ^(١) قد يقال : « وافقه في الفعل » ، وإن كان إنما فعله للدليل ، لا لأنه فعله .

فأما المخالفة ، فقد تكون في القول ، وقد تكون في الفعل . فالمخالفة في القول ، هي العدول عما اقتضاه القول من إقدام أو إحجام . فأما مخالفة الفعل فهي العدول عن امتثال مثله ، إذا وجب امتثال مثله . وإذا لم يجب ذلك ، لا يقال لمن لم يفعله مثله : « قد خالفه » . ولهذا لم يكن إخلال بالصلاة مخالفة . إن قيل : فيجب أن يكون ترك ذلك الفعل مخالفة ، للدليل الدال على وجوب المشاركة له في الفعل ، ولا يكون مخالفة في الفعل ! قيل : لا يجب ذلك . لأن الدليل إذا دل على وجوب مشاركة النبي صلى الله عليه في فعله ، فأى فعل فعله كان دليلا على وجوب مثله علينا . فصح أن يوصف من لم يفعله بأنه مخالف له .

فأما الاهتمام ، فهو الاتباع . فإذا أطلق ف قيل : « قد اهتم فلان بفلان في الصلاة » ، أفاد اتباعه فيها ، على الوجه الذي أوقعها عليه : من وجوب أو نقل ، أو غير ذلك . فان اختلف النيتان ، فنوى أحدهما النقل ، والآخر الفرض ، على قول من أجاز ذلك ، كان الاهتمام واقعا في صورة الصلاة ، لا في الوجوب .

باب

في أنه لا يعلم بالعقل وجوب مثل ما فعله / النبي صلى الله عليه علينا ب / ١٨٣

اعلم أنه لو عُلِمَ بالعقل ذلك ، لعُلِمَ بالعقل وجهُ وجوبه . لأنه لا يجوز أن يجب ما لا يختص بوجهٍ وجوب . ولا يجوز أن يعلم بالعقل وجوب شيء دون

- شيء ، إلا وقد عُلِمَ بالعقل اقترافها فيما اقتضى وجوب أحدهما . وليس يُعقَل وجه وجوب اتباعه في أفعاله ، إلا أن يقال : إن ما يجب على النبي صلى الله عليه ، لا بد من كونه واجبا علينا . ويقال : إذا لم يتَّبِعْهُ في أفعاله ، نَقَرْ ذلك عنه . والأول باطل ، لأنه إنما تُعْبَدُ بالفعل ، لأنه مصلحة له . ولسنا نعلم وجه كونه مصلحة ، فنعلم شياعه في جميع الناس . ويفارق ذلك اشتراك المكلفين في وجوب المعرفة [بالله^(١)] : لأن وجه وجوبها ، يشترك فيه المكلفون . لأن كل مكلف يكون ، مع المعرفة باستحقاق العقاب على الفعل ، أبعد من مواقفته . وأيضا : فانه ليس يجب اشتراك المكلفين في المصالح كلها . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه قد أُبيح له ما لم يُبَحَّ لنا ، وأُوجب عليه ما لم يُوجَّب علينا ؟ والقسم الثاني باطل ، لأنه إما أن يقال : إن التنفير [هو مفارقتنا له عليه السلام في جميع أفعاله ، أو في بعضها دون بعض . والأول^(٢)] يحصل إذا فارقناه فيه من المناكح ، وجوب صلاة الليل ، وغير ذلك . والثاني لا يصح أيضا ، لأنه [عليه السلام^(٣)] لو قال لنا : « اعلموا أني متعبَّد بما في العقل إذا^(٤) » ما أؤديه إليكم ؟ وما عدا ذلك هو مصلحة لكم ، دوني » ، لم يكن في ذلك تنفير . فكذلك ما ذكرناه . وعلى أنه لو ثبت ذلك ، لم يحصل منه كوننا متعبدين بمثل ما فعله من جهة العقل^(٥) . لأن الذي يقبَّح ، هو مفارقتة [له^(٦)] في جميع أفعاله ، لا في بعضها دون بعض . فلا بد من دليل غير العقل يميِّز لنا بين ما تُعْبَدُنا بعض أفعاله ، مما لم نُتَعَبَّدْ به . إن قيل : لو لم يلزم الرجوع إلى أفعاله من جهة العقل ، لم يلزم الرجوع إلى أقواله ! قيل : قد بينا أننا لو كنَّا متعبدين / بالرجوع إلى أفعاله ، لكان الوجه في ذلك لا يخلو من الوجهين ٢٠ اللذين قد أفسدناهما . وليس كذلك أقواله . لأن الأقوال موضوعة في اللغة لمعان . فالأمر موضوع للوجوب أو للإرادة . والتهى يفيد تحريم المنهى عنه . والخبر

١/١٨٤

- (١) زاده ح
(٢) زاده ح
(٣) زاده ح
(٤) ق : وبأذا
(٥) كذا ح ؛ ق : العقاب
(٦) زاده ح

موضوع لما هو خبر عنه . والحكمة تقتضي أن من خاطب قوما بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه . وهذه الطريقة غير حاصلة في الأفعال . فان قالوا : لو لم نتبعه في أفعاله ، كنّا قد خالفناه . ولا يجوز مخالفته صلى الله عليه ! قيل : إن مخالفته هي أن لا تفعل ما يجب علينا فعله ، أو نفعل ما يحرم علينا فعله . فعليهم أن يدلوا على أن أفعاله على الوجوب ، حتى نكون مخالفين له إذا لم نفعلها . ألا ترى أننا لا نوصف بمخالفة النبي صلى الله عليه مما خص به من العبادات والمناكب ؟ لما لم يجب علينا اتباعه فيها .

باب

في أن السمع على الإطلاق لا يقتضي وجوب مثل ما فعل النبي
صلى الله عليه علينا

١٠

لا خلاف بين الأمة في الاستدلال بأفعال النبي صلى الله عليه على الأحكام . واختلفوا ، فقال قوم : هي أدلة بمجردها^(١) . وقال قوم : هي أدلة إذا عُرِف الوجه الذي وقعت عليه . واختلف الأولون ، فقال بعضهم : هي أدلة بمجردها^(٢) على الوجوب . وقال آخرون : بل على النذب . وقال آخرون : بل على الإباحة . فأما من قال : إنها أدلة باعتبار الوجه ، فانه إن عُلِمَ الطريقة التي اتبعها النبي صلى الله عليه في ذلك الفعل ، عقلية كانت أو سمعية ، فهو^(٣) يرجع إليها في الاستدلال . وإن [لم] يُعرَف^(٤) الطريقة ، فضربان : أحدهما أن يكون فعله بيانا لحجل . والآخر لا يكون بيانا لحجل . فان كان بيانا لحجل ، فذلك الحجل هو دال على الوجوب ، أو النذب ، أو الإباحة . وإن لم يكن بيانا لحجل ، فانه لا يدل على شيء حتى يُعرَف الوجه الذي أوقعه عليه . فان أوقعه على الوجوب دل على وجوب / مثله علينا . وإن

١٥

٢٠

١٨٤/ب

(١) ح : بمجردها

(٢) ح : بمجردها

(٣) كذا ، لعله « فقد » ، أو « فهي »

(٤) ق : أن يعرف ؛ ح : لم يعلم

أوقعه على الندب ، دل على أن مثله ندب منا . فإن أوقعه مستيحاً له ، كان منا مباحاً .

- والذاهبون إلى أن أفعاله دالة بمجردهما^(١) على الوجوب ، يحتاجون لذلك بالعقل والسمع . أما حجاجهم العقلي ، فأشياء^(٢) : ﴿ منها ﴾ قولهم : إن كونه نبياً يقتضي ذلك . وإلا نُفّر عنه ! والجواب : أنا قد بينّا من قبل أنه لا تنفير في نفى مشاركتنا له في الفعل . ولو ثبت في ذلك تنفير ، لكان إنما يحصل التنفير إذا لم يجب علينا مثل ما وجب عليه . وإذا لم نعلم أن ما فعله واجب عليه ، فلا تنفير في كونه غير واجب علينا . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إن الفعل أكد في الدلالة من القول . ولهذا كان النبي صلى الله عليه يحقّق أمره بفعله . كما يفعله في الحج والصلاة . فاذا أفساد الأمر الوجوب ، كان الفعل أولى بذلك ! والجواب : ١٠ أن الفعل أكد في الإبانة عن صفة الفعل من القول : للمشاهدة^(٣) من المزية على الوصف . والفعل كالمشاهدة . وليس الفعل وصفاً للوجوب ، حتى يكون أدل عليه من الأمر . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إن الوجوب أعلى مراتب الفعل . فوجب حمل فعله عليه ! والجواب : يقال لهم : لم ، إذا كان الوجوب أعلى مراتب الفعل ، وجب حمله عليه ؟ فإن قالوا : « لأنه الاحتياط » ، قيل : بل الاحتياط أن ١٥ يحمل الفعل على الوجوب إذا دلت الدلالة عليه ، لا غير . وإذا لم تدل الدلالة على وجوبه ، فنحن من ضرر تركه آمنون . والخطر حاصل في اعتقاد وجوبه . لأننا لا نأمن أن يكون غير واجب ، فنكون معتقدين اعتقاداً لا نأمن كونه جهلاً .

- فأما الاحتجاج السمعي ، فأشياء : ﴿ منها ﴾ احتجاجهم بقول الله عزّ وجلّ^(٤) : ٢٠ « ... فليَحذَر الذين يخالفون عن أمره ... » والتحذير يقتضي وجوب ترك المخالفة لأمره . والأمر اسم الفعل والقول . فكان عاماً فيهما ! والجواب : أنا قد بينّا أن قولنا : / « أمر » لا يقع على الفعل إلا مجزاً . ولو وقع عليه حقيقة ، ١/١٨٥

(١) لعله « بمجردهما » كما مر

(٢) ق : بأشياء

(٣) ح : لما للمشاهدة

(٤) القرآن ٦٣/٢٤

لما تناوله هاهنا، لتقدم ذكر الدعاء^(١)، ولذكر المخالفة. ألا ترى أن الإنسان إذا قال لعبده: «لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفة أمرى»، فهم منه أنه أراد بالأمر القول؟ وأيضاً: مخالفة الأمر هو العدول عن مقتضاه. فيجب أن تثبت^(٢) أن الفعل يسمى أمراً، وأن تدلوا على أن الفعل يقتضي الوجوب، حتى يحرم تجنبه، ويلزم فعله. وأيضاً: فالمخالفة ضد الموافقة. وموافقة الفعل إيقاع مثله على الوجه الذي أوقع عليه. ويجب أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله أوقع الفعل على وجه الوجوب. حتى يلزم موافقته فيه. وقد قيل: إن قوله سبحانه^(٣): «... فليحذر الذين يخالفون عن أمره...»، قد أريد به «الأمر» الذي هو القول. فلا يجوز أن يراد به «الفعل». لأن اللفظة الواحدة لا يراد بها معنيان مختلفان^(٤). وقد قيل: إن «الماء» في قوله «عن أمره» عائدة إلى الله تعالى. وذلك لأنه أقرب المذكورين. فيمتنع أن يدخل تحت «الفعل». لأنه لا يفعل مثل ما تفعله من العبادات. ولقائل أن يقول: إن القصد هو الحث على اتباع النبي صلى الله عليه وآله بقوله^(٥): «لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً...» فقوله^(٦): «... فليحذر الذين يخالفون عن أمره» هو من تمام الفرض. فيجب صرفه إلى أمر النبي صلى الله عليه وآله. ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٧): «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر...». قالوا وقوله: «لمن كان يرجو الله واليوم الآخر»، تهديد يدل على وجوب التأسى به في فعله! الجواب: أن ذلك ليس بتهديد. لأن الإنسان قد يرجو المنافع، كما يرجو دفع المضار. ولو كان ذلك تهديداً، لدل على وجوب التأسى. وقد بينا أن التأسى في الفعل هو إيقاعه على الوجه الذي

(١) الإشارة إلى أن الآية المذكورة آنفاً تقول أولاً: «لا تجعلوا دعاء الرسول كدعاء بعضكم بعضاً»، وبعد ذلك تقول «فليحذر الذين يخالفون».

(٢) يجب إما أن يكون ههنا «تثبتوا»، أو «تدل» فيما يلي في هذه الجملة

(٣) القرآن ٦٣/٢٤

(٤) ق: «معنيين مختلفين» (مع علامة الاضطراب باطماش)

(٥) القرآن ٦٣/٢٤

(٦) القرآن ٦٣/٢٤

(٧) القرآن ٢١/٣٣

ب/١٨٥

- أوقعه عليه . فالآية إِذْ نَ تَدُل / على ما نقوله^(١) . وقد قيل : إن قوله^(٢) « لكم » ، ليس من ألفاظ الوجوب . ولو دل على الوجوب ، لقال « عليكم » . والجواب : أنه لا يصح الاستدلال بذلك على نفى الوجوب . لأن معنى قولنا « لنا أن نفعل كذلك » ، هو أنه لا حظر علينا في فعله . والواجب ليس بمحظور فعله .
- ﴿ومنها﴾ قول الله سبحانه^(٣) : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ... » قالوا : فدخل فيه طاعته في قوله وفعله ! والجواب أن طاعة الرسول هو فعل ما أَرَادَهُ وأَمَرَ به . فيجب أن تدلوا على أنه قد أراد بفعله أن نفعل مثله في الصورة ، وإن لم نعلم الوجه الذي دخل تحت الظاهر . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٤) : « ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ... » وقوله : « ما آتاكم » يدخل فيه الفعل ! والجواب : يقال لهم : ما معنى قوله « ما آتاكم » ؟ فان قالوا : معناه : « ما أعطاكم » ، أي « ما تعدى إليكم بالأمر والإلزام » . قيل لهم : فالفعل ليس بأمر . فإن قلتم : « هو إلزام لنا أن نفعل مثله » ، قيل : دلوا على ذلك . وهو موضع الخلاف . على أن قوله عز وجل : « وما نهاكم عنه فانتهوا » ، يدل على أنه عني بقوله : « ما آتاكم » : ما أمركم . على أن الإتيان إنما يتأتى في القول . لأننا نحفظه . وامتناله يصير كأننا أخذناه ، وكأنما^(٥) عز وجل أعطانا .
- ﴿ومنها﴾ ما روى أن النبي صلى الله عليه لما خلَعَ نعله في الصلاة ، خلَعَ مَنْ كَانَ خَلْفَهُ نَعْلَهُ ! وهذا لا يدل . لأنه لا يُعْلَم أنهم فعلوا ذلك واجبا . ولا يمنع أن يكونوا لما رأوه^(٦) قد خلَعَ نعله ، مع أمره بأخذ الزينة^(٧) بالصلاة ، علموا أن خلعها متعبد^(٨) به ، غير مباح . لأنه لو كان مباحا ، ما ترك به المتسنون في الصلاة . على أنه صلى الله عليه قد قال لهم : « لم خلعتم نعالكم ؟ »

(١) ق : يقوله

(٢) القرآن ٢١/٣٣

(٣) القرآن ٥٩/٤ ، ٩٢/٥ ، ٥٤/٢٤ ، ٣٣/٤٧ ، ١٢/٦٤

(٤) القرآن ٧/٥٩

(٥) ق : كأنها

(٦) ق : رواه

(٧) راجع القرآن ٣٠/٧

(٨) كذا ح ؛ ق : معتد

فقالوا : « لأنك خلعت نعلك » . فقال : « إن جبريل أخبرني أن فيها أذى ^(١) » .
فدل بذلك على أنه / ينبغي أن يعرفوا الوجه السدى أوقع عليه فعله ، ثم
يتبعوه ^(٢) . وهذا هو قولنا .

واحتج القائلون بأن أفعاله ليست على الوجوب ، بأشياء : ﴿ منها ﴾ أنه لو
وجب علينا مثل ما فعله ، لكان على وجوبه دليل ! وقد بينا أنه لا دليل على
ذلك : عقلي ولا سمعي . فلم تكن واجبة علينا . ﴿ ومنها ﴾ أن ما دل على اتباعنا
لأفعاله ، هو قول الله عز وجل ^(٣) : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ... »
وقوله ^(٤) : « فاتبعوه ... » وقد بينا أن التأسي هو إيقاع ما أوقعه على الوجه

الذي أوقعه عليه . وكذلك اتباعه فيه . فإدلال على اتباعه ، دل على اعتبار
الوجه ! ولقائل أن يقول : إن دليل التأسي والاتباع قد اقتضى إيقاع ما أوقعه ،
على الوجه الذي أوقعه . فنأين ، أن ما لا يعلم الوجه فيه ، لا يجب علينا
فعله ؟ فان قلتم : إنه لا دليل على الاتباع والتأسي إلا هاتين الآيتين ^(٥) ؟ قيل :

فإذن الدال على أنه لا يجب فعله علينا من غير اعتبار الوجه ، هو فقد الدليل .
وهذا هو رجوع إلى الدليل الأول . ﴿ منها ﴾ أنه لا يخلو إما أن يجب مثل فعله

علينا باعتبار الوجه الذي أوقعه عليه ، أو من غير اعتبار الوجه . فان وجب
باعتبار الوجه ، فهو قولنا . وإن وجب من غير اعتبار الوجه ، لزم أن يجب
علينا ، وإن علمنا أنه أوقع الفعل على وجه الندب . والإجماع وما وجب على
التأسي به بمنعان من ذلك ! ولقائل أن يقول : ما تُنكرون أن يكون مصلحتنا
أن نفعل لا محالة مثل ما فعله إذا لم نعلم الوجه الذي أوقع الفعل عليه . وإذا

عرفنا أنه أوقعه لا على وجه الوجوب ، كان فعلنا له واجباً : مفسدة . ألا ترى
أن التصريح بالتعبد لو ورد بذلك ، لشاع ؟ وليس لأحد أن يقول : إذا كنا

قد عرفنا أنه تنفّل بالفعل ، كان فعلنا / مثله على وجه الوجوب : مفسدة .
فيجب : إذا أوقعناه على وجه الوجوب – ونحن لا نعلم الوجه الذي أوقعه عليه –

(١) « الأذى » هي النجاسة

(٢) ق : يتبعونه

(٣) القرآن ٢١/٣٣

(٤) القرآن ١٥٣/٦ ، ١٥٥/٦

(٥) كذا بدل « هاتان الآيتان »

- أن نكون مقدمين على ما تأمن من كونه مفسدة ، لتجوزنا كون النبي^(١) صلى الله عليه متنفلاً به . لأن للمخالف أن يقول : إيقاعنا الفعل على الوجوب ، إذا لم نعلم الوجه الذي أوقع النبي صلى الله عليه الفعل هو المصلحة ، وإن أوقعه على وجه التدب . وإذا علمنا ذلك من حاله ، فإيقاعنا له على وجه الوجوب مفسدة . ﴿ومنها﴾ أنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا ، لدل ذلك مطلقاً ، من غير اعتبار وقت . لأنه لا يمكن أن يدل على وجوب مثله في ذلك الوقت بعينه ، لتعذر فعل مثله علينا في ذلك الوقت . ولا يمكن أن يدل على وجوب مثله في مثل ذلك الوقت ، لأنه ليس ، بأن يدل على ذلك ، أولى من أن يدل على وجوب مثله في أقرب الأوقات إليه . فصح أنه لو دل على وجوب مثله ، لدل عليه مطلقاً . فوجب إذا فعل النبي صلى الله عليه فعلاً ، ثم ترّكه ، ١٠ وفعل ضده ، أن يدل فعله وفعل ضده على وجوب الفعل وضده علينا في حالة واحدة . وذلك يستحيل . ولا يلزم على ذلك أن يجب علينا الفعل وضده ، إذا أمرنا النبي صلى الله عليه به ، وأمسك عن الأمر به . لأن إمساكه عن الأمر به ، ليس بمشارك للأمر به في صيغته الموضوعة للوجوب . وضد الفعل قد شارك الفعل في كونه فعلاً . وقد شاركه في دلالة على الوجوب ! ولقائل أن يقول : إن فعله إما أن يدل على وجوب مثله في مثل وقته ، فيلزم أن لا يجب علينا أن نفعل مثل ما فعل في وقته ونفعل ضده في مثل وقت فعل ضده . وليس يستحيل وجوب الفعل وضده علينا في وقتين . فأما أن يدل على وجوب مثله / لا في وقت معين ، فيلزم ، إذا فعل النبي صلى الله عليه الشيء وضده ، ١٠ أن يلزمنا الفعل وضده في وقتين غير معينين ، حتى نفعل كل واحد منهما في وقت : أي وقت شئنا . وذلك غير مستحيل . ولقائل أن يقول أيضاً : إنه يلزم المستدل بهذه الدلالة ما ألزم خصوصه إذا فعل النبي صلى الله عليه فعلاً ، وقال : « إنه واجب » ؛ ثم فعل ضده ، وقال : « إنه واجب » . لأنه يلزم على موضوع الدلالة أن يكون الفعل وضده واجبين على الإطلاق . ﴿ومنها﴾ أنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا ، لدل على وجوب مثله عليه صلى الله عليه عليه ! وللخصم أن يقول : هذه دعوى عارية عن دلالة . وله أن يقول : الدلالة

قد دلت عندي على مشاركتنا للنبي صلى الله عليه في صورة الفعل ؛ ولم تدل على وجوب تكرار الفعل علينا ، ولا على وجوب تكرار الفعل من النبي صلى الله عليه . وتكرار الفعل منه نظيرة تكرار الوجوب علينا . ونحن لا نوجب ذلك . ويلزم المستدل أن يدل فعل النبي صلى الله عليه على وجوب مثله على النبي صلى الله عليه إذا فعله ، وقال : « إنه واجب » . ﴿ومنها﴾ أنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا ، لدل على أنه كان واجبا عليه . فأولى أن لا يدل على أنه يجب علينا مثله ! ولقائل أن يقول : إنما يجب أن تكون دلالة على وجوب مثله علينا موقوفة على دلالة على أنه كان واجبا عليه ، لو ثبت أنه لا يجوز أن يجب علينا مثل فعله إلا إذا كان قد أوقعه على وجه الوجوب . وهذا موضع الخلاف . فلا يجوز أن يبنى عليه الدلالة . فان قلتم : إنما كان وجوبه علينا موقوفا على وجوبه عليه ، لأن قوله ^(١) : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » ... يدل على ذلك ! كان رجوعا إلى دلالة أخرى .

بَابُ

في التأسي / بالنبي صلى الله عليه في أفعاله

ب / ١٨٧

اعلم أنا إذا علمنا أن النبي صلى الله عليه فعل فعلنا على وجه الوجوب ، فقد تُعَبَّدنا أن نفعله على وجه الوجوب . وإن علمنا أنه تنفَّل به ، كنَّا ^(٢) متعَبِّدين بالتفعل به . فان ^(٣) علمنا أن فعله على وجه الإباحة ، كنَّا متعَبِّدين باعتقاد إباحته لنا . وجاز لنا أن نفعله . وقال أبو علي بن خلاد : إنَّا متعبدون ^(٤) بالتأسي به في أفعاله العبادات ، دون غيرها كالمنكح وما أشبهها . والدليل على ما ذكرناه : أولا قول الله تعالى ^(٥) : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ... » والتأسي بالغير في أفعاله ، هو أن نفعل على الوجه

(١) القرآن ٣٣ / ٢١

(٢) ق : كان

(٣) إلى هنا السقطة في س

(٤) كذا س ؛ ق : متعبدن

(٥) القرآن ٣٣ / ٢١

الذى فعلها ذلك الغير. ولم يفرّق الله عز وجل بين أفعال النبي صلى الله عليه
المباحة وغيرها. إن قيل : الآية تفيد التأسى به مرّة واحدة ، كما أن قول القائل
لغيره : « لك في الدار ثوب حسن » ، يفيد ثوبا واحدا ! الجواب : أن ذلك
إن ثبت ، تمّ غرضنا من التعبد بالتأسى به صلى الله عليه في الجملة . وأيضا
فالآية تفيد إطلاق كون النبي صلى الله عليه أسوة لنا . ولا يُطلَق وصف
الإنسان بأنه أسوة لزيد ، إذا كان إنما ينبغي^(١) لزيد [أن يتبعه]^(٢) في
فعل واحد . وإنما يُطلَق ذلك إذا كان ذلك الإنسان قدوة [لزيد]^(٣) يهتدى
به في أموره كلها ، إلا ما خصه الدليل .

دليل : قوله سبحانه^(٤) : « فاتبعوه ... » يتناول أفعال النبي صلى الله
عليه . لأن الاتباع يقع في الفعل ، ويتناول القول . فكان على إطلاقه . فإن
قيل : الاتباع يكون في القول وفي الفعل ، وليس في قوله^(٥) : « ... فاتبعوه ... »
لفظ عموم ، فيتناول القول والفعل ، فما الأمان أن يكون المراد اتّباعه في القول
فقط ؟ الجواب : أن إطلاق قوله : « فاتبعوه » ، وإن لم يُفد العموم ، فانه
يفيد أن لنا اتباعه في أفعاله . لأن ذلك اتّباع له . والخطاب مطلق .

دليل : أحمت الأمة على الرجوع إلى / أفعال النبي صلى الله عليه .
ألا ترى أن السلف رضی الله عنهم رجعوا إلى أزواجه في « قبلة الصائم » ، وفي
أن « من أصبح جنبا ، لم يفسد صومه » ، وفي « تزويج النبي صلى الله عليه
ميمونة وهو حلال أو حرام » ، وغير ذلك ؟ فإذا ثبت ذلك ، فأفعاله صلى الله
عليه لا بد من أن يمتثل فيها طريقة . فلما أن تكون معروفة لنا ، أو غير
معروفة . فإن لم تكن معروفة لنا ، فانا نكون متبعين له في أفعاله ، ومتأسين
به فيها . لا شبهة في ذلك . وإن امتثل فيها طريقة معروفة لنا — إما عقلية وإما
سمعية — فإن ذلك لا يمنع من كون فعله دلالة لنا أيضا ، على أننا متعبدون

١/١٨٨

(١) ق : يتبع

(٢) زاده س

(٣) زاده س

(٤) القرآن ١٥٣/٦ ، ١٥٥/٦ ، راجع أيضا ١٥٧/٧

(٥) كذلك

بمثله . ولا يمتنع ^(١) من كوننا فاعلين لمثله ، لأجل أنه صلى الله عليه فعله ،
ولأجل ^(٢) الدلالة العقلية أو السمعية ، على حد لو انفرد كل واحد منهما ، لفعلنا
الفعل لأجله . وذلك لا يمنع من وقوع التأسى به فيه .

بَاب

في قسمة أفعال النبي صلى الله عليه و ذكر الطريق إليها

- اعلم أن ما يسند إليه مما يتعلق به التكليف ، وليس بقول ، ضربان :
أحدهما فعل ، والآخر ترك . والفعل ضربان : أحدهما يختصه ^(٣) ، كالصلاة
والصيام . والآخر يتعلق بغيره ، كعقوبة الغير . والترك ضربان : أحدهما ترك
يختصه ^(٤) ، كتركه الجلسة في الركعة الثانية . والآخر القضاء عليه والتكبير عليه .
ولا يخلو كل ذلك من أن يكون مباحا ، أو ندبا ، أو واجبا . وكل واحد من
ذلك إما أن يكون قد امتثل فيه طريقة معروفة لنا ، أو غير معروفة لنا . فإن
كانت معروفة لنا ، فلما أن تكون عقلية أو سمعية . وما امتثل فيه طريقة غير
معروفة لنا ، فلما أن تكون مبتدأة لا تتعلق بشيء من الأدلة ، أو تتعلق بشيء
منها . وهذا الأخير إما أن يتعلق بها ^(٥) / على طريق الموافقة ، وهو بيان صفة
المحمّل ؛ أو يتعلق بها ^(٦) لا على طريق الموافقة . وهو ضربان : أحدهما بيان
التخصيص ، والآخر بيان النسخ . وبيان التخصيص إما أن يكون بيانا لتخصيص
قول ، أو لتخصيص فعل . وبيان النسخ أيضا إما أن يكون بيانا لنسخ قول ،
أو نسخ فعل . وأما الفصل بين الفعل والترك ، فظاهر . وقد ذكرنا في تضاعيف
الكلام الفصل بين الفعل والترك اللذين يختصانه ؛ وبينهما إذا تعلقا بغيره .
فأما الطريق إلى [أن ^(٧)] ما فعله مباح ، فأشياء : منها أن يقول : إنه

(١) س : لا يمنع

(٢) كذا س ؛ ق : فلاجل

(٣) كذا في الاصول ، بدل يختص به

(٤) كذلك

(٥) س : إنما يتعلق به

(٦) س : به

(٧) زاده س

مباح . ومنها أن يضطر من قصده إلى أنه مباح . ومنها أن يدل دلالة على
حُسْنِه ، ولا يدل دلالة على أن له صفة زائدة على حُسْنِه . ومنها أن يكون
امتنالا لدلالة تدل على الإباحة . ومنها أن يكون بيانا لخطاب يدل على الإباحة .
فأما الطريق إلى أن فعله مندوب إليه ، فأشياء : منها أن يقول : إنه مندوب
إليه . ومنها أن يدل دلالة من قول وغيره على أن له صفة زائدة على حُسْنِه ،
ولا تدل دلالة على وجوبه . ومنها أن يكون بيانا لخطاب يقتضي كون ذلك الفعل
مندوباً إليه في الجملة . ومنها أن يكون امتنالا لدلالة تدل على كون الفعل
مندوباً إليه .

وأما الطريق إلى معرفة كون فعله واجبا ، فأشياء : منها أن يقول : هذا
الفعل واجب . ومنها أن يكون امتنالا لدلالة تدل على وجوب ذلك الفعل .
ومنها أن يكون بيانا لأمر^(١) يدل على الوجوب . ومنها أن يضطر إلى قصده أنه
أوقعه واجبا . ومنها أن يكون الفعل قبيحا لو لم يكن واجبا ، نحو أن يركع ركوعين
في ركعة واحدة . لأنه قد تقرر في الشريعة قُبْحُ ذلك ، إلا أن يكون واجبا .
فأما ما به يعلم أن فعله أو تركه / امتثال لدلالة نعرفها ، فهو أن يكون
مطابقا لبعض الأدلة العقلية أو الشرعية التي نعرفها .

١/١٨٩

وأما ما به يعلم أن فعله بيان . فشيئان : أحدهما أن يقول : « هذا بيان
لهذا » . والآخر أن يرد عن الله سبحانه وعن رسوله صلى الله عليه خطاب
مجمّل . ويفعل صلى الله عليه فعلا يحتمل أن يكون بيانا له ، ولا يوجد بيان
غيره . وتكون الحاجة إلى البيان حاضرة : فيعلم أنه بيان له . لأنه لو لم يكن
بيانا ، لكان البيان قد تأخر عن وقت الحاجة . وقد يكون تركه بيانا ، نحو أن
يترك الجلسة في الركعة الثانية ، فينسخ^(٢) به . ولا يرجع ، فنعلم أنها غير ركن
في الصلاة .

فأما ما به يعلم أن فعله أو تركه بيان لنسخ القول ، فهو أن يصدر منه
صلى الله عليه قول يقتضي تكرار الفعل منه ومن غيره ، ويدخل هو صلى الله

(١) ق : لا لام ؛ س : لكلام ؛ ح : خطاب

(٢) غير منقوطة

عليه في الخطاب ويفعل موجه ، ثم يفعل ضده أو يتركه . فنعلم أن حكمه منسوخ عنه صلى الله عليه .

فأما ما به يعلم أن فعله أو تركه مخصص ^(١) لقوله ، فهو أن يصدر منه قول يدل ظاهره على وجوب فعل عليه وعلى غيره ، ثم يفعل ضده في الحال ، أو يتركه . فنعلم أنه مخصوص من ذلك الدليل ، ونعلم أن فعله أو تركه مخصص ^(٢) لفعله . بأن يفعل فعلا يقتضي الدليل إدامته عليه وعلى غيره ، لولا دليل مخصص . ثم يفعل ضده ^(٣) في الحال ، أو يتركه . فنعلم أنه مخصوص . والأشبه أن يكون هذا الفعل مخصصا لما دل على وجوب فعله في المستقبل ، عليه وعلى غيره . والله أعلم .

باب

فيما يدل عليه أفعال النبي صلى الله عليه وتروكه المتعلقة بغيره

أما أفعاله المتعلقة بغيره ، فهي الحدود ، والتعزير ، والقضاء على الغير . فاقامة الحد والتعزير ، على وجه النكال ، تدل على أن ذلك / الغير قد أقدم على كبيرة . وإقامتها عليه ، على سبيل الامتحان ، لا تدل على أنه الآن مقيم على كبيرة . وقضاؤه على غيره ، وإن كان من قبيل الأقوال ، فإنه يقتضي لزوم ما قضى به . لأن القضاء هو الإلزام .

وذكر قاضي القضاة أن الناس اختلفوا في حكمه صلى الله عليه بأن زيدا فاضل ، أو أنه أفضل من غيره ، هل هو على الظاهر أو على سبيل القطع ؟ فمنهم من قال بالأول ، ومنهم من قال بالثاني . وكذلك اختلفوا في نسبه صلى الله عليه زيدا إلى عمرو ، هل هو على سبيل القطع أو على الظاهر ؟ وذكر أنهم لم يختلفوا في أنه إذا حكم على غيره بالدين ، لا يقطع به على الباطن في ذلك ، بل يكون حكما بالظاهر . قال : فأما إذا قال النبي صلى

(١) كذا ح ؛ ق س : مخصصا

(٢) س : مخصصا

(٣) كذا س ؛ ق : منه

- الله عليه لغيره^(١) : « هذا الحق عليك » ، فانه يكون على الخلاف المتقدم .
 وقال : إنه إذا ملك غيره شيئا ، فانه يملكه في الحقيقة . لأن التملك يقتضى
 إباحة تصرف مخصوص وقال : إذا أباح الإنسانُ النبي صلى الله عليه
 أكلَ طعامه ، فاستباح النبي صلى الله عليه أكله ، فانه لا يدل على أنه
 ملكه^(٢) لا محالة . لأنه يكفى في استباحة^(٣) الأكل بظاهر اليد ، والتصرف .
 فاما تركه التكبر على الفعل ، فضربان : أحدهما أن يكون صلى الله عليه
 قد دل من قبل على قبّحه ، وأقرّ فاعلته عليه — كاختلاف أهل الكتاب
 إلى كنائسهم — ومتى كان كذلك ، فانه لا يدل تركُ التكبر عليهم على حسنه
 ورضاه به . والآخر أن لا يكون قد علم من دينه الإقرار على ذلك الفعل .
 وذلك يلزم^(٤) إنكاره ، سواء تقدمت الدلالة على قبّحه أو لم تتقدم . لأنه لم
 تتقدم الدلالة على ذلك ، فتركُ إنكاره يقتضى حسنه . إذ لو كان منكرا ،
 لبيّن قبّحه . وإن تقدمت الدلالة على ذلك ، فتركُ إنكاره أيضا يقتضى
 حسنه . لأنه لا يمكن أن يقال : « إنه قبيح ، وإنما لم يُنكره » ، لأنه غلب على
 ظنه أن إنكاره غير موثر . / لأن إنكار النبي صلى الله عليه لا بد من
 أن يوثر . لأنه ليس كانكار غيره . هكذا ذكر قاضى القضاة . وهذا
 صحيح ، إذا كان فاعل القبيح يعتقد نبوته^(٥) . فاما من ينطوى على تكذيبه
 وإطراح أمره صلى الله عليه ، فلا يمكن أن يقال : إن إنكاره عليه لا بد من
 أن يوثر على كل حال .

باب

٢٠ في أفعاله صلى الله عليه إذا تعارضت

اعلم أن الأفعال المتعارضة يستحيل وجودها . لأن التعارض والتجانع إنما

- | | |
|-----|---------------|
| (١) | كذا س : ق : و |
| (٢) | س : أنه ملكه |
| (٣) | س : استباحته |
| (٤) | س : ملزم |
| (٥) | ق : نبوته |

يتم مع التناقى . والأفعال إنما تتناقى ، إذا كانت متضادة ، وكان محلها واحدا ،
 ووقتها واحدا . ويستحيل أن يوجد الفعل وضده في وقت واحد ، في محل واحد .
 فإذا استحيل وجود أفعال متعارضة . فأما الفعلان الضدان في وقتين ، فليسا
 متعارضين بأنفسهما . لأنه لا يتناقى وجودهما ، ولا يمتنع الاقتداء بهما . فنكون
 متعبدين بالفعل في وقت ، وبضده في وقت آخر . وقد يكونا متعارضين بغيرهما .
 نحو أن يفعل النبي صلى الله عليه وآله فعلا ، ونعلم بالدليل أن غيره متعبد به .
 ثم نراه عقيب ذلك قد أقر بعض الناس على فعل ضده . فنعلم أنه خارج
 منه . وكذلك إذا علمنا أن ذلك الفعل يلزم أمثاله النبي صلى الله عليه وآله في
 مثل تلك الأوقات ، ما لم يرد دليل ناسخ ، ثم يفعل [عليه السلام^(١)] ضده
 في مثل ذلك الوقت . فنعلم أنه قد نسخ عنه . غير أن النسخ والتخصيص إنما
 لحقا ما علمنا به أن ذلك الفعل يلزم النبي صلى الله عليه وآله في مستقبل الأوقات ،
 وأنه^(٢) يلزم غيره . وإنما يقال : « إن ذلك الفعل قد لحقه النسخ » على معنى
 أنه قد زال التعبد بمثله ، « وأن التخصيص قد لحقه » ، على معنى أن بعض
 المكلفين لا يلزمه مثله .

باب

١٥

ب/١٩٠

في أقوال النبي صلى الله عليه وآله إذا تعارضت

اعلم أن فعله وقوله إذا تعارضا ، [لم يخلُ إما أن يتعارضا من كل وجه ،
 أو من وجه دون وجه . فان تعارضا^(٣)] من كل وجه ، لم يخلُ إما أن نعلم تقدّم
 أحدهما على الآخر ، أو لا نعلم ذلك . فان علمناه ، لم يخلُ إما أن نعلم
 تقدّم الفعل ، أو تقدّم القول .
 فإن علمنا تقدّم الفعل : نحو أن يصلي النبي صلى الله عليه وآله إلى بيت
 المقدس - ونعلم أن حكم غيره حكمه في ذلك ما لم يمنع مانع - ويقول

(١) زاده س

(٢) كذا س ؛ ق : فانه

(٣) زاده س ح

بعد ذلك : « الصلاة إلى بيت المقدس غير جائزة » . فإن ورد القول عقيب الفعل ، كان هو صلى الله عليه مخصوصا من ذلك القول . ويجب أن يكون متناولا لغيره . وإلا لم يكن للقول فائدة . ولا يجوز أن يكون قوله متناولا له صلى الله عليه ، ويكون نسخا للفعل عنه . لأنه إنما يكون نسخا للفعل ، إذا دل على وجوب استمرار مثله في المستقبل عليه . ولو كان كذلك ، لم يجز أن يدلنا عقيبه على أنه منسوخ عنه . لأن ذلك نسخ الشيء قبل وقت فعله . وإن كان القول متراخيا بعد ما حضر^(١) وقت الفعل مرة أخرى ، فإنه إن كان [القول] يتناولنا [ولإياه] ، كان^(٢) نسخا للفعل عنا وعنه . وإن كان يتناوله وحده ، كان نسخا عنه وحده . وإن كان يتناولنا فقط ، كان نسخا عنا فقط .

- وإن كان قوله متقدما على فعله ، فإن كان الفعل عقيب القول ، وكان القول يتناولنا وإياه ، كان فعله مخصصا له وحده ، دوننا . لأننا لو خرجنا أيضا من الخطأ ، بطلت فائدته . وإن كان الفعل متراخيا عن القول ، كان نسخا للقول عنه فقط ، إن كان القول يتعلق به فقط . وإن كان القول يتعلق بنا فقط ، كان فعله نسخا عنا فقط ، إذا علمنا أن حكمنا في الفعل حكمه . وإن كان القول يتعلق بنا وبه ، كان الفعل نسخا للقول عنا وعنه ، إذا علمنا أن حكمنا فيه حكمه .

١/١٩١

- فأما إن لم نعلم تقدم أحدهما على الآخر ، فالتعلق بالقول أولى . لأنه يتعدى إلينا بنفسه ، والفعل لا يتعدى إلينا ولا يتناولنا بنفسه . ولأننا إذا / جوزنا أن يكون الفعل قد تقدم ، جوزنا أن لا يكون قد تعدى إلينا بنفسه ولا بغيره . لأن القول حينئذ يكون نسخا له . فنحن نشك إذا في تناوله لنا . ونقطع على تناول القول لنا من جهة صيغته . فكان أولى .

- فأما إذا تعارض قوله وفعله من وجه دون وجه ، فنأله نهي صلى الله عليه عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول ، وجلسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس . وذلك يحتمل أن يكون مباحا [في البيوت^(٣)] لكل

(١) كذا سرح ؛ ق : خطر

(٢) كذا س ؛ ق : كان يتناولنا كان

(٣) زاده س

أحد ، ويحتمل أن تكون إباحته خاصة بالنبي صلى الله عليه وآله ، ويحتمل أن يكون نهيه صلى الله عليه وآله عن استقبال القبلة واستدبارها عاما لأئمة في البيوت والصحارى ، ويحتمل أن يكون خاصا في الصحارى . وقد اختلف الناس في ذلك من غير تفصيل . فعند^(١) الشافعى أنه مخصوص بفعله . وعند الشيخ أبى الحسن أنه ينبغي أن يُجرى نهيه على إطلاقه ، ويُخصّ فعله به صلى الله عليه وآله عليه . وقاضى القضاة يتوقف في المسئلة . واعلم أن قوله عز وجل^(٢) : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ... » ، وقوله^(٣) : « فاتبعوه ... » مع استقباله^(٤) بيت المقدس ، فى البيوت ، معارضى لنهيه عن استقبال القبلة لغائط أو بول . فلا ينبغي أن يعترض بأحدهما على الآخر ، إلا لوجه يرجع به أحدهما على الآخر . وليس يجوز أن يرجع نهيه على فعله ، من حيث كان قوله يتعدى إلينا بنفسه ، وفعله لا يتعدى إلينا بنفسه . لأنه إن اعترض بنهيه عن استقبال القبلة ، وجب أن يُخصّ به قوله الله عز وجل^(٥) : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ... » وهذا قول . فيتعدى إلينا بنفسه . والأولى أن يقال : إن نهيه أخص من قول الله عز وجل^(٦) : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ... » فكان وقوع التخصيص به أولى . فان قيل : فعله أخص من هذا النهى . لأن نهيه عام فى البيوت / والصحارى ، وفعله يختص بالبيوت . فكان الاعتراض به أحق ! قيل : فعله لا يتعدى إلينا . فهو ، وإن كان أخص بالبيوت ، فليس يتعدى^(٧) إلينا . فان قيل : فعله ، مع قول الله عز وجل^(٨) : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ... » ، أخص من هذا النهى . فوجب تخصيص النهى به ! والجواب : أننا إذا جعلنا النهى هو التخصيص

(١) كذا س ٤ ق : وعند

(٢) القرآن ٢٣/٢١

(٣) القرآن ٦/١٥٣ ، ٦/١٥٥ ، راجع أيضا ٧/١٥٧

(٤) كذا س ٤ ق : استقبال

(٥) القرآن ٢٣/٢١

(٦) كذلك

(٧) س : بمتمد

(٨) القرآن ٢٣/٢١

كنا قد خصصنا به وحده قول الله عز وجل^(١) : « لقد كان لكم في رسول الله ، أسوة حسنة ... » وإن^(٢) كان المخصوص هو هذه الآية ، وهي أعم من النهي ، كان تخصيصها أولى . ولم أن يقولوا : ونحن إذا خصصنا هذا النهي ، فإننا نخصه بفعل النبي صلى الله عليه ، مع ما ثبت من التأسى بالنبي صلى الله عليه . ومجموع هذين أخص من النهي . فيجب أن يكون ذلك أولى . أو يتعادل القولان ، فيلزم فيهما الوقف والرجوع إلى دليل آخر .

(١) القرآن ٢٢ / ٢١

(٢) س : فإذا

الكلام في النسخ والمنسوخ

باب

في فصول النسخ والمنسوخ

٥. أعلم أن الكلام في ذلك يقع في الاسم ، وفي المعنى . أما في الاسم ،
فبأن نتكلم في فائدة اسم النسخ في اللغة ، وفي الشرع . ويتبع ذلك الكلام
في حده . فأما في المعنى ، فمن وجوه : منها الفصل بين النسخ وبين البداء .
ومنها ذكر شروطه ، والفصل بينهما وبين ما ليس من شروطه . ومنها الدلالة
على حسنه . ولما كان النسخ لا يتم إلا بشيئين : ناسخ ومنسوخ ، وجب أن
نذكرهما . فنذكر ما يجوز نسخه ، وما لا يجوز . وما يجوز وقوع النسخ به
وما لا يجوز . وما يدخل في أبواب النسخ ذكر ما أخرج من النسخ وهو منه ،
وما أدخل فيه وليس منه . وذكر الطريق إلى معرفة كون الشيء ناسخاً أو منسوخاً .
١٠. أما الكلام في فائدة الاسم ، فيجب تقديمها وتقديم الحد ، / ليصح أن نتكلم
في شروطه وأحكامه . ويتبع ذكر حده الكلام في الفصل بينه وبين غيره .
ثم الكلام في شروطه ، وما ليس من شروطه . ثم الدلالة على حسن النسخ ،
إذا اختص بشروطه . ثم الدلالة على ما اشترطناه ، كنسخ الشيء بعد وقت
فعله . ثم ذكر ما قلناه أنه ليس بشرط ، كنسخ عبادة لم يُقيد الأمر بها
بالتأييد ، وكنسخ العبادة لا إلى بدل ، أو إلى بدل أخف . ثم نذكر ما يجوز
نسخه . ويدخل فيه نسخ التلاوة ، ونسخ الحكم ، ونسخ الأخبار . ثم نذكر
ما يقع النسخ به وما لا يقع . وذلك فصول : منها نسخ الكتاب بالكتاب ،
والسنة بالسنة . ومنها نسخ السنة بالكتاب ، والكتاب بالسنة . وذكرنا نسخه
بأخبار الآحاد ، ولم نؤخره إلى الكلام في الأخبار . لأننا لا نمنع من نسخه
بأخبار الآحاد . وليس يقف المنع من ذلك على قيام الدلالة على قبول خبر

- الواحد . وليس كذلك وقوع التخصيص بها ، لأن ذلك مرتب على كون أخبار^(١) الآحاد طريقة يحتج بها . فلذلك أخرنا القول في وقوع التخصيص بها إلى أبواب الأخبار . ثم نذكر ما لا يجوز نسخه ولا وقوع النسخ به ، كالإلجاع والقياس ، وفحوى القول . ثم نذكر ما ألحق بالنسخ أو أخرج منه ، كالزيادة في النص ، والنقصان منه . ثم نذكر الطريق إلى كون الناسخ ناسخا . ولا كان النسخ موقفا على التنافي^(٢) وعلى ذكر التاريخ ، وكانت الأحكام تتنافى على الشخص الواحد وعلى الأشخاص الكثيرة ، دخل في ذلك العمومان إذا تعارضا . فوجب ذكر ذلك أجمع على الترتيب . ونحن نأتى على ذلك أجمع إن شاء الله .

باب

في فائدة اسم النسخ في اللغة وفي الشرع

- ١٠ . اعلم أنه لما كان اسم النسخ مستعملا في أصول الفقه ، وجب ذكر فائدته لنفهمها عند إطلاقة . ولما كان مستعملا / في اللغة وفي الشريعة ، نظرنا هل فائدته فيها واحدة ، أو مختلفة .
- فاسم « النسخ » مستعمل في اللغة في الإزالة وفي النقل . أما في الإزالة — فقولهم : « نسخت الشمسُ الظلَّ »^(٣) ، لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر ، فيظن أنه انتقل إليه . وقولهم : « نسخت الريحُ آثارهم » — وأما في النقل ، فقولهم : « نسختُ الكتابَ » ، أى نقلتُ ما فيه إلى كتاب آخر . والأشبه أن يكون مجازا في ذلك ، لأن ما في الكتاب لم ينتقل على الحقيقة . وإذا كان مجازا فيه ، كان حقيقة في الإزالة . لأنه غير مستعمل في سواهما . فاذا بطل كونه حقيقة في أحدهما ، كان حقيقة في الآخر ، وإلا بطل أن يكون الاسم حقيقة في اللغة . إن^(٤) قيل : إذا كان ما في الكتاب لم ينتقل على الحقيقة ، علمنا أنهم

(١) كذا س ؛ ق : الاخبار

(٢) اختلطت العبارة في ق ، حيث « ولما كان النسخ موقفا على الشخص الواحد »

(٣) زاد بعده ح : أى أزالته

(٤) حذف من هنا س

إنما وصفوه بأنه «منسوخ» لتشبيهها بالمنقولة من حيث حصل مثله في كتاب آخر . فجرى حصول مثله في مكان آخر مجرى حصوله . وذلك يدلنا على أن اسم «النسخ» موضوع للنقل . فلهذا تجوزوا به فيما يشبه النقل . ولو كان حقيقة للإزالة ، لم يسموا الكتاب «منسوخاً» ، لأنه غير مُزال ولا شبه المزال ! والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون حقيقة للإزالة ، فاستعمل في النقل من حيث كان النقل مُزيلاً للمنقول عن مكانه ، وإن حصل في مكان آخر . ثم استعمل في نسخ الكتاب من حيث اشكل المنقول من الوجه الذي ذكر السائل . فيكون استعمال ذلك في الكتاب تشبيهاً بوجه المجاز ، واستعماله في المجاز تشبيهاً بالحقيقة ، وهو المزال . فان قيل : وصفهم الريح بأنها «ناسخة للآثار» ، والشمس بأنها «ناسخة للظل» ، مجاز أيضاً . لأن الناسخ للآثار والظل هو الله سبحانه ، فاعل الشمس والريح ! قيل : لا يمتنع أن يكون الله سبحانه هو الناسخ / لذلك من حيث فعل سبب الإزالة ؛ وتكون الشمس والريح موصوفان على الحقيقة بأنهما ناسخان^(١) من حيث اختصاصهما بسبب الإزالة . على أن أهل اللغة لو كانوا يعتقدوا أن الشمس هي الفاعلة للإزالة ، ثم أضافوا النسخ إليها ، لوجب اتباعهم في تسمية هذه الإزالة نسخاً . ولا نتبعهم في اعتقادهم أن الشمس والريح فاعلان . على أنه لا يمتنع أن يكون وصف الشمس بأنها «ناسخة» مجازاً . وكون هذا الوصف مجازاً لا يوجب كون وصفهم الإزالة «نسخاً» مجازاً^(٢) .

فأما استعمال اسم النسخ في الشرع ، فعند الشيخ أبي عبد الله أنه منقول إلى معنى في الشرع ، ولا يجرى عليه على سبيل التشبيه بالمعنى اللغوي^(٣) . لأنه يفيد في الشرع معنى مميّزاً . فجرى مجرى اسم الصلاة . وعند الشيخ أبي هاشم أنه يفيد معنى في الشرع على طريق التشبيه باللغة . وذلك أنه يفيد إزالة مثل الحكم المتقدم ، كما يفيد في اللغة الإزالة . إلا أن الشرع قصره على إزالة مثل الحكم الثابت ، بطريقة شرعية ، على وجه مخصوص . فجرى [مجرى^(٤)] قولنا «دابة» ، في أنه غير منقول لكنه مخصوص ببعض ما يدب^(٥) .

(١) كذا ، بدل : «موصوفتان ... ناسختان»

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) كذا س ؛ ق : التوى

(٤) زاده س

(٥) ق : ندب

بَابُ

في حقيقة الناسخ والمنسوخ والنسخ

اعلم أن غرضنا أن نحدد^(١) الطريق الناسخ . ولما كان قولنا « ناسخ » يقع على الطريق وعلى غيره ، وجب أن نذكر ما يقع عليه هذا الاسم . ثم نعمد إلى الطريق الناسخ فنحدد . فنقول :

إن الناصب للدلالة الناسخة يوصف بأنه ناسخ . فيقال : « إن الله عز وجل نسخ التوجه إلى بيت المقدس » ؛ فهو ناسخ . ويوصف الحكم^(٢) بأنه ناسخ فيقال : « إن وجوب صوم شهر رمضان ناسخ صوم عاشوراء » . ويوصف المعتد لنسخ الحكم أنه ناسخ ؛ فيقال : « فلان ينسخ الكتاب / بالسنة » :

ب/١٩٣

- يعتقد ذلك . ويوصف الطريق بأنه ناسخ ؛ فيقال : « إن القرآن ناسخ للسنة » . ١٠
وقد حد قاضي القضاة الطريق الناسخ بأنه : « ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه » . وغرضه بهذا الحد أن يتناول كل ما كان طريقا إلى النسخ ، سواء كان خبرا متواترا أو غير متواتر . وهذا الحد يخرج منه خبر الواحد ، إذا نسخ الحكم . لأنه لا يوصف بأنه دليل على الحقيقة . ويخرج منه ما دل على نسخ الحكم الثابت ١٥ بالعقل . لأن النبي صلى الله عليه لو فعل فعلا ، وعلمنا من قصده أن وجوبه يتعدى إلينا لولا دليل ناسخ ، فإن ما دل على إزالته يوصف بأنه « ناسخ » ، وإن لم يرفع ما ثبت بنص . ويلزم أن يكون العجز ناسخا ، لأنه يدل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت . ويلزم أن تكون الأمة إذا اختلفت على قولين وسوغت للعامة تقليد كل واحد من الطائفتين ، ثم أجمعت على أحد القولين . أن يكون ذلك « نسخا » . لأنها كانت نصت على إباحة تقليد الطائفة الأخرى .

وينبغي أن نحدد الطريق الناسخ بأنه : « قول صادر عن الله عز وجل ،

(١) ق : نحد

(٢) كذا سرج ؛ ق : احكيم

- أو منقول عن رسول الله ، أو فعل منقول عن رسوله يفيد لإزالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله ، أو بنص أو فعل منقولين عن رسوله ، مع تراخيه عنه ، على وجه لولاه لكان ثابتاً . وقد تضمن هذا الحدّ أخبار الآحاد . لأنها ، وإن كانت أمارات ، فإنها موصوفة [بأنها^(١)] تفيد لإزالة مثل الحكم الثابت ، وأنها منقولة عن الرسول صلى الله عليه . ولا يلزم عليه « اتفاق الأمة على أحد القولين » . لأن قولها غير صادر عن الله وعن رسوله . ولا يلزم عليه « أن يكون الشرع ناسخاً لحكم العقل » . لأن العقل ليس بقول ولا فعل منقول عن الرسول . ولهذا لا يلزم عليه « العجز المزيل للحكم » . ولا أيضاً « تفيد الحكم / بغاية ، أو شرط ، أو استثناء » . لأن ذلك غير متراخ . ولا يلزم عليه « البداء » . لأن البداء هو إزالة نفس الحكم الثابت بالنص . ولا يلزم ، إذا أمرنا الله سبحانه بفعل واحد ، ثم نهانا عن مثله ، أن يكون ذلك نسخاً^(٢) ، وإن كان مزيلاً لمثل حكم الأمر . لأنه لو لم يكن هذا التهي ، لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً .
- فأما المنسوخ ، فهو الحكم المزال ، إذا اختص بالشرائط التي ذكرناها . وقد دخل في ذلك نسخ خطاب القرآن . لأن نسخه هو نسخ كون تلاوته قرينة وعبادة . وذلك نسخ للحكم .
- وأما النسخ ، فهو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله ، أو فعل منقول عن رسوله . وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله ، أو بفعل منقول عن رسوله ، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً . وقد حدّ قوم النسخ بأنه : « إزالة حكم بعد استقراره » . وهذا لا يصح . لأن استقرار الحكم هو كونه مراداً . فازالته بعينه بداء . وحدّ أيضاً بأنه : « إزالة مثل الحكم بعد استقراره » . وهذا يلزم عليه أن يكون متى زال الحكم بالعجز ، أن يكون زاوله نسخاً . وحدّ أيضاً بأنه : « نقل الحكم إلى خلافه » . وهذا يلزم [عليه]^(٣) أن يكون نقل الحكم إلى خلافه بالشرط والغاية ، أو بالعجز

(١) زاده س

(٢) س : ناسخاً

(٣) زاده س

نسخا . وحدّ أيضا بأنه : « بيان مدة الحكم الذي في التقدير والتوهم جواز بقائه » . وهذا يلزم عليه أن يكون النبي صلى الله عليه لو أخبر ^(١) زيدا : « أنه يعجز عن الفعل وقت كذا » أن يكون ذلك « نسخا » .

بَابُ

الفصل بين البداء والنسخ

- اعلم أن البداء هو الظهور . يقال : « بدا لنا سور المدينة » ، إذا ظهر . وإنما يكون الشيء ظاهرا للإنسان إذا تجلّى له ، وصار معه على وجه يعلمه أو يظنه . فأما الأمر والنهي فليسا من البداء بسبيل . لكنهما قد يدلان عليه . نحو أن ينهى الأمر المأمور الواحد أن يفعل ما أمره بفعله ، في الوقت الذي أمره بفعله / فيه ، على الوجه الذي أمره أن يوقعه عليه . نحو أن يقول زيد ١٠ لعمره : « صلّ ركعتين عند زوال الشمس من هذا اليوم عبادة لله عز وجل ، لا تصلّهما في هذا الوقت من هذا اليوم عبادة لله عز وجل » . فالنهي تعلّق بما تعلّق الأمر به ، على الحد الذي تعلّق الأمر به ، من غير تغاير بين متعلقيهما . فيصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما ، دون الآخر . وذلك يدل ١٥ إما على أن الأمر قد خفى عنه من الصلاح ما كان ظاهرا ^(٢) ، أو ظهر له من الفساد ما كان خافيا - وهو البداء - فلذلك نهى عما كان أمر به ، على الحد الذي أمر به ، وإما أن يكون ما خفى عنه شيء ولا ظهر له شيء ، لكنه قصد أن يأمر بالقيح ، أو ينهى عن الحسن . وكل ذلك لا يجوز على الله عز وجل . فأما إذا لم يتكامل الشرائط التي ذكرناها ، فانه لا يجب أن يدل على البداء ، ولا على تعبد قبيح . لأنه إن نهى ، عن صورة الفعل ، غير ذلك المأمور ؛ ٢٠ أو نهى [المأمور ^(٣)] عن غير [ما ^(٤)] أمر به ، نحو أن يأمر ^(٥) بالصلاة

(١) ح : أخبرنا أن

(٢) كذا س ؛ ق : ظاهرا له

(٣) زاده س

(٤) زاده س

(٥) س : يأمره

- وينهى^(١) عن الزنا؛ أو ينهى^(٢) عما أمر^(٣) به على وجه آخر ، نحو أن يأمر بالصلاة على طهارة وينهى عنها على غير طهارة، فهناك تغاير بين أمرين يمكن أن تحصل المصلحة في أحدهما ، والمفسدة في الآخر . وكذلك لو نهاه عن صورة الفعل في وقت آخر . والنسخ من هذا القليل . وذلك لأنه لا يمتنع أن يتعلم الله عز وجل فيما لم يزل أن الفعل من زيد مصلحة في وقت ، مفسدة^(٤) في وقت آخر ؛ فيأمره بالمصلحة في وقتها ، وينهاه عن المفسدة في وقتها . فلا يكون قد ظهر له ما لم يكن ظاهرا ، أو لا خفى عنه ما كان ظاهرا ، ولا أمر بقيح ، ولا نهى عن حسن . وإنما أمكن ذلك ، لأنه قد حصل ، بين الأمور به والتمهى عنه ، تغاير وانفصال . فصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما ، دون الآخر . وإذا أمكن هذا القسم الذى ذكرناه ، بطل القول بأنه : « لا بد من أن يدل ، إما على البداء ، وإما على تعبدٍ قبيح » . والله أعلم .

١/١٩٥

باب /

في شرائط النسخ

- اعلم أن لوصف النسخ نسحا ، ولصحته وحسنه ، شروط^(٥) . وقد ألحق بها ما ليس منها . أما شروط الوصف ، فإن^(٦) يكون الحكمان : الناسخُ والمنسوخُ ، شرعيين . لأن العجز يزيل التعبد الشرعى ؛ ولا توصف لإزالته بأنها نسخ . والشرع يزيل حكم العقل ؛ ولا توصف لإزالته بأنها نسخ . ومن شروطه أن يكون الناسخ منفصلا من المنسوخ ، إما فى الجملة أو فى التفصيل . وذلك أن المتصل بالمنسوخ ضربان : غاية ، وغير غاية . فما ليس بغاية ، هو أن يقول الله عز وجل : « صلوا أيام الجمعة ، لا تصلوا الجمعة الفلانية » . والغاية ضربان :

(١) س : ينهى

(٢) س : ينهى

(٣) س : أمره

(٤) س : ومفسدة

(٥) كذا « شروط » فى الاصول ، بدل « شروطا » .

(٦) س : فانه

أحدهما غاية مجملة ، والآخر غاية مفصلة . أما المفصلة ، فاسم النسخ لا يثبت معها ، كقول الله عز وجل ^(١) : «... ثم أتموا الصيام إلى الليل...» وأما المجملة ، فاسم النسخ يثبت معها إذا فصلت ، نحو قول الله سبحانه ^(٢) : «... فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت...» الآية . لمفلا دل الدليل على تفصيل هذا السبيل ، ثبت اسم النسخ . وليس من شرط [اسم^(٣)] النسخ أن يكون الكلام المنسوخ متناولا بلفظه للمنسوخ . ألا ترى أن الأمر لا يفيد بلفظه التكرار ؟ فلو أمر الله عز وجل بالفعل ، ثم دل الدليل على أن المراد به التكرار ، ودل الدليل على رفع بعض المرات ، كان رفعه نسخا .

وأما شرط صحة النسخ ، فهو أن يكون لإزالة الحكم الفعل ، دون نفس الفعل وصورته . لأن صورة الصلاة إلى بيت المقدس ، لا تصح إزالتها بالأدلة الشرعية . وإنما الأدلة الشرعية دلّت على زوال وجوبها . وليس من شرط الصحة أن يكون المنسوخ شائعا في جملة المكلفين . بل يصح أن يكون الحكم المنسوخ لم يتوجه جنسه^(٤) إلا إلى مكلف واحد .

وأما شرائط حسن النسخ ، فهو أن لا يكون لإزالة لنفس ما تناوله التعبد ، على الحد الذي تناوله . بل لا بد من أن يزيل / التعبد مثله ، في وقت آخر ، أو على وجه آخر . ولذلك لم يحسن نسخ الشيء قبل وقته ، ولا نسخ ما لا يجوز أن يتغير^(٥) وجهه . نحو نسخ وجوب المعرفة بالله عز وجل . لأن كون^(٦) ذلك لظفا ، لا يتغير . ولا نسخ قبّح الجهل ، لأن قبّحه لا يتغير . ويحسن نسخ قبّح بغض الآلام ، أو حسن بعض المنافع . لأنه يجوز مع كون الألم ألما أن يحسن ، ومع كون النفع نفعا أن يقبح . ومن شرائطه أن يكون ما تناوله^(٧) الناسخ متميزا للمكلف من المنسوخ ، وأن يكون مقدورا .

فأما نسخ الحكم إلى بدل هو أخف منه ، أو مساو^(٧) له ، أو نسخه إذا

ب/١٩٥

(١) القرآن ٢ / ١٨٧

(٢) القرآن ٤ / ١٤

(٣) زاده س

(٤) غير منقوطة

(٥) كذا سح ؛ ق : يتبين

(٦) كذا س ؛ ق : لا كون

(٧) كذا سح ؛ ق : مساوى

لم يُقَيَّد الأمر به بالتأييد ، فليس بشرط في وقوع الاسم ، ولا في الصحة ، ولا في الحسن .

بَابُ

في الدلالة على حسن نسخ الشرائع

اتفق المسلمون على حُسْنِ نَسْخِ الشَّرَائِعِ ، إلا حكاية شاذة عن بعض المسلمين أنه لا يحسن ذلك . واليهود على فرق ثلاث^(١) : ففرقة منعت من ذلك عقلا ؛ وفرقة منعت منه سمعا ، وإجازته عقلا ؛ وفرقة أجازته عقلا وسمعا . والدليل على حُسْنِهِ من جهة العقل أن مثل ما تَعَبَّدَ^(٢) الله سبحانه به يجوز أن يقبَحَ في المستقبل . فإذا قَبُحَ ، حَسُنَ النِّهْيُ عنه . إذ النِّهْيُ عن القبيح حَسَنٌ . وإنما قلنا « يجوز أن يكون مثل ما تَعَبَّدْنَا الله عز وجل به قبيحا في المستقبل » . لأنه لو يَجْزُ ذلك لم يحسن أن يقول الله عز وجل : تمسكوا بالسبب ما عثتم إلا السبت الثلاثي . وأيضا : فإنه كما يجوز العقل أن يكون التمسك بالسبب مصلحة . فإنه يجوز كونه مصلحة في وقت ، مفسدة في وقت آخر . كما يجوز كون الرِّفْقِ بالصبي مصلحة في وقت ، مفسدة في وقت آخر . وكما يجوز كونه مصلحة لزيد . دون عمرو في وقت واحد . يجوز أن يكون مصلحة لزيد / في وقت دون وقت . وكما يجوز كون الصحة والمرض ، والغنى والفقر مصلحة في وقت ، دون وقت . يجوز [كون^(٣)] التمسك بالسبب مصلحة في وقت . دون وقت . لا فرق في العقل بين هذه الأقسام .

وللمخالف أن يحتج بوجهين : أحدهما لا بيّنة على الأمور المقيّدة بالتأييد بل بيّنة على النّهي عن مثل ما تَعَبَّدْنَا به : وهذا أشبه بأن يكون وجها عقليا . والآخر بيّنة على أمر قَيَّدَ بالتأييد حتى يكون السمع قد منَعَ من النسخ . أما الأول فهو أن يقال : لو نهى الله عز وجل عن صورة ما تَعَبَّدَ به ، لكان

(١) كذا س ؛ ق : ثلثة

(٢) كذا ح ؛ قس : يتعبد

(٣) زاده س

- إما قد خفي عليه من صلاح ما أمر به ما كان ظاهراً ؛ أو ظهر له من فساد ما كان خافياً فيه^(١) ، وهو البداء ؛ أو يكون علماً بما كان علماً به ، إلا أنه قصد الأمر بالقيح والنهي عن الحسن ! والجواب : أنه إنما يلزم ذلك ، لو لم يجوز كون مثل الواجب قبيحاً في وقت آخر . فأما إذا جاز ذلك ، فقد أمكن قسم آخر سوى ما ذكر . وهو أن يعلم الله سبحانه فيما لم يزل وجوباً ما أمر به في الوقت الذي أمر به ، وقبحه في الوقت الذي نهى عنه . ولو كان مثل الفعل حكمة في جميع الحالات ، لكان حكم نكاح الأخوات ، واختتان في جميع الحالات حكماً واحداً . ومعلوم أن نكاح الأخوات قد كان غير محظور من قبل ، ومحظور في شرع موسى عليه السلام^(٢) . أما الوجه^(٣) فتحريمه أن يقال : إن الأمر بالفعل أبداً يفيد وجوب فعله في جميع الأوقات ، بشرط الإمكان . فلو أمر الله سبحانه بالعبادة أبداً ، لم يخلُ إما أن يكون قد أراد بالأمر فعل العبادة أبداً ، ما بقي الإمكان ؛ أو لم يُرد فعلها أبداً . فان لم يُرده أبداً مع اقتضاء الظاهر له ، كان مُلَبِّساً . لأنه لم يدل في الحال على خلاف الظاهر . ولو جاز تأخير بيان ذلك ، جاز [تأخير^(٤)] بيان المجمل والعموم^(٥) . ولما كان في الإمكان / تعريفنا تأييد شريعة من الشرائع ، وأن كان قد أراد فعلها أبداً ، اقتضى ذلك وجوب فعلها أبداً ، وجوب العزم على أدائها أبداً ، وجوب اعتقاد وجوبها أبداً ، واستحقاق الثواب على فعلها أبداً . فلو نهى الله سبحانه عنها في المستقبل ، لدل نهيها على أنه قد خفي عليه^(٦) ما كان ظاهراً من وجوبها ، أو ظهر له ما كان خافياً من قبحها ، أو لأنه^(٦) قصد النهي عما يعلمه حسناً ، والأمر بما يعلمه قبيحاً . وكل هذه الأقسام فاسدة ! والجواب : أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار . وإنما المقيد بالتأييد ، إذا أفاد التأييد بشرط الإمكان ، لا يجوز نسخه إلا أن يكون المكلف قد أشعر بالنسخ عند أمره . وقيام الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه يقتضي أن

ب/١٩٦

(١) من : عنه

(٢) راجع كتاب اللاويين في التوراة ١٨ / ١٨

(٣) زاده سرح

(٤) زاد بعده ح : « المخصوص »

(٥) من : عنه

(٦) من : انه

يكون قد اقترن بالأمر بالسبب الإشعار بالنسخ . نحو أن يُخبرهم لحىء نبىء ، إلى غير ذلك من وجوه الإشعار . فاذا أشعر بالنسخ ، لم يكن قد أوْهَمنا الباطل . لأننا مع الإشعار ، لا نُقدم على اعتقاد التأييد . ولا نمتنع القدرة على تعريفنا بتأيد^(١) الشريعة . لأن طريق إعلامنا ذلك أن يَحْلَى^(٢) أمره المؤيد من بيان النسخ مفصلاً ، ومن الإشعار به^(٣) . وقولنا في بيان المجمل الذى لا يُعرف المراد به أصلاً ، وفي بيان التخصيص ، كقولنا في بيان النسخ . وقد تقدّم شرح هذه الجملة عند الكلام في تأخير البيان . فاذا أراد بالأمر المؤيد بعض ما تناوله ، ونهانا عما لم^(٤) يُرده ، لم يكن قد أمر بقبيح ، ولا نهى عن حسن ، ولا ظهر له ما كان خافياً ، ولا خفى عنه ما كان ظاهراً . بل كان عالماً فيما لم يزل بوجوب ما أمر به في وقته ، وقُبِحَ مثله في وقت آخر . ولا يلزم استحقاق العقاب على ما استحق به الثواب . وإنما يلزم استحقاق العقاب على مثل ما استحق به الثواب .

- وأجاب / قاضى القضاة عن قولهم : « إن الأمر بالفعل أبداً يقتضى الدوام » ، فقال : إنه لا يفيد الدوام لعلمنا أن التكليف ينقطع^(٥) . ولذلك لا يُفهم من قول القائل لغيره « لازمٌ فلانا أبداً » أو « احبسْه أبداً » : الدوام . ولقائل أن يقول : إن التأييد يفيد الدوام في الأوقات كلها . وإنما يخرج ما بعد الوقت ، والعجزُ من الخطاب لدلالة . وما عداها باق على الظاهر . كما لو قال له : « افعَلْ في كل وقت إلا أن تعجز أو تموت » ، حسب ما نقوله في ألفاظ العموم كلها . وكذلك قول القائل : « احبسْ فلانا أبداً حتى يُعطى الحق » « ولازمه أبداً » . إلا أننا نعلم من قصد المتكلم أنه يريد حبسه ، حتى يخرج من الحق ، ما دام حياً ؛ لعلمنا أنه لا غرض له في حبس الموتى . فان قيل : فالأمر المقيّد بالتأييد يفيد دوام الفعل ما دام مصلحة ، فالنهي يفيد زوال المصلحة ! قيل : إنا بالأمر نعلم أنه مصلحة . فاذا كان مقيّداً بالتأييد ،

(١) س : بالتأييد

(٢) كذا سح ؛ ق : يحلى

(٣) س : له

(٤) كذا س ؛ ق : نهانا عالم

(٥) س : منقطع

- أفاد كونه مصلحة أبدا . كما لو قال : هو مصلحة أبدا . وأجاب^(١) عن قولهم : بأن « ذلك يمنع من القدرة على تعريفنا دوام الشريعة » بأن ذلك لا يمنع من ذلك . لأنه يجوز أن يضطر الأمة من قصد نيّتها إلى أن شريعته لا تُنسخ . ويجوز أن يعلموا ذلك بأن يقول لهم : « شريعتي مصلحة ما بقي التكليف » ؛ وبأن ينقطع الوحي . ولقائل أن يقول : إنه وإن جاز أن تعلم الأمة ذلك من قصد نيّتها ، فالنبي صلى الله عليه لا بد من أن يعرف أن شريعته لا تُنسخ بخطاب ، أو تنتهي إلى خطاب . فإن جاز أن يعترض الأمر المؤبد النسخ ، جاز مثله في ذلك الخطاب الذي عرف به النبي صلى الله عليه أن الشريعة لا تُنسخ . وإنما نعلم أن الوحي منقطع إذا قال النبي صلى الله عليه : « إن شريعتي دائمة » أو « لا نبي بعدى » . فإن جاز تأخير بيان النسخ مع ١٠ تناول الأمر / لجميع الأوقات ، جاز أن يكون مراده : « لا نبي بعدى إلا فلان أو فلان » ؛ ويتأخر بيان هذا التخصيص . وقوله : « شريعتي مصلحة ما بقي التكليف » ، يفيد ظاهر [هـ] دوام المصلحة لشريعته كما يفيد الأمر بها أبدا . لأن أمر الحكيم بالفعل يدل على كونه مصلحة . كما أن خبره عن كونه مصلحة ، يدل على ذلك . فإن جاز تأخير بيان نسخ أحدهما ، جاز مثله ١٥ في الآخر ! وأجاب عن قوله : « إن في تأخير بيان النسخ إلباس » ، بأن الإلباس إنما يثبت إذا لم يبيّن الحكيم ما يجب بيانه مما يحتاج المكلف إليه . فأما ما لا يحتاج إليه ، فلا يجب بيانه . ولا إلباس في فقد بيانه . وليس يحتاج المكلف في حال الخطاب إلى معرفة وقت ارتفاع العبادة . ولقائل أن يقول : وليس يحتاج أيضا في حال ورود العموم ، والتخصيص ، والخطاب الجمّل ، إلى تعرّف ٢٠ صفة الجمّل ، ومن لم يدخل تحت العموم . وإنما يحتاج إلى ذلك عند الفعل . فإن قال : يحتاج في تلك الحال إلى بيان صفة العبادة ، وتخصيص العام ، ليعلم أن من دخل تحت العام ممن لم يدخل تحته ، ليعلم صفة ما كُلف ، فعدم بيان ذلك محلّ بعلمه ! قيل : وكذلك تأخير بيان النسخ محلّ بعلمه أن العبادة دائمة .

٢٥

وأجاب بأن العبادة تنقطع بالعجز . ولا يُعلّم متى يطرأ . ولم يكن في

- ذلك إلباس . فكذلك في النسخ . فان قال قائل : إن الأمر بالفعل هو [كونه] مشروطا بالتمكن ! قيل : والأمر بالعبادة مشروط بكونها مصلحة . فان قال : إنما نعلم كونها مصلحة بالأمر . فإذا كان الأمر مؤبدا ، كانت المصلحة مؤبدة ! قيل : إنما علمنا كون الفعل مصلحة من حيث علمنا أن الحكيم لا يأمر بما ليس بمصلحة . وكما علمنا ذلك ، فقد علمنا أنه لا يأمر عما لا يقدر عليه .
- فان دل الأمر المؤبد على دوام المصلحة ، ليدلّن أيضا / على دوام التمكن . ١/١٩٨ ولقائل أن يقول : إن الله عز وجل إذا أمرنا بفعل ، فقد أشرعنا فيه بجواز انقطاع التعبد به بالموت . لأنّا قد علمنا انقطاع التكليف فيه بالموت والعجز ، وجوّزنا من جهة العادة وجود العجز . ولو علمنا بالأمر ارتفاع الموت عنا ، كنا مغرّين بالمعاصي . فاذا جوّزنا ذلك ، فقد حصلّ الإشعار بارتفاع العبادة في كل وقت . ١٠
- ولو لزم على ذلك جواز تأخير بيان النسخ ، للزم جواز تأخير بيان العموم . لأن الله سبحانه لو أمر جماعةً بصلاة الظهر ، جاز أن يعجز بعضهم قبل الظهر . فيعلم بذلك أنه سبحانه ما عناه بالخطاب ، وأنه عني بعض من تناوله الخطاب . ولم يدلنا على ذلك عند الخطاب . ولم يلزم من ذلك أن يخاطب بالعام ، والفعل مصلحة لبعض من تناوله الخطاب دون بعض . ولا يتبين ذلك عند الخطاب . ١٥
- وأجاب أيضا بأن تأخير بيان النسخ هو تأخير بيان ما لم يُرد بالخطاب ، مما لا يؤثر في تمكّن المكلف من الأداء . وليس كذلك تأخير بيان صفة العبادة . وقد تقدم القوم منا في ذلك .
- وأجاب أيضا بأن الشاهد قد فرّق بينهما . لأن من أمر عبده بأخذ وظيفة له في كل يوم ، لا يلزمه أن يبيّن له في الحال متى انقطاع ذلك . ولا يجوز أن لا يبيّن له في الحال صفة الوظيفة . ولقائل أن يقول : لا نسلم ^(١) حسن ذلك ، إذا كان يعلم وقت انقطاع أخذ الوظيفة . بل لا بد من بيان ذلك ، إما على جملة أو على تفصيل . وأيضا : فان الانسان قد يقول لوكيله : « خذ

لى وظيفة ، وسأيتن لك غدا صفتها . فالعقلاء لا يستحسنون ذلك . فالوجه
فى ذلك عن الشبهة ما قدّمنا من الإشعار. ^(١)

- فأما من يمنع ^(٢) من أهل ملتنا من وقوع النسخ فى شريعتنا ، فانه إن منع
من [حسن] ^(٣) ذلك على الإطلاق ، فاذكرنا على / اليهود ، وما وجدناه من
النسخ يبطل قوله . وإن منع من النسخ إلا مع [تقدم] ^(٤) الإشعار ، ولم يسم
ما تقدم من الإشعار بنسخه : « منسوخاً » ، فهو قولنا ، إلا أنه يخالف فى الاسم .
وإن منع ^(٥) من وجود النسخ فى شريعتنا ، أريناه ذلك . نحو نسخ ثبات الواحد ^(٦)
للعشرة ؛ ونسخ التوجه إلى بيت المقدس ^(٧) بالتوجه إلى الكعبة ، مع أن التوجه
إلى بيت المقدس كان معلوما بشرع النبى صلى الله عليه ، لأنه صلى الله عليه
لم يكن متعبداً بشرع من تقدم ؛ ونسخ صوم عاشوراء برمضان . فان أقر
بذلك وقال : لا أسميه « نسخاً » ، لزمه أن لا يسمّى رفع شريعتنا لشرع من
تقدم « نسخاً » .

ب/١٩٨

باب

فى نسخ الشيء قبل فعله

- اعلم أن نسخ الشيء قبل فعله ضربان : أحدهما نسخ له بعد يقضى
وقته . والآخر نسخ له قبل يقضى وقته .
أما القسم الأول ، فجائز . لأن مثل الفعل يجوز أن يصير فى مستقبل
الأوقات مفسدة . ولا فرق فى ^(٨) جواز ذلك فى العقل بين أن يعصى المكلف

(١) إلى هنا حذف س

(٢) سح : منع

(٣) زاده س ح

(٤) زاده س

(٥) كذا س ؛ ق : علم

(٦) راجع القرآن ٨/٦٥-٦٦

(٧) راجع القرآن ٢/١٤٤

(٨) س : بين

- أو يطيع^(١). فالقول بأنه: «إذا عصي، لا يجوز أن [لا^(٢)] يصير مثل ما عصي فيه مفسدة فيما بعد»، كالقول بأنه «إذا أطاع، لا يجوز أن يصير مثله مفسدة». فإذا جاز أن يصير مفسدة فيما بعد، جاز النهي عنه، وأن يبين لنا أن الأمر لم يتناوله. وأما نسخ الشيء قبل وقته، فغير جائز عند شيوخنا المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله، وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله. وذهب بعض الفقهاء إلى جواز ذلك. ودليلنا أن الله عز وجل لو قال لنا في صبيحة يومنا: «صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة»، ثم قال عند الظهر: «لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة»، لكان الأمر والنهي قد تناولا فعلا واحدا، على وجه واحد، في وقت واحد، و^(٣) صدرا من مكلف واحد إلى مكلف [واحد^(٤)]. وفي تناول النهي لما تناوله الأمر، على / الحد الذي ١٠ تناوله من غير انفصال، دليل إما على البداء، وإما على القصد إلى الأمر بالقبيح والنهي^(٥). إن قيل: لم زعمتم أن هذا الأمر والنهي تعلقا بفعل واحد على حد واحد؟ قيل: لأنهما لو لم يتناولا فعلا واحدا، لم يخل إما أن يكون الأمر تناول الفعل المذكور والنهي لم يتناوله، أو تناول النهي الفعل المذكور والأمر ما تناوله، أو لم يتناوله واحد منهما. فإن لم يتناوله الأمر، لم يخل إما أن يكون قد عني بالأمر شيء، أو لم يعن به شيء. فإن لم يعن به شيء، فهو عبث. وإن عني به شيء انقسم، إلى أن يكون قد عني به فعل واحد مثل الفعل الذي تناوله النهي، أو مضادا له، أو مخالف^(٦) له. ولا يجوز أن يتناول مثله. لأن المكلف لا يميز بين فعليه المثلين في وقت واحد. فتكليفه فعل أحدهما بعينه، وتجنب الآخر المنهي عنه بعينه، مع أنهما لا يتميزان له، تكليف لما لا يطاق. ولو تميزا له، امتنع أن يكون أحدهما مصلحة، والآخر مفسدة.

(١) س : ويطيع

(٢) زاده س

(٣) كذا ؛ ق : أو

(٤) زاده س

(٥) س : أو إلى النهي

(٦) كذا س ؛ ق : مضادا له أو مخالفا

وأَيْضاً : لو انصرف الأمر إلى شيء والنهي إلى غيره ، لوجب على المكلف فعل المأمور به بعد وجود النهي . وليس هذا هو المسئلة المفروضة التي وقع [فيها^(١)] الخلاف . وكذلك لو قيل : إن الأمر تعلّق بضد ما تعلّق به النهي . على أن المسئلة مفروضة في نهى تعلّق بالصلاة ، لا بنهى تعلّق بضد الصلاة . لأن النهي لو تعلّق بضد الصلاة ، لما كان ناسخاً للصلاة ولا منافياً للتعبّد بها . وإن كان الأمر تناول فعلاً مخالفاً لما تناوله النهي — نحو أن يقال : إنه أمر بالعزم على الصلاة ، أو باعتقاد وجوب الصلاة وكونها مأموراً بها ، أو أن المكلف سيفعلها لا محالة — كان الله سبحانه قد استعمل قوله « صلوا » مكان قوله « اعزموا » و « اعتقدوا » . وليس ذلك بعبارة عن هذا النهي^(٢) لا في اللغة ، ولا في الشرع ، لا حقيقة ولا مجازاً . ولو صار ذلك عبارة عنه / في الشرع ، لما تأخّر بيانه عن وقت الخطاب . وذلك يخرج عن مسألة النسخ إلى مسألة تأخير البيان . وأيضاً فإنه لا بد من أن يكون في الأمر بالعزم والاعتقاد فائدة . ولا فائدة في ذلك ، إذا كان المعزوم عليه غير واجب . فإن قالوا : الفائدة في ذلك أن يختبر المكلف أقبل : حقيقة الاختبار إنما تجوز على من لا يعرف العاقبة ، دون من يعرف العاقبة .

ب/١٩٩

وأَيْضاً : فإيجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق لا يحسن . والمعزوم عليه غير واجب . لأنه لا يحسن اعتقاد وجوب ما ليس بواجب . فإن قالوا : إنما أمر المكلف بالعزم على الفعل بشرط كونه واجباً ! قيل : قد كان يمكنكم أن تقولوا : « إنه أمر بالفعل بشرط كونه واجباً » ، ولا تضمروا في الأمر العزم الذي ليس بمذكور . فإن قالوا ذلك ، فستكلم عليه من بعد .

وأَيْضاً : فليسوا^(٣) ، بأن يقولوا : « إنه إنما أمر بالعزم على الصلاة بشرط كونها واجبة » ، ويتوصلوا^(٤) إلى ذلك بظاهر النهي ، أولى من أن يقولوا^(٥) « إنه^(٦) » [

(١) زاده س

(٢) س : المعنى

(٣) س : فليس ؛ ح : فلمستم (مع جميع الكلمات على صيغة الحاضر)

(٤) س : يتوصل

(٥) قس : يقوا (غير منقوطة) ؛ ح : تقولوا

(٦) زاده س

إنما نهى عن إرادة الفعل المأمور به بشرط كونه قبيحا ، لا يتجدد به أمر آخر ، ويجوزوا^(١) ورود أمر آخر به ، ويتوصلوا^(٢) إلى ذلك بظاهر الأمر . وما يفسد القول ، بأن « الأمر دليل على وجوب اعتقاد فعل المأمور به » ، أن إيجاب ذلك يقتضى القطع على بقاء المكلف . وفي ذلك إغراء بالمعاصي . فأما القول « بأن الأمر تناول الفعل المذكور وهو الصلاة ، وأن النهى

تناول غير ما تناوله الأمر إما مثله أو ضده أو مخالفا له » ، فيبطل بما ذكرناه الآن . ويبطل أيضا أن يكون النهى تناول العزم على أداء الصلاة ، أو الاعتقاد لوجوبها . لأنه لا يجوز أن يقبح منا اعتقاد وجوب الصلاة والعزم عليها ، إلا وقد ارتفع وجوبها . وفي ذلك تناول النهى لما تناوله الأمر . وهو الذى أردنا

بيانه . فإذا فسد أن يكون الأمر وحده تناول الفعل / ، أو النهى وحده ، ١٠ ١/٢٠٠

ووجب أن يكونا قد تناولا ، فأحرى^(٣) أن يفسد القول بأن كل واحد منهما لم يتناوله . فان قالوا : هذا الأمر وهذا النهى ، وإن تناولا فعلا ، فانما^(٤) تناولا على وجهين ! قيل : إن المسئلة مفروضة في أن يأمر الله سبحانه بالصلاة بطهارة ، ثم ينهى عنها بطهارة على الوجه الذى أمر به . فالوجه واحد . فان قالوا : بل الوجه مختلف . لأنه^(٥) أمرنا بالفعل بشرط ألا يُنهى عنه . قيل^(٦) :

البارئ سبحانه عالم بأن هذا الشرط لا يحصل . والأمر بالشرط إنما يحصل^(٧) ممن لا يعرف العواقب . وأيضا : فان النهى ليس بوجه يقع عليه الفعل . وأيضا : فليس بأن يقولوا : « أمرنا بالفعل بشرط أن لا يُنهى عنه ، أو بشرط كونه مصلحة ، أو يكون الغرض به توطين النفس على فعله » ، بأولى من أن يقولوا : « بل نهانا^(٨) عنه بشرط أن لا يتجدد أمر آخر قبل^(٩) فعله ، ويكون الغرض

٢٠

(١) قس : يجوزون

(٢) س : يتوصل

(٣) كذا س ؛ ق : فان جرى

(٤) س : فانها ؛ ح : لكنها

(٥) كذا س ؛ ق : لانا

(٦) س : قيل لم ؛ ح : قيل له

(٧) ح : يحسن

(٨) كذا س ؛ ق : لها

(٩) س : قبل به

كراهة فعله إن لم يتجدد أمر آخر به . ويمكن أن تقرر الدلالة ، فيقال :
النهى عن الشيء قبل وقت فعله هو نهى عما تناوله الأمر ، على الحد الذى
تناوله ، فى الوقت والمكان والوجه ، على حسب ما مثلناه . وهذا يؤدى إلى
الفساد المتقدم ذكره . فإن قيل : إن النهى لم يتناول ما تناوله الأمر ! قيل :
إن المسئلة مفروضة فى أن يامرنا الله سبحانه بالصلاة عند غروب الشمس
بطهارة ، ثم ينهى عنها فى ذلك الوقت بعينه بطهارة . فتعلقها واحد . فان قالوا :
« الأمر إنما تناول العزم على الصلاة أو اعتقاد وجوبها ، والنهى تناول نفس
الصلاة » ، أجبت عنه بما تقدم .

- واحتج^(١) المخالف بأشياء : ﴿ منها ﴾ قول الله عز وجل^(٢) : « يحسوا الله ما يشاء
ويثبت وعنده أم الكتاب » . فدل على أنه يحس كل ما شاء محوه ، على كل
وجه ، وفى ذلك جواز محو العبادة قبل وقتها ! والجواب أن حقيقة المحو هو محو
الكتابة . / وقد قيل : المراد به ما يكتبه الملكان من المباحات . ويبقى ما
يشاء^(٣) من الطاعات والمعاصى . وقيل : المراد به محو النكبات والبلايا بالصدقة ،
على معنى أنه لولاها لنزل ذلك . وعلى أن الآية تدل على أنه يحس ما يشاء .
وليس فى الآية أنه شاء محو العبادات قبل أوقاتها . ﴿ ومنها ﴾ أن إبراهيم قال
لإسماعيل عليهما السلام^(٤) : « ...إني أرى فى المنام أنى أذبحك ... » فقال
له^(٥) : « ...افعل ما تؤمر ... » فأضجعه ، وأخذ المدينة ليذبحه . وذلك لا
يكون إلا وقد أمر بالذبح . ثم إن الله عز وجل نهاه عن ذبحه قبل وقت الذبح ،
وفداه بذبحه . والجواب : أنه لم يفعل ما فعله إلا وقد أمر بشيء . ومعناه أنه
أمر بالذبح . ولا رؤية الذبح فى المنام أمر له بالذبح . فيحتمل أن يكون أمر
بالذبح ، ويحتمل أن يكون أمر بما فعله وامثله . ولهذا قال الله عز وجل^(٦) :

٢٠٠/ب

(١) من هنا حذف س

(٢) القرآن ١٣ / ٣٩

(٣) كأن مراده : « ويبقى الله ما يشاء » ؛ ح : وفيما يشئانه

(٤) القرآن ٣٧ / ١٠٢

(٥) القرآن ٣٧ / ١٠٢

(٦) القرآن ٣٧ / ١٠٥

« قد صدّقت الرويا... » ولو كان قد فعل بعض ما أمر به ، لكان قد صدّق^(١) بعض الرويا . وقول إسماعيل^(٢) : « افعَلْ ما تؤمّر » إنما يفيد الأمر في المستقبل . وقوله^(٣) : « إن هذا هو البَلّوا الميين » لا يمنع مما ذكرناه . لأن إضجاع ابنه ، وأخذ المدينة مع غلبة الظن بأنه يؤمّر بالذبح ، بلاء عظيم . وإنما فدى بالذبح ما كان يتوقعه من الأمر بالذبح . وقد قيل إنه أمر بصورة الذبح — وهو القطع — وأنه كان كلّما قطع موضعاً من الحلق وتعداه إلى غيره ، وصل الله سبحانه ما تقدّم قطعه . فإن قيل : حقيقة الذبح هو قطع مكان مخصوص ، تبطل معه الحياة ! قيل : ليس كذلك . لأن الإنسان يقال « إنه مذبوح » ، قبل بطلان الحياة . ولهذا يقال : « قد ذُبِحَ هذا ولم يمت بعد » . ولو كان حقيقة الذبح ما ذكره ، لم يمتنع حمل الآية على المجاز بدليلنا المتقدم . وقيل : إنه أمر بالذبح ، والله سبحانه جعل [على^(٤)] عنقه صفيحةً من حديد . فكان إذا أمر إبراهيم السكين ، لم / يقطع شيئاً من الحلق . وهذا تأويل سائق ، إذا قلنا : إنه أمر بما يجري مجرى الذبح من إمرار السكين . فأما إذا قيل : إنه أمر بالذبح على الحقيقة ، فإنه لا يسوغ . لأنه تكليف ما لا يطاق . ﴿ ومنها ﴾ أن الله عز وجل^(٥) نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول قبل أن فعل ذلك ! والجواب أنه ما نسخ ذلك إلا بعد أن حضر وقت الفعل . ولهذا ناجى على رضى الله عنه رسول الله صلى الله عليه بعد أن قدّم الصدقة . فعلمنا أن وقت الفعل قد كان حضر ، سواء ناجاه غيره أو لم يناجه . ﴿ ومنها ﴾ أن النبي صلى الله عليه صالح قريشاً يوم الحديبية على ردّ من هاجر إليه . ثم نسخ الله سبحانه ذلك قبل الرد بقوله عز وجل^(٦) : « ... فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار... » والجواب : أنه لا يمتنع أن تكون الآية نزلت بعد مضي وقت ، كان يجوز أن يهاجرن إليه ، فيردهن ، فيكون النسخ واقعاً بعد

(١) كذا ح ؛ ق : صدقت

(٢) القرآن ١٠٢/٣٧

(٣) القرآن ١٠٦/٣٧

(٤) زاده ح

(٥) راجع القرآن ١٢/٥٨ - ١٣

(٦) القرآن ١٠/٦٠

وقت الفعل . وروى الواقدي أن أبا بصير^(١) ، لما رده النبي صلى الله عليه إلى قريش ، انحاز مع جماعة ممن أسلم من قريش . فكان يمنع من قدوم الميرة على أهل مكة . فأرسلت قريش إلى النبي صلى الله عليه تقسم عليه بأرحامها إلا ردة أبا بصير^(٢) والنفر الذين معه إليه^(٣) ، وأن لا يرد عليهم أحدا هاجر إليه . فاذا كان العهد وقع على رد المهاجرين إليهم ، لأنهم آثروا ذلك وشرطوه ، فتي كرهوه زال الشرط . فلم يجب ردّهم . لم يكن ذلك نسخا . ﴿ومنها﴾ قولهم إن النبي صلى الله عليه لم عرج به إلى السماء ، فرض الله عز وجل عليه وعلى امته خمسين صلاة . فأشار عليه موسى عليه السلام بالرجوع وأن يشفع في النقصان ، وأنه قبيل ما أشار عليه . فردت الصلاة إلى خمس ، بعد رجعات . وذلك نسخ قبل الوقت ! والجواب : أن ذلك خبر واحد لا يجب قبوله فيما يجب أن نعلم . / وأيضا : فإن الخبر يتضمن من أنواع التشبيه ، ما يدل على أن أكثره موضوع . وأيضا : فإن ذلك يقتضي نسخ الشيء قبل وقته ، وقبل تمكن المكلف من العلم . وعِلل المخالف تقتضي المنع من ذلك . لأنهم يجوزون هذا النسخ على أن يكون الغرض في التعبد بالمنسوخ العزم على أدائه ، والاعتقاد لوجوبه . وهذا لا يتم إلا مع علم المكلف بالتعبد بالمنسوخ . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو أمرنا الله سبحانه بمواصلة الفعل سنة ، جاز أن ينسخه عنا بعد أشهر . وذلك نسخ قبل أوقاته التي هي بقية السنة ! والجواب : أن نسخه له يدلنا على أنه لم ينع بالسنة جميعها . وأنه لم يكن أراد إلا الفعل في بعض السنة . فيكون النسخ بيانا للمراد بالخطاب على وجه يكون الأمر تناول غير ما تناوله النهي . وليس كذلك إذا ورد النسخ قبل حضور كل شيء من أوقات الفعل . لأنه يكون قد نسخ جميع ما تناوله الأمر . فيكون النهي قد تناول نفس ما تناوله الأمر . ﴿ومنها﴾ أنه إذا جاز أن يأمر الله تعالى زيدا أن يفعل غدا فعلا ، ثم يمنعه منه قبل مجيء غد ، فيكون مأمورا بالفعل بشرط زوال المنع ، جاز أن ينهيه

٢٠١/ب

(١) كذا ح وسائر كتب التاريخ ؛ حتى الواقدي ، كما رواه البلاذري عنه في أنساب الأشراف . ق : أبا جندل
(٢) ق : أبا جندل
(٣) ق : إليهم

- عنه قبل الغد فيكون مأموراً به بشرط زوال النهي ! والجواب : أنه لا يجوز أن يأمر زيداً أن يفعل في غد ، ويمتنعه منه في غد . لأنه [لو] أمره بالفعل مطلقاً ، وأراد منه ، ثم منعه ، كان قد كلّفه ما لا يطيقه . وإن أمره بشرط زوال المنع ، فالأمر بشرط لا يجوز وقوعه من العالم بالعواقب . فإذا أمر جماعة أن يفعلوا الفعل في غد ، فانه يجوز أن يمنع بعضهم من الفعل . ويدلنا المنع على أن الله عز وجل ما عني بخطابه من علم أنه يمنع . ولا يجوز أن يمنع جميعهم لمثل ما لا يجوز له [أن] يأمر زيداً وهو يعلم أنه يمنع . فأما إذا أمر شخصاً بشيء ، أو أمر به جماعة ، ثم نهى عنه جميعهم ، فقد / تعلّق الأمر بما تعلّق النهي به على حدّ واحد . وذلك يؤدي إلى ما ذكرناه من الفساد . وليس ذلك بموجود في منع بعض من أمر بالفعل . ﴿ومنها﴾ أن النبي صلى الله عليه قال في مكة : «أُحِلَّتْ لِي سَاعَةٌ مِنْ نَهَارٍ» . ومع ذلك مُنِعَ من القتال فيها . وهذا نسخ قبل وقت الفعل ! والجواب : أن إباحة القتال في تلك الساعة لا تقتضي وقوع القتال فيها . لأن المباح لا يجب وقوعه لا محالة . فلا يمتنع أن يكون نُهي عن القتال بعد تلك الساعة . وعلى أن إباحة القتال فيها يفيد حُسن اختياره ، وحُسن كفه عنه ، ومنعه منه . فلا يمتنع أن يحتاج المنع منه . ولا يمتنع أن يكون أُبيح أن يقتل فيها قوماً معينين ، مثل ابن خطل وغيره ، ولم يَسَحْ [له^(١)] القتال^(٢) .

بَابُ

في أنه يحسن نسخ العبادة ، وإن كان الأمر بها مقيداً بلفظ التأيد

- ذهب بعض الناس إلى أن الله عز وجل لو قال لنا : «افعلوا هذا الفعل أبداً» ، لم يحز نسخه . والذي يفسد قوّتهم ، هو أن النسخ إنما يرد على عبادة^(٣) قد أمرنا بها بلفظ يفيد الاستمرار ، أو يدل الدليل على أن المراد به الاستمرار .

(١) زاده ح
(٢) إل هنا حذف س
(٣) كذا س ؛ ق : العبادة

فلفظ « التأيد » كغيره من الأدلة والألفاظ المفيدة للاستمرار . فكما جاز دخول النسخ على هذه الألفاظ ، إما بمقارنة إشعار النسخ لها ، أو من غير مقارنة ذلك ، جاز دخوله على لفظ التأيد . فلا معنى للفرقة بينهما . وأيضا : فقد قال شيوخنا : إن العادة في لفظ التأيد المستعمل في الأمر المبالغة ، لا الدوام . ألا تراه هو المفهوم من قول القائل لغيره : « لازم فلانا أبدا » ، أو « احبسّه أبدا » ، أو « امض إلى السوق أبدا » ؟

- واحتج^(١) المخالف بأشياء : ﴿ منها ﴾ أن لفظ التأيد يفيد استمرار وجوب الفعل في كل أوقات الإمكان . فجري مجرى / أن ينصّ الله سبحانه على وجوب عبادة في كل وقت من تلك الأوقات . فكما لا يجوز ورود النسخ على هذا ، فكذلك ذلك ! والجواب : أن اللفظ إذا تناول جملة أشياء ، جاز إخراج بعضها ١٠ منه . وإذا تناول شيئا واحدا ، لم يجر إخراج شيء منه . ولهذا كان العموم ، في تناوله أشخاص الجنس ، يجري مجرى ألفاظ تتناول كل واحد من تلك الألفاظ في امتناع دخول التخصيص فيه . على أن ذلك يمنع من النسخ كله . لأن المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الاستدامة إما بنفسه ، وإما بدلالة على أن عند أصحابنا أن لفظ « التأيد » في التبعّد ليس يفيد من جهة العرف كل ١٥ وقت من أوقات المستقبل . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إنا لو أمرنا بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار ، لجاز دخول النسخ عليه . فلو جاز ذلك مع التقييد بالتأيد ، لم يكن في التقييد به فائدة ! والجواب : أن التقييد بذلك يفيد تأكيد الاستمرار ، أو تأكيد المبالغة في الاستمرار . فاذا ورد النسخ عليه ، علمنا أن لفظ « التأيد » كان الغرض به تأكيد المبالغة . ولو منع ذلك من النسخ ، لمنع تأكيد العموم ٢٠ من التخصيص . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : لو جاز نسخ ما ورد بلفظ « التأيد » ، لم يكن لنا طريق إلى العلم بدوام العبادة في أزمان التكليف ! والجواب أن لنا طريقا إلى ذلك ، بأن لا يُقترَن بالأمر بالعبادة ما يدل على أن المراد به بعض الأزمان ، إما دلالة مفصلة أو مجملّة . وعند أصحابنا أن طريقنا إلى ذلك أن يقول الله عز وجل : « هذه العبادة واجبة عليكم إلى آخر أوقات التكليف » . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : ٢٥

إن لفظ « التأييد » يفيد الدوام ، إذا وقع في الخبر . فيجب في الأمر مثله !
والجواب : أن إفادة الدوام فيهما لا يمنع من قيام الدلالة على أن المراد به غير
ظاهر . كما نقوله في جميع ألفاظ العموم . ثم ننظر : متى يجب أن يقوم
/ الدلالة على ذلك ؟ فإن حسن أن يتأخر الدلالة على ذلك من غير إشعار ،
جوزناه . وإن لم يحسن باشعار مقارن ، شرطناه . وأصحابنا يمنعون من إفادة
لفظ « التأييد » الدوام ، إذا وقع في التبعيد^(١) .

١/٢٠٣

باب

في أن إثبات بدل في العبادة ليس بشرط في نسخها

اعلم أنه يحسن نسخ العبادة إلى بدل ، ولا إلى بدل . والبديل ضربان :
أحدهما ينافي المبدل ، نحو نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة ؛
فالجمع بينهما مستحيل في صلاة واحدة . والآخر لا ينافي المبدل ، مثل نسخ
صوم عاشوراء برمضان . وذهب بعض الناس إلى المنع من نسخ الشيء لا إلى
بدل . وليس يحلو إما أن يكونوا منعوا من تسمية دفعه لا إلى بدل نسخا ، أو
يكونوا منعوا من حسن ذلك ، أو من وقوعه في الشريعة . أو قالوا : إن الشرع
ورد بأن ذلك لم يقع .

أما اشتراطه في الاسم ، فباطل . لأن النسخ هو الإزالة في الأصل . ولم
يدل دلالة على اشتراط البدل في الاسم . فلم نشطره فيه ، كما لم نشطر غيره
فيه . ولأن الأمة سمت رفع تقديم الصدقة^(٢) بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام
لا إلى بدل نسخا .

وأما حسن ذلك ، فلأنه يجوز في العقل أن يكون مثل المصلحة مفسدة
في وقت آخر ، من غير أن يقوم مقامها فعل آخر . كما يجوز ذلك ، وإن
قام مقامها فعل آخر . لا فرق في العقل بينهما . فجاز نسخها إلى بدل ، ولا
إلى بدل .

(١) إلى هنا حذف س

(٢) راجع القرآن ٥٨/١٢-١٣

وأما الدلالة على وقوع ذلك في الشريعة ، فهي أن تقديم الصدقة بين
يدى مناجاة الرسول قد نُسخ لا إلى بدل . والاعتداد بالحوّل^(١) قد زال إلى أربعة
أشهر وعشراً^(٢) ؛ فما زاد على هذه المدة ، قد ارتفع لا إلى بدل . وهذا أيضاً
يدل على أن الشريعة لم تَرِدْ بأن ذلك لم يقع . وأيضاً : فلنستجد في الشريعة
ما يدل على أن ذلك لم يقع . فان قالوا : قول الله عز وجل^(٣) : « ما نَنْسَخْ
من آية أو نُنسِها نأت بخير منها أو مثلها... » يدل على ذلك . لأنه أخبر^(٤)
أنه لا يَنْسَخُ إلا ويأتى بخير ما نَسَخَ أو مثله ! والجواب : أن نَسَخَ الآية يفيد
نَسَخَ لفظها . ولهذا قال :^(٥) « نأت بخير منها » . فليس لنَسَخِ الحكم ذكر
في الآية . ولو تناولت الآيةُ الحكمَ ، لجاز أن يقال : إن نفي الحكم وإسقاط
التعبد به خبر^(٦) منه في الوقت الذي تصير العبادة فيه مفسدة .

١٠

بَابُ

في أن رفع العبادة إلى ما هو أخفّ منها ليس بشرط في نسخها

ذهب قوم من أهل الظاهر إلى المنع من نسخ عبادة إلى بدل هو أشق
منها . فان كانوا منعوا من وقوع اسم النسخ إذا كانت العبادة الناسخة أشق
فالذي يُفسده أن النسخ هو الإزالة . ولا دليل على اشتراط ما ذكره . وقد
سمى المسلمون إزالة التخيير بين الصوم والفدية^(٧) بنفس الصوم^(٨) نسخاً ؛ وهو
أشق . وكذلك إزالة الحبس في البيوت^(٩) إلى الجسّد^(١٠) والرجم . وقولهم : « إن نسخ

١٥

-
- (١) راجع القرآن ٢٤٠/٢
 - (٢) راجع القرآن ٢٣٤/٢ ؛ « عشراً » كذا س ؛ ق ؛ عشر
 - (٣) القرآن ١٠٦/٢
 - (٤) ق ؛ أخير
 - (٥) القرآن ١٠٦/٢
 - (٦) كذا س ؛ ق ؛ خير
 - (٧) راجع القرآن ١٨٤/٢
 - (٨) راجع القرآن ١٨٥/٢
 - (٩) راجع القرآن ١٥/٤
 - (١٠) راجع القرآن ٢/٢٤

العبادة إلى ما هو أخف منها أذهب في الإزالة ، يقتضى إزالة نسخها لا إلى بدل ، ليكون أذهب في الإزالة . على أن العبادة المنسوخة زائل وجوبها ، سواء كان بدلها أشق أو أخف . وليس يُعَقَّل في زوال الوجوب تزايد . وإن منعوا من حُسْن نسخ العبادة إلى بدل هو أشق ، فالذى يُفسده هو أن مثل العبادة إذا صار مفسدة ، جاز أن يكون المصلحة ما هو أشق منها ، وجاز أن يكون ما هو أخف منها هو الصلاح . لا فرق [في العقل^(١)] بينهما . وإن كانوا منعوا من وقوع ذلك في الشريعة ، فالذى يُبطله نسخ إمساك الزانية في البيوت^(٢) إلى الجسد^(٣) والرجم ، ونسخ التخيير بين الصوم والفدية^(٤) إلى نفس الصوم^(٥) . وهو أشق . وإن قالوا : قد جاءت الشريعة بأن ذلك لم يقع ، فما ذكرناه الآن يُبطله . مع أننا لم نجد في الشرع / ما يدل على ما ذكرناه . فإن^(٦) احتجوا لذلك بقول الله عز وجل^(٧) : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ... » : وقالوا : « خير منها » ما كان أخف منها ، « ومثلها » ما جرى في السهولة مجراها ! قيل : إن ظاهر الآية يتناول نسخ التلاوة . على أن « خيرا » من العبادة هو ما كان « أنفع » منها وأصلح في الدين ، وإن كان أشق . وإن احتجوا بقول الله عز وجل^(٨) : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ... » : وقالوا : لإرادة ما هو أشق لإرادة العسر ! قيل لهم : هذا يمنع من التعبد بالمشاق . وأيضا : فإن إرادة ما هو أشق مما هو أصلح وأبلغ في التحنن من المضار ، وأكثر ثوابا ، لإرادة اليسر^(٩) لا للعسر . وإن احتجوا بقول الله عز وجل^(١٠) : « يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا » : قيل : ليس

(١) زاده س

(٢) راجع القرآن ١٥/٤

(٣) راجع القرآن ٢/٢٤

(٤) راجع القرآن ١٨٤/٢

(٥) راجع القرآن ١٨٥/٢

(٦) من هنا حذف س

(٧) القرآن ١٠٦/٢

(٨) القرآن ١٨٥/٢

(٩) ق : اراده اليسر ؛ ح : راده اليسر

(١٠) القرآن ٢٨/٤

في ذلك لفظ عموم حتى يقتضى أنه يريد التخفيف في كل شيء ، ومن كل وجه . وعلى أن إرادة الأشق الذى يكون معه أبعد من المضار وأصلح في الدين ، إرادة للتخفيف لأنه يؤول إلى التخفيف^(١) .

بَابُ

جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، ونسخ الحكم دون التلاوة

- يبدل على جواز ذلك أن التلاوة والحكم عبادتان . وكلّ عبادتين ، فانه يجوز أن يصير مثلهما مفسدتين . فيجب النهي عنهما . ويجوز أن يصير كل واحدة منهما بانفرادها مفسدة ، دون الأخرى . فيلزم النهي عنها ، دون الأخرى^(٢) . وقد نسخ الله سبحانه الحكم دون التلاوة في قوله تعالى^(٣) «... متاعا إلى الحول غير إخراج» ، بقوله سبحانه^(٤) «... يتر بصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا» . ونُسخت التلاوة دون الحكم فيما رُوى أنه كان مما أنزل الله عز وجل : «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله» . ويحتمل أن يكون ذلك مما أنزل وحيا^(٥) ولم يكن ثابتا في المصحف . وقد رُوى عن عمر أنه قال : لولا أن يقال : / « زاد عمر في المصحف » ، لأثبت في حاشيته : « الشيخ والشيخة ... » وقد نُسخَت التلاوة والحكم جميعا فيما^(٦) رُوى عن عائشة أنها قالت : كان مما أنزل الله سبحانه : عشر رضعات يحرم من . فنُسخت بخمس . وليس يجب ، إذا ارتفعت التلاوة ، أن يرتفع الحكم . لأن الدليل إذا دل على شيء في أوقات ، جاز عدمه ، والحكم ثابت . فان النبي صلى الله عليه لو قال : « زيد يعيش مائة سنة » ، لم يحز بطلان حياة

٢٠٤/ب

(١) إلى هنا حذف س

(٢) كذا سح ؛ ق : الاخر

(٣) القرآن ٢/ ٢٣٤

(٤) القرآن ٢/ ٢٤٠

(٥) إذا كان المراد به التوراة ، فالحكم موجود فيها ، راجع كتاب اللاويين ٢٠/ ١٠ ،

وكتاب التثنية ٢٢/ ٢٢

(٦) كذا س ح ؛ ق : فما

زيد عند عدم هذا القول من النبي صلى الله عليه . ولهذا جاز أن تتقدم الدلالة على مدلولها . وليس يجب ، إذا ارتفع الحكم ، أن ترتفع التلاوة . من حيث كانت التلاوة دلالة على الحكم ، ويستحيل بقاء الدلالة مع عدم مدلولها وذلك لأن التلاوة دلت على الحكم في عموم الأوقات ، بشرط أن لا يعارضها ما يمنع من مدلولها . كما نقوله في دلالة العموم على الاستغراق . وهذا الشرط غير قائم مع وجود النسخ . إن قيل : لو بقيت الدلالة مع عدم حكمها ، لكان الغرض بالآية التعبد بالتلاوة فقط . وأنتم تأبون ذلك ! قيل : إنما نأبى التعبد بتلاوة ما لا يفهم . فأما ما كان له حكم ، ثم زال وهو مفهوم في نفسه ، أو لم يتضمن حكما أصلا ، كالأخبار عن الأمم السالفة ، فلا يمنع من التعبد بتلاوته فقط . ١٠

باب

جواز نسخ الأخبار

منع أكثر الناس من نسخ الأخبار . وأجازه الشيخ أبو عبد الله ، وقاضى القضاة . والكلام في ذلك يكون في الأخبار ، وفي فوائدها ، وفي توابع فوائدها . ١٥
أما فوائد الأخبار ، فضربان : أحدهما لا يجوز تغييره ، والآخر يجوز تغييره . فالأول كالأخبار عن قُبْح الظالم ، وكالأخبار عن صفات الله الذاتية . ونسخ هذه الفوائد لا يصح . لأن الأخبار عن زوالها كذب . وأما الفوائد التي يجوز تغييرها فضربان : أحدهما أحكام ، / والآخر غير أحكام . والثاني ضربان : أحدهما فوائد مستقبلية ، والآخر ماضية . وكلاهما يدخلهما معنى النسخ ، وإن لم يسمّ نسخا . أما المستقبلية فنحو أن يُخبرنا الله سبحانه أنه يعذب العصاة أبدا . فانه يجوز أن يدلنا في المستقبل بأنه أراد بالتأييد ألف سنة . وذلك إنما يجوز بأن يُشعرنا بهذا البيان عند الخطاب . وقد منع شيوخنا رحمهم الله من دخول النسخ في الوعد والوعيد . والذي ذكرناه غير ممتنع . وأما الماضى فيجوز أن يُخبر الله عز وجل أنه عمّر زيدا ألف سنة ، ويُشعرنا أنه أراد البعض ؛

ويدلنا في المستقبل أنه عمره ألفا إلا خمسين . وأما الفوائد التي هي الأحكام ويجوز تغييرها ، فكالأخبار عن وجوب الحج أبدا . كان يجوز نسخه في المستقبل . لأن ما أجاز نسخه لو تعلق به أمر ، هو جواز انتقال كون ذلك مصلحة إلى أن يكون مفسدة ؛ وجواز أن يدلنا على أن المراد بالخطاب ، المفيد لاتصال العباد ، انقطاعها . وهنا قائم في الخبر . والقول بأن « من شرط حسن النسخ كون المنسوخ أمرا أو نهيا ، مع أنه لا تأثير لذلك » ، كالقول بأن « من شرطه كون المنسوخ خبرا » .

فان قيل : لاشتراطنا كونه أمرا أو نهيا تأثير . لأن دخول النسخ على الخبر يؤذن بكونه كذبا ! قيل : ودخوله على الأمر يؤذن بالبداء . فان قالوا : لا يؤذن بالبداء . لأن النهي إنما دل على أن الأمر ما تناول ما تناوله النهي ! قيل : والدليل الناسخ دل على أن الخبر المنسوخ ما تناول ما تناوله الدليل الناسخ . وإذا تغير متعلقها^(١) ، ارتفع الكذب . كما يرتفع البداء في الأمر والنهي . فإن قيل : إنما يجوز دخول النسخ على الخبر المتناول للأحكام ، لأنه في معنى الأمر بالفعل ! قيل : هذا إقرار بدخول معنى النسخ فيه . وهو ما أردناه .

٢٠٥/ب وقولكم : / « إنما دخل النسخ على الخبر لأنه في معنى الأمر » . كقول من قال : « إنما دخل على الأمر لأنه في معنى الخبر عن وجوب الفعل » . على أنهم [إن^(٢)] أرادوا بقولهم : « الخبر في معنى الأمر » ، أنه على صيغته ، كان الحسن يشهد بخلافه . وإن أرادوا أنه يفيد فائدة الأمر من الوجوب ، فلسنا نأبي ذلك .

٢٠ واحتج^(٣) الشيخان أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله للمنع من نسخ الخبر ، بأن القائل لو قال : « أهلك الله عادا » ، ثم قال : « ما أهلكهم » ، كان كذبا . والجواب : إن إهلاكهم غير متكرر ، لأنهم لا يهلكون مرة بعد مرة . بل إنما يهلك كل واحد منهم مرة . فاذا قال : « ما أهلكهم » ، رفع تلك المرة . وهذا كذب . وإن أراد بقوله : « ما أهلكهم » ، ما أهلك بعضهم ، كان

(١) كذا س ؛ ق : متعلقها

(٢) زاده س

(٣) من هنا حذف س

تخصيصا ، وليس بنسخ . وذلك يجوز مع اقتران البيان . وليس كذلك الخبر عن تكرار الفعل ، وتواليه في الأزمان . لأن قيام الدلالة على أنه ما أريد تكرارها في بعض الزمان ، وهو النسخ الذي أجزأه^(١) في الأمر والنهي^(٢) . فهذا هو الكلام في نسخ فوائد الأخبار .

فأما ما يتبع فوائدنا ، فهو الاستدلال بالخبر عن فوائدنا . ونسخ ذلك جائز ، سواء بقيت الفوائد أو نُسخَتْ . أما إذا نُسخَتْ ، فلا شبهة في ارتفاع الاستدلال . لأنه لا يجوز الاستدلال على إثبات ما ليس بثابت . وأما إذا لم تُنسخْ فوائدنا ، فإنه يجوز أن يكون الاستدلال بالخبر مفصلة ، كالاستدلال بأخبار التوراة على أحكام هي الآن ثابتة .

وأما نسخ الأخبار أنفسها ، فضربان : أحدهما أن تُنسخَ عنا تلاوة الخبر ، والآخر أن يُنسخَ عنا الابتداء بالخبر . أما نسخ تلاوة الخبر ، فجائز كنسخ تلاوة أخبار التوراة وغيرها . وأما نسخ الابتداء بالخبر ، فنحو أن يأمر الله سبحانه أن نخبر عن شيء . فيجوز أن ينسخ عنا وجوب الإخبار عنه ، وكونه ندبا ، ويدلنا على / قبحه ، سواء كان فائدة الخبر مما يجوز أن تتغير ، وما لا يجوز أن تتغير كالأخبار عن صفات الله سبحانه . لأنه لا يمتنع أن يكون في الإخبار عن ذلك مفصلة ، كما كان في تلاوة الجنب والحائض للقرآن مفصلة^(٣) . ولا يجوز أن نوثر بنقيض ما كنا نُخبر به ، إن كان ذلك مما لا يجوز تغييره . نحو الأمر بالإخبار بأن الله سبحانه عالم ، ثم الأمر بالإخبار بأنه غير عالم . لأن ذلك كذب ، لا يحسن الأمر به . ويجوز أن نوثر بالإخبار بنفي ما أمرنا أن نخبر به ، إن جاز تغييره . نحو أن نوثر بالإخبار عن كفر زيد ثم نوثر بالإخبار عن إيمانه فيما بعد . وقد ذكر قاضي القضاة في الشرح ، أنه يبعد أن يبقى وجوب الفعل^(٤) ويحرم^(٥) العزم على أدائه . قال :

(١) ق : اخرناه ؛ ح : نجوه

(٢) إل هنا حذف س

(٣) راجع القرآن ٥٦ / ٧٩

(٤) كذا س ؛ ق : الفصل

(٥) كذا س ؛ ق : تحريم

إلا أن يجوز كون الغرم عليه مفسدة. ويستحيل أن يحرم علينا لإرادته^(١) المقارنة له . لأنه لا يكون الفعل واقعا على ما أمرنا أن نوقعه عليه إلا مع مقارنتها .

باب

نسخ الكتاب بالكتاب ، والسنة بالسنة

- أما الكتاب ففساوا^(٢) في وقوع العلم به ، ووجوب العمل . وكذلك السنن المقطوع بها . وأما السنن المنقولة بالآحاد فهي متساوية في كونها أمارات . يلزم العمل بكل واحد منها^(٣) . فلو لم يجر^(٤) ، مع تساوى الناسخ والمنسوخ في القوة ووقوع النسخ فيهما ، بطل ما علمناه من جواز النسخ . فإذا ثبت ذلك ، وجدنا أحد الخبرين أو الآيتين متأخرا عن الآخر ، وحكمهما متناف ، لم يمكن فيهما إلا النسخ . وقد نسخ الله الاعتداد بالحوال^(٥) باعتداد أربعة أشهر^(٦) ، ونسخ^{١٠} الله سبحانه الصدقة بين يدي مناجاة الرسول^(٧) بقوله تعالى^(٨) : « أأشفقتم ... الآية ، ونسخ ثبات الواحد للعشرة^(٩) بقوله^(١٠) » « الآن خفف الله عنكم ... الآية . وروى عن النبي صلى الله عليه أنه نهى عن زيارة القبور ، ثم قال : « كنت نهيتكم / عن زيارة القبور ألا فزوروها » . وقال في شارب الخمر : « فان شربها الرابعة ، فاقتلوه » . فحمل إليه من شربها الرابعة ، فلم يقتله .^{١٥}
- فأما نسخ الخبر المتواتر بأخبار الآحاد فجائز في العقل . والشرع قد منع منه .

ب/٢٠٦

(١) ق : أراد به

(٢) ح : فساو

(٣) كذا س : ق : منها

(٤) ح : لم يجر النسخ

(٥) القرآن ٢٤٠/٢

(٦) القرآن ٢٣٤/٢

(٧) القرآن ١٢/٥٨

(٨) القرآن ١٣/٦٨

(٩) القرآن ٦٥/٨

(١٠) القرآن ٦٦/٨

بَابُ

نسخ السنة بالكتاب

ذهب أكثر الناس إلى حُسْنِ ذلك ووقوعه . ومنَعَ الشافعي منه . ودليلنا أنه لو امتنع ذلك ، لم يخلُ إما أن يكون امتناعه من حيث القدرة والصحة ، أو من حيث الحكمة . أما من حيث القدرة والصحة ^(١) ، فبأن يقال : إن الله عز وجل لا يوصَفُ بالقدرة على كلام ناسخ لسنة نبيه . أو : لو أتى بكلام هذه سبيله ، لم يكن دالا على النسخ . والأول والثاني باطلان . لأن الله سبحانه قادر على جميع أقسام الكلام . ولا يجوز خروج كلامه من أن يكون دليلاً على ما هو موضوع . وأما الحكمة ، فبأن يقال : لو نَسَخَ الله سبحانه كلام نبيه ، لتَقَرَّرَ ذلك عنه ، وأوهم أنه لم يَرْضَ بما سنَّه . وهذا باطل . لأن النسخ إنما يرفع الحكم بعد استقرار مثله . وذلك يمنع من هذا التوهم . لأنه لو لم يَرْضَ بما سنَّه ، لم يُقَرَّ عليه أصلاً . على أنه لو نَقَرَ عنه ، لنَقَرَ عنه أن يَنْسَخَ سُنَّتَهُ بسنة أخرى . لأن السنة الناسخة إنما صدرت عنه لأجل الوحي . فجرى مجرى كلام ينزله الله عز وجل . إن قيل : إن الله عز وجل إذا أنزل آية ناسخة ، أمر نبيه صلى الله عليه أن يَسُنَّ سنة ، تكون هي الناسخة . قيل : لا وجه لوجوب ما ذكرتم . فلم قطعتم به ؟ ولأنه لو كان كذلك ، لم تكن السنة بأن تكون ناسخة ، أولى من الآية .

واحتج ^(٢) المخالف بأشياء : ﴿ منها ﴾ قول الله عز وجل ^(٣) : «... لتبين للناس ما نزل إليهم...» فدل على أن كلامه بيان . ولو نُسَخَ لارتفع كونه بياناً . وذلك لا يجوز . قيل : إنه ليس / في قوله ^(٤) : « لتبين للناس ما نزل إليهم » دليل على أنه لا يتكلم إلا بالبيان . كما أنك إذا قلت : « دخلت الدار لأسلم على زيد » : ليس فيه أنك لا تفعل فعلاً آخر . على أنه ليس ، في كون كلامه

(١) سها كاتب ق ، وكرر ست كلمات ، بعده

(٢) من هنا حذف س

(٣) القرآن ١٦ / ٤٤

(٤) القرآن ١٦ / ٤٤

كله بيانا ، ما يمنع من نسخه بالكتاب . كما لا يمنع من نسخه بالسنة ، وكما لا يمنع كون بعض الكتاب بيانا من نسخه بالكتاب . ومنها قولهم : من شرط الناسخ أن يكون من جنس المنسوخ ؛ ولهذا لم ينسخ الكتاب العقل ! والجواب : أنه يجوز نسخ حكم العقل بالكتاب . وإنما لا يسمى ذلك نسخا . . فليس كلامنا في الأسماء^(١) . ولا يجابهم كون الناسخ من قبيل المنسوخ ، دعوى لا دليل عليها .

وأما الدلالة على أنه نُسخَت السنة بالقرآن ، فهي أنه كان يجب في الابتداء التوجه إلى بيت المقدس بالسنة . لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بشرعية من قبله . ثم نسخ ذلك بقول الله عز وجل^(٢) « ...وحيث ما كنتم فتولوا ووجهكم شطره... » ولم يكن وجوب التوجه إلى بيت المقدس معلوما بقول الله عز وجل^(٣) « ...فأينما تولوا فثم وجه الله ... » لأن هذا يقتضى التخيير بين الجهات . وهذا دليل على أن الآية وردت بعد إيجاب التوجه إلى الكعبة في المسافر ، إذا صلى باجتهاد إلى بعض الجهات ، ثم بان له أن تلك الجهة ليست بجهة القبلة^(٤) .

١٥

بَابُ

نسخ القرآن بالسنة

٢٠

السنة ضربان : أحدهما متواتر ، والآخر آحاد . أما المتواتر ، فقد منع الشافعي وطائفة معه بالعقل من نسخ القرآن به . وأجازه المتكلمون وأصحاب أبي حنيفة من جهة العقل ؛ واختلف هؤلاء . فمنهم من قال : قد وقع . ومنهم من قال : لم يقع ، ولم يرد المنع منه . والدليل على جوازه في العقل أنه لو لم يجوز ، لكان إما أن لا يجوز في

(١) ح : « العبارات » . (والمراد المصطلحات)

(٢) القرآن ٢/١٤٤ ، ١٥٠

(٣) القرآن ٢/١١٥

(٤) إلى هنا حذف س

القدرة والصحة ، أو [في^(١)] الحكمة . ومعلوم / أن النبي صلى الله عليه يقدر ٢٠٧/ب
على أنواع الكلام . ولو أتى بكلام ، موضوع لرفع حكم من الأحكام ، للدل
على ما هو موضوع له . ولو امتنع ذلك في الحكمة ، لكان وجه امتناعه أن
يكون منفراً عنه صلى الله عليه ، وموهما أن النبي صلى الله عليه يأتي بالأحكام
من قبل نفسه . فهذا لو نفّر عنه ، لنفّر عنه من حيث أزال الحكم ، وادّعى^(٢)
أنه أوحى إليه بإزالته . وهذا قائم في نسخ القرآن بالقرآن ، والسنة بالسنة . وكان
يجب ، لو لم يكن القرآن معجزاً ، أن يكون نسخ بعضه ببعض منفراً ؛
وأن يكون نسخ الآية بما لا يظهر الإعجاز فيه منفراً .

فإن قالوا : إنما جاز نسخ القرآن بالقرآن ، لأن القرآن معجز ! قيل : إذا

لا نفتقر في دليلنا إلى تشبيه السنة الناسخة بالقرآن ، فتفرقوا^(٣) بينها بما ذكرتم .

على أن النسخ هو رفع الحكم وإزالته . وذلك هو موقوف على أن يدل دليل على

رفعه . وليس من شرط الدليل أن يكون معجزاً . فإن قيل : إذا لم يكن كلام

النبي صلى الله عليه معجزاً ، لم يتكلم بالنسخ ! قيل : إنما لا يجوز أن يتكلم

به ، لو كانت دلالاته موقوفة على كونه معجزاً . ومعلوم أن القرآن ينسخ القرآن ،

وإن لم يظهر في النسخ الإعجاز . وتُنسخ^(٤) السنة بالسنة ، ولا إعجاز فيها .

فإن قيل : إذا نسخت السنة القرآن ، كان الله قد أنزل آية تكون هي الناسخة !

قيل : إنما يجب ذلك ، لو كان لذلك وجه وجوب ولم تكف السنة في النسخ .

وقد بينّا أنه لا وجه لوجوب ذلك . إذ السنة ممكنة ، وكافية في النسخ ، من

غير تنفير . على أنه إذا وردت السنة والآية ، وجب أن يضاف النسخ إلى

كل واحد منهما . لأنه ليس إحدهما أولى بذلك من الأخرى^(٥) . إن قيل : إذا

كان النبي صلى الله عليه لا ينسخ الآية عندكم إلا بوحى ، فيجب إضافة

النسخ إلى الوحي ، وإن لم يظهر لنا . كما أنه إذا أجمعت الأمة على نسخ

الآية ، لم يُصَف النسخ إليها ، ولكن إلى ما دلّها إلى النسخ ، وإن لم يظهر

١/٢٠٨

(١) زاده س

(٢) سح : أزال الحكم وادّعى ؛ ق : أزال الحكم وادّعه

(٣) س : فتفرقوا ؛ ح : حتى تفرقوا

(٤) كذا س ؛ ق : نسخ

(٥) كذا س ؛ ق : أحدهما - الآخر

لنا ! والجواب : أن في ذلك تسليم لما نريده من المعنى . وهو نسخ آية بسنة ، من غير أن يظهر لنا الوحي . وإنما نازعتم في وصف السنة بأنها ناسخة . وليس يمتنع أن يفارق السنة الإجماع . لأن الأمة إذا أجمعت على حكم ، لم نقل : إنه شرعها . ولذلك لا يقال : إنها نسخت الكتاب بقولها . والشرع يضاف إلى النبي صلى الله عليه . فجاز أن يضاف النسخ إليه .

- واحتج^(١) المخالف بأشياء : ﴿ منها ﴾ قوله تعالى^(٢) : «... لتبين للناس ما نزل إليهم...» فوصفه بأنه يبين . ونسخ العبادة هو رفعها ، ورفعها ضد بيانها ! والجواب : أن نسخها هو بيان ارتفاعها . وذلك بيان للمراد بالخطاب . كالتخصيص هو بيان للعموم ، وإن أخرج بعض ما تناوله . ولو لم يكن النسخ بيانا ، لم يكن في وصف الله عز وجل نبيه بأنه « مبین » ما يمنع من كونه على صفة أخرى غير البيان ، وهو كونه ناسخا . والشيخ أبو هاشم رحمه الله يحمل قوله تعالى^(٣) « لتبين للناس » : لتظهر لهم ذلك ، وتؤدي به . وإذا حملها على ذلك ، استوعب جميع ما أنزل إلينا . وإذا حمل على بيان المجمل ، لم يستوعبه . فكان هذا التأويل أولى لمطابقته للعموم . ﴿ ومنها ﴾ قوله عز وجل^(٤) : « وإذا بدلنا آية مكان آية... » قالوا : فأخبر أنه إنما يبدل الآية بالآية ! والجواب : أنه أخبر بأنه إذا بدل آية مكان آية ، قال قائلون : كبت وكبت . وليس في ذلك دليل على أنه لا يبدل الآية إلا بآية . كما أنك إذا قلت : « إذا قصدت زيدا راكبا ، تكلم فينا الأعداء » ، لا يدل على أنك لا تقصده إلا راكبا . على أن ظاهر قوله عز وجل^(٥) : « وإذا بدلنا آية مكان آية... » يتناول تبديل نص الآية . لا حكمها . ﴿ ومنها ﴾ أن الله عز وجل حكى عن المشركين أنهم قالوا عند تبديل الآية بالآية^(٦) : « ... إنما أنت مفتر... » ، وأنهم هموا عند ذلك ، وأنه أزال هذا الإيهام بقوله^(٧) : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق ... » !

ب/٢٠٨

(١) من هنا حذف س

(٢) القرآن ٤٤/١٦

(٣) القرآن ٤٤/١٦

(٤) القرآن ١٠١/١٦

(٥) القرآن ١٠١/١٦

(٦) القرآن ١٠١/١٦

(٧) القرآن ١٠٢/١٦

والجواب: أن ذلك لا يمنع من نسخ القرآن بالسنة . لأن النبي صلى الله عليه لا ينسخ القرآن إلا إذا أوحى إليه بذلك . فقد نزله روح القدس ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل^(١): «... قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقائى نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى ... » .
والجواب: أن النبي صلى الله عليه لا ينسخ أحكام القرآن إلا متبعا ما أوحى إليه من ذلك . على أن قولهم: « ائت بقرآن غير هذا أو بدله » ، ينصرف إلى ألفاظ القرآن ، دون أحكامها . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٢): « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ... »

واحتجوا بالآية من وجوه: ﴿ومنها﴾ أنه أخبر أن ما ينسخه من الآى ، يأت بخير منه . وذلك يفيد أنه يأتى من جنسه . وجنس القرآن قرآن . ألا ترى أن الإنسان إذا قال : « ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه » ، يفيد أنه يأتيه بثوب خير منه ! والجواب: أن ذلك لا يفيد ما قالوه . ألا ترى أن الإنسان إذا قال : « ما آخذ منك من ثوب آتيك بما هو خير منه » ، احتمال أن يأتيه ببستان ، واحتمل غيره ؟ فلا يمتنع أن يكون المراد بذلك « نأت بخير منها » أى أنفع منها ، أو مثلها فى النفع ، من جنسها أو من غير جنسها . إن قيل : إذا قال الإنسان لغيره : « ما آخذ منك من ثوب آتيك بما هو خير منه » ، وإنما يفيد ما ذكرتم . لأنه قد ذكر لفظة « ما » . وهذه اللفظة تقع على الثوب ، وعلى غيره مما لا يعقل . وليس كذلك الآية . لأن الله لم يقل : « نأت بما هو خير منها » ، وإنما قال : « نأت بخير منها » . فنظيره قول القائل : « ما آخذ منك من ثوب آتيك خيرا منه » ، فى أنه يفيد ثوبا خيرا منه . وذلك يقتضى أن يُضمَر فى الكلام / اسم الثوب ! قيل لا نسلم أنه إذا قال : « آتيك بخير منه » ، كان المراد ثوبا خيرا منه ؛ بل يجوز أن يأتيه بشيء ليس بثوب . يبين ذلك أنه لا بد فى ذلك من إضمار . فليس بأن يضمَر « آتيك بثوب خير » بأولى من أن يضمَر « آتيك بشيء هو خير منه » . وليس يجب إضمار الثوب ، لأنه قد تقدّم ذكره . ولا يجب إذا رجع لام العهد إلى معهود قد تقدم ذكره ،

١/٢٠٩

(١) القرآن ١٠/١٥

(٢) القرآن ٢/١٠٦

- أن يجب مثله في الإضمار. لأنهما متباينان. ﴿ومنها﴾ أن قول الله عز وجل: «نأت بخير منها»، يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بخير من الآية. وذلك لا يكون إلا والناسخ قرآن! والجواب: أن السنة إذا دلت على نسخ القرآن، فالذي أتى، بما هو أنفع مما كان، هو الله عز وجل. ألا ترى أنه عز وجل هو الناسخ، والموحى إلى نبيه بالنسخ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم: «نأت بخير منها» يفيد أن الذي يأتي به خير من الآية على الإطلاق. والسنة لا تكون خيرا من القرآن على الإطلاق لأجل اختصاص القرآن بالإعجاز! والجواب: أن ما تضمنته السنة الناسخة خير وأنفع من المنسوخ. وليس يجب أن يكون خيرا من الآية من جميع الوجوه. لأنه ليس في قوله: «نأت بخير منها» لفظ يعم جميع وجوه الخير.
- ﴿ومنها﴾ أن الله عز وجل قال^(١): «...ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير». فدل على أن الذي يأتي به، هو المختص بالقدرة عليه. وهذا هو القرآن دون غيره من الكلام! والجواب: أن المتمكن من إزالة الحكم إلى ما [هو^(٢)] خير منه وأنفع، هو الله عز وجل وحده. لأنه المختص بالعلم بالمصالح وحده.
- وقد منع الشيخ أبو هاشم رحمه الله من التعلق بالآية بما هو جواب عن الوجوه التي ذكروها وهو أن قوله: «نأت بخير منها أو مثلها» ليس فيه أنه يأتي^(٣) بخير منها ناسخا، بل لا يمتنع أن يكون الذي يأتي به مما هو خير منها أنه في حكم آخر بعد نسخ الآية، / ويكون الناسخ غير الآية. إن قيل: كل من أوجب عند نسخ الآية الإتيان بآية أخرى، قال: إنها هي الناسخة؛ وفي ذلك ما قلنا! قيل: إنا لا نوجب ذلك من جهة الحكمة وإنما نحكم بذلك لأجل إخبار الله سبحانه في هذه الآية. ولم يجر هذا القول على هذا التفصيل بين الأمة قبل أبي هاشم فيدعى إجماعها فيه. وقد منع من التعلق بالآية بأن ظاهر قوله عز وجل^(٤): «ما ننسخ من آية...» نسخ التلاوة، دون الحكم فقط. إلا أنه لا يطلت فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته: أنه قد نسخ.

٢٠٩/ب

(١) القرآن ٢/٢٠٦

(٢) زاده ح

(٣) ق: يات

(٤) القرآن ٢/١٠٦

ألا ترى أنه يقال: « ما نُسخَت الآية وإنما نُسخ حكمها » ؟ ولم أن يقولوا : بل قد يُطلَق ذلك لأن الناس يقولون : إن قول الله سبحانه ^(١) : « إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ... » منسوخ ، وإن كانت التلاوة باقية . وقد قالوا أيضا : أتم تجيزون نسخ تلاوة الآية بسنة ، بأن ينهى النبي صلى الله عليه عن تلاوتها . فإن ثبت أنه لا يجوز نسخ تلاوتها بسنة ، وجب مثله في حكمها . لأن أحدا لم يفرق بينهما . فان قلنا : « لا يمتنع أن لا تنسخ التلاوة إلا وتأتى آية أخرى ، وإن لم تكن ناسخة ؛ ويكون الدليل على ذلك هذه الآية » ، كان ذلك رجوعا إلى الوجه المتقدم ^(٢) .

فأما الدلالة على أن نسخ القرآن بالسنة قد وقع ، فهي أنه كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت ، بقول الله عز وجل ^(٣) : « ... فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت أو يجعل الله لهن سيلا » . ثم نسخ الله عز وجل ذلك [بقوله ^(٤)] ^(٥) : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ... » وليس ، وإن كان الحبس موقوفا على غاية وكان قوله : ^(٦) « الزانية والزاني » بيانا ^(٧) لتلك الغاية ، ما يمنع أن يكون ذلك نسخا . لأن بيان الغاية المجملة يسمى نسخا . وهذا كلام في الأسماء . ثم إن النبي صلى الله عليه نسخ ذلك بالرجم . فان قيل : بل نسخ ذلك / بما كان قرآنا ، وهو قوله : « الشيخ والشيخة إذا زنيا » ! قيل إن ذلك لم يكن قرآنا . يدل على ذلك أن عمر رضى الله عنه قال : « لولا أن يقول الناس : زاد عمر في المصحف ، لأثبت في حاشيته : الشيخ والشيخة إذا زنيا ... » فلو كان ذلك قرآنا في الحال ، أو كان قد نسخ ، لم يكن ليقول ذلك . فعلمنا أن ذلك سنة من النبي صلى الله عليه ، وأراد عمر أن يُنْجِز بتأكيده .

-
- (١) القرآن ٥٨ / ١٢
 (٢) إلى هنا حذف س
 (٣) القرآن ٤ / ١٤
 (٤) زاده س
 (٥) القرآن ٢٤ / ٢
 (٦) القرآن ٢٤ / ٢
 (٧) كذا س ؛ ق : بيان

فأما نسخ القرآن والأخبار المتواترة بأخبار الآحاد ، فجائز في العقول .
وقال بعض الناس بورود التعبد بالمنع منه . ودُكر عن بعض أهل الظاهر أن
ذلك غير ممنوع منه . ودليلنا أن الصحابة رضى الله عنها كانت ^(١) تترك أخبار
الآحاد إذا رقت حكم الكتاب . قال عمر رضى الله عنه : « لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول امرأة ^(٢) » لا ندرى أصدقت أم كذبت .

- واحتج ^(٣) المخالف بأشياء : ^(٤) منها أن الحكم بأخبار الآحاد معلوم بدليل
قاطع . والحكم به كالحكم بالآية . فجواز نسخ الآية به ، كما جاز نسخ
آية بآية ! والجواب : أن ما ثبت من الإجماع يمنع من كون الحكم بها معلوما ،
إذا كانت رافعة لحكم الكتاب . على [أن] الدليل ^(٥) القاطع الدال على قبول
الأخبار لم يتناول أخبار الآحاد إذا كانت ناسخة للدليل الكتاب . فلا يمكن
أن يقال : إن الحكم بها ، والحال هذه ، معلوم . ^(٦) ومنها أنه إذا جاز تخصيص
القرآن بأخبار الآحاد ، مع أن التخصيص يفيد أن ما تناوله ما كان أريد
بالعام ، فبأن يجوز النسخ بها أولى . إذ ^(٧) كان النسخ إنما يرفع مثل الحكم ،
بعد كون الحكم مرادا بالآية ! والجواب : أن ما ذكره يدل على جواز النسخ
به من جهة العقول ، ولا يدل على أنه ما منع منه في الشريعة . وقد بينا أن
الإجماع قد منع منه . ^(٨) ومنها قولهم : إن نسخ الكتاب قد وقع / بأخبار الآحاد
من وجوه : منها أن قوله ^(٩) : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم
يظعمه ... » الآية ، منسوخ ^(١٠) بما روى بالآحاد أن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع ! والجواب أن قوله : « قل لا أجد
فيما أوحى إلى » إنما يتناول ما أوحى إليه إلى تلك الغاية . ولا يتناول ما بعد ذلك .
فلم يكن النهي الوارد بعد ذلك نسخا . وأيضا : فإن الآية تمنع من تحريم كل ما
عدا الميتة من الدم ولحم الخنزير . فهى النهى صلى الله عليه وآله وسلم عن أكل كل ذي

٢١٠/ب

(١) كذا « عنها كانت » في جميع الاصول ؛ راجع حاشية ص ٣٥٨

(٢) هي فاطمة بنت قيس في مسألة نفقة المبتوتة

(٣) من هنا حذف س

(٤) ق : على الدليل ؛ ح : لأن الدليل . (لمله كما أثبتناه)

(٥) كذا ح ؛ ق : إذا

(٦) القرآن ١٤٥/٦

(٧) بالأصل : « منسوخة »

- ناب من السباع . ولا يمتنع أن يكون مقارنا للآية ، فيكون مخصصا لا ناسخا .
 ﴿ومنها﴾ أن قول الله عز وجل ^(١) : «... وأحلّ لكم ما وراء ذلكم إن تبتغوا
 بأموالكم محصنين غير مسافحين...» منسوخ بما روى بالآحاد أن النبي صلى
 الله عليه قال : « لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ! » والجواب أن ذلك
 مما تُلَقِّي بالقبول . فهو لذلك معلوم ، يجري مجرى التواتر في جواز وقوع النسخ
 به . ولا يمتنع أن يكون هذا ومثله مقارنا للآية ، فيكون مخصصا . ﴿ومنها﴾ أن
 قول الله عز وجل ^(٢) : « كُتِبَ عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا
 الوصية للوالدين والأقربين... » منسوخ بما روى بالآحاد أن النبي صلى الله
 عليه قال : « لا وصية لوارث ! » والجواب : أن هذا متلقّى بالقبول ، فجرى
 مجرى التواتر . وقد روى عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما أنها نسختها
 ذلك بقول الله عز وجل ^(٣) : « يوصيكم الله في أولادكم... » وقول النبي صلى
 الله عليه « لا وصية لوارث » بيان لوقوع النسخ بقول الله ^(٤) « يوصيكم الله في
 أولادكم... » ولا يمتنع أن يكون كان ذلك في صدر الإسلام جائزا ، ثم مُنِع
 من ذلك ، كما قلناه في نسخ القبلة عن أهل قُباء بغير واحد . وذلك يدلنا على
 أن النسخ بأخبار الآحاد كان جائزا في صدر الإسلام ، / ثم مُنِع منه . ١/٢١١
 ﴿ومنها﴾ أن الجمع بن وضع الحمل ^(٥) والمدة ^(٦) منسوخ بأحد الأجلين ! والجواب :
 أن من الناس من قال : ذلك غير منسوخ . ومنهم من جعل آية الوضع ناسخة
 في الحامل خاصة ؛ وهو قول ابن مسعود وغيره . ومن الناس من جعل ذلك
 مخصصا . لأنه يمكن فيه البناء . وفي هذه المسئلة نظر لأن المعول فيها على خبر
 عمر . وهو خبر واحد ^(٧) . ٢٠

(١) القرآن ٤/ ٢٤

(٢) القرآن ٢/ ١٨٠

(٣) القرآن ٤/ ١١

(٤) كذلك

(٥) راجع القرآن ٤/ ٦٥

(٦) راجع القرآن ٢/ ٢٣٤

(٧) إلى هنا حذف س

بَابُ

في نسخ الإجماع ، وفي وقوع النسخ به

- اعلم أنه لو نُسخ الإجماع ، لكان يُنسخ بدليل شرعي من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع . ومعلوم أن الإجماع إنما انعقد بعد وفاة النبي صلى الله عليه . فلم يرد كتاب أو سنة ينسخانه . فان قيل : هلا جوزتم أن تظفر الأمة بعد اتفاقها بنص كان قد خفي عنها فتُنسخ^(١) اتفاقها به ؟ قيل : لو كان في الشريعة نص ، لما خفي عنها بأجمعها . لأنه لا يجوز أن تذهب بأجمعها عن الحق . سيما وإجماعها « الحق في واحد منه » ، وليس من مسائل الاجتهاد ، فيقال : قد وجب عليها العمل بالنص بشرط أن تظفر به . كما قيل ذلك في مسائل الاجتهاد . على أنها لو كُلفت^(٢) العمل بالنص بشرط أن تظفر به ، فاذا لم تظفر به كانت مكلفة العمل باجتهادها ، لما كان عدولها ، عما أجمعت عليه لأجل النص الذي ظفرت به ، نسخا . لأن الحكم إذا ثبت بشرط ، وعُلم بالعقل زوال ذلك الشرط ، لم يسم رفع الحكم نسخا . إن قيل : أيجوز^(٣) أن ينسخ الله حكما أجمعت عليه الأمة على عهد رسول الله صلى الله عليه ؟ قيل : يجوز ذلك ، وإنما منعنا أن تُجمع الأمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه ، حتى يكون إجماعها هو المعتبر ، ثم ينسخ . فأما اتفاقها في حياة النبي صلى الله عليه لأجل توقيفه أو إقراره ، فالمعتبر فيه بتوقيفه وإقراره . والنسخ يتوجه إلى ذلك .

- / ولا يجوز نسخ الإجماع [باجماع . لأن الإجماع^(٤)] الثاني إن دل على أن الإجماع الأول كان باطلا ، لم يجوز ذلك . وإن كان الإجماع [الأول^(٥)] حين وقع وقع صحيحا ، لكن الإجماع الثاني حرّم القول به من بعد ، لم يجوز

ب/٢١١

(١) كذا س ؛ ق : فنسخ

(٢) كذا س ح ؛ ق : كلف

(٣) قس : يجوز ؛ ح : أيجوز

(٤) زاده س

(٥) زاده س

ذلك إلا لدليل شرعي متجدد ، وقع لأجله الإجماع الثاني ، من كتاب ، أو سنة ، أو لدليل كان موجودا وخفى عليهم من قبل ثم ظهر لهم . وكل ذلك قد أفسدناه . إن قيل : أليس ، إذا اختلفت الأمة على قولين في المسئلة ، فقد سوغت بأجمعها للعامة أن يأخذ بكل واحد من القولين ، وسوغت للمجتهد أن يأخذ بكل واحد منهما إذا أداه اجتهاده إليه . فإذا اتفقت على أحد القولين ، كانت قد حظرت^(١) بأجمعها على العامة والمجتهد المصير إلى القول الآخر . فهذا نسخ إجماع بإجماع ! قيل : إنا لا نأبي ذلك . غير أننا لا نسميه نسخا . لأن الأمة حين اختلفت على القولين ، إنما سوغت للعامة والمجتهد^(٢) الأخذ بكل واحد منهما ، بشرط بقاء الخلاف وكون المسئلة من مسائل الاجتهاد . وهذا الشرط ، معلوم زواله بالعقل ، متى اتفقت الأمة على أحد القولين . وما هذه سبيله ، لا يكون نسخا . ألا ترى أن الله عز وجل لما قال^(٣) : « ... ثم أتموا الصيام إلى الليل... » ، فعلق الصوم بغاية يعلم حصولها بالحسن وبالعقل ، لم^(٤) يكن ارتفاع الصوم عند ذلك نسخا ؟

ولا يجوز نسخ الإجماع بقياس . لأن القياس إن كان قياسا على أصل متقدم ، فذهاب الأمة عنه ووقوع إجماعها على خلافه يدل على فسادها . لأن الأمة لا يجوز ذهابها عن الحق . وإن كان قياسا على أصل متجدد ، فليس يجوز أن يتجدد الحكم فيه إلا عن كتاب أو سنة أو إجماع . ولا يجوز تجديد كتاب أو سنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه . وإن كان قياسا على إجماع ، فهو باطل . لأنه لو كان القياس عليه حقا ، لما ذهب عنه الأمة بأجمعها .

فأما وقوع النسخ بالإجماع ، فلو حصل ، لنسخ / دليلا شرعيا من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس . وقد بينا أن الإجماع لا ينسخ الإجماع . وأما نص الكتاب والسنة ، فلا يجوز أن ينسخه الإجماع . لأن الإجماع لا يجوز أن ينعقد على خلافه . إذ الأمة لا تجمع على خطأ . فلو اتفقوا على خلاف

(١) ق : خطرت

(٢) كذا س ؛ ق : المجتهد

(٣) القرآن ٢ / ١٨٧

(٤) كذا س ؛ ق : ثم لم

النص ، لدل ذلك على نص ناسخ لم يتقلوه . نحو إجماعها على أن لا غُسل على من غُسل ميتا . وينبغي أن يضاف النسخ إلى ذلك النص . لأن الأمة كالتأقلة له . واخبر بالنص الناسخ لا يكون هو الناسخ .

والقول في نسخ الإجماع بفحوى القول ، ونسخ فحوى القول به ، كالقول في النص مع الإجماع . وسيجيء نسخ القياس بالإجماع إن شاء الله عز وجل .

بَاب

في نسخ القياس وفي وقوع النسخ به

- اعلم أن قاضي القضاة رحمه الله منع من نسخ القياس . لأنه تبع للأصول . فلم يجوز ، مع ثبوتها ، رفعه . ولأنه إنما يثبت بعد انقطاع الوحي . وقال في «النوس» : إن القياس ، إن كان معلوم العلة ، جاز نسخه . قال : لأن النبي صلى الله عليه لو نص على [أن^(١)] علة تحريم البر هو^(٢) الكيل ، وأمرنا بالقياس ، لكان ذلك كالنص في تحريم الأرز . فكما جاز أن يحرم الأرز ثم ينسخه ، جاز أن ينسخ عنا تحريم الأرز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها ، ويمنع من قياسه على البر . واعلم أنه لو نسخ القياس المتعلق بالأمارة ، لنسخه إما كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس . ولا يخلو القياس المنسوخ إما أن يكون ثابتا في حال حياة النبي صلى الله عليه ، أو بعد وفاته . فان كان في حال حياته ، فليس يمتنع رفعه بالنص وبالقياس . أما بالنص ، فنحو أن ينص النبي صلى الله عليه على تحريم البر ، وينبئ على أن علة تحريمه الكيل ، ويستبعد بالقياس ، وتعمل بذلك ؛ ثم ينص على إباحة الأرز ويمنع من قياسه على البر . وأما نسخه بالقياس ، / فبأن تكون المسئلة بحالها ، إلا أن النبي صلى الله عليه نص على إباحة بعض المأكولات ، ونبئ على أن علته كونه مأكولا بأماره هي أقوى من الأماره الدالة على أن [علة^(٣)] تحريم البر

٢١٢/ب

(١) زاده س ؛ وهماش ق علامة الاضطراب

(٢) س : هي

(٣) زاده س

هى الكيل . فيلزم من ذلك قياس الأرز على ذلك المأكول . فأما القياس المستفاد بعد وفاة النبي صلى الله عليه ، فإنه يمتنع نسخه بنص كتاب أو سنة متجددين ، لتعذر ذلك بعد وفاة النبي صلى الله عليه . ويجوز نسخه في المعنى بنص متقدم ، وبإجماع ، وبقياس . أما بالنص ، فنحو أن يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعدما اجتهد في طلب النصوص ؛ ثم يظفر بنص بخلاف قياسه ، أو يجمع الأمة على خلاف قياسه ، أو يظفر هو بقياس هو أولى من قياسه . فيلزم في كل^(١) الأحوال ترك^(٢) قياسه الأول . ولا يسمى ذلك نسخا . لأن القياس الأول إنما عمل به بشرط أن لا يعارضه قياس أولى منه ، ولا نص ، ولا إجماع . هذا إنما يتم على القول بأن « كل مجتهد مصيب »^(٣) [القاتل بذلك^(٤)] يقول : إن هذا القياس قد تعبد به ، ثم رفع^(٥) . فأما من لا يقول : « كل مجتهد مصيب » ، فانه لا يقول : قد تعبد به . فلا يمكن نسخ التعبد به .

فأما وقوع النسخ بالقياس ، فلو حصل ، لكان إما أن ينسخ قياسا آخر ، وقد تكلمنا في ذلك من قبل ؛ أو ينسخ إجماعا . وذلك لا يجوز ، لاتفاق الأمة على أن الإجماع أولى من القياس . إلا أن يراد بذلك أن القياس على أحد القولين ، إذا وقع الاتفاق عليه ، يرفع^(٦) القياس على القول الآخر . فيجوز ذلك . ولا يسمى نسخا . ولا يجوز نسخ النص بقياس . لأن الصحابة كانت تترك آراءها بالنصوص . ولهذا صوب النبي صلى الله عليه معاذا في رجوعه إلى الاجتهاد إذا لم يجد كتابا ولا سنة . وبهذا نجيب عن قياسهم نسخ النص ، بالقياس على تخصيص النص بالقياس . وقياسهم / [ذلك^(٧)] على نسخ خبر الواحد بخبر الواحد . إن^(٨) قيل : أليس لما قال الله عز وجل^(٩) : « الآن خفف

١/٢١٣

- (١) س : هذه
- (٢) كذا س ؛ ق : تركه
- (٣) ق : لانه
- (٤) زاده س
- (٥) كذا س ؛ ق : رجع
- (٦) كذا س ؛ ق : يدفع
- (٧) زاده س
- (٨) من هنا حذف س
- (٩) القرآن ٦٦/٨

- الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفًا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن ألف يغلبوا ألفين ... » ، علمنا أن ثبات الواحد للعشرة منسوخ؟ وإن كان ذلك غير مصرح به ، وإنما هو نية^(١) عليه . فصح أن القياس ينسخ النص ! والجواب : أنه ليس في الآية المنسوخة ثبات الواحد للعشرة ، فيكون هذا التنبيه قد نسّخه . فإن كان ذلك معلوما من قوله^(٢) : « ... فإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ... » ، من حيث كان ذلك يفيد أن يتثبت كل واحد بإزاء عشرة ، حتى يكون العشرون بإزاء مائتين ، ففهوم أيضا من قوله :^(٣) « وإن يكن منكم مائة صابرة ... » ثبات الواحد للاثنتين . لأنه^(٤) لا يكون مائة بإزاء مائتين ، إلا وكل واحد منهم بإزاء اثنين . ويبيّن ذلك أنه ورد عقيب قوله :^(٥) « الآن خفف الله عنكم ... » يفيد رفع ثبات العشرين^(٦) للمائتين . وإلا لم يكن التخفيف حاصلا . وقد قيل : إن ثبات الواحد للعشرة مفهوم من الآية المنسوخة من فحوى القول^(٧) .

باب

نسخ فحوى القول ، ووقوع النسخ به

- أما وقوع النسخ به فجائز . لأنه إن كان قول الله عز وجل :^(٨) « ... فلا تقل لها أف ... » يدل من جهة اللغة على المنع من الضرب ، فاللفظ المفيد للشيء من جهة اللغة يجوز أن يقع النسخ به . وإن كان يدل عليه من جهة الأولى ، فهو آكد من اللفظ ، فجاز وقوع النسخ به أيضا . ويجوز أن ينسخ الأصل

(١) كذا ح ؛ ق : منه

(٢) القرآن ٦٥/٨

(٣) القرآن ٦٦/٨

(٤) كذا ح ؛ ق : « وإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبون مائتين لأنه

(٥) القرآن ٦٦/٨

(٦) كذا ح ؛ ق : العشرون

(٧) إلى هنا حذف س

(٨) القرآن ٢٣/١٧

والفحوى ، إن كانا مما يجوز نسخهما . وأما نسخ الأصل ، فإنه يفيد نسخ الفحوى . لأنه إنما يثبت تبعاً له . فإذا ارتفع الأصل ، ارتفع ما يتبعه ^(١) . ويجوز أن تدل دلالة على ثبوت الفحوى . فلا يُحكّم بثبوته إذا ارتفع الأصل ، إلا للدليل مستأنف . فأما نسخ الفحوى مع ثبات الأصل ، / فقد أجازاه قاضي القضاة في « كتاب العمدة » . وقال في « شرحه » : يجوز ذلك إلا أن يكون فيه نقض الغرض . ومنع منه في « الدرس » . وهو الصحيح . لأن فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الأصل ، إلا وقد انتقض الغرض . لأنه إذا حرم علينا التأليف على سبيل الإعظام للابوين ، كان إباحة ضربهما نقضا للغرض .

باب

الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا ؟

ذهب شيخنا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله وأصحاب الشافعي إلى أنها ليست بنسخ على كل حال . وقال قوم : إن النص ، إن أفاد من جهة دليل الخطاب أو الشرط خلاف ما أفادته الزيادة ، كانت الزيادة نسخاً . نحو قول النبي صلى الله عليه : « في سائمة الغنم زكاة » . فإنه يفيد دليله نفى الزكاة عن المعلوفة . فتى زيدت الزكاة في المعلوفة ، كان ذلك نسخاً . وقال شيخنا أبو الحسن وأبو عبد الله رحمهما الله : إن كانت الزيادة مغيرةً حكم الم زيد عليه في المستقبل ، كانت ^(٢) نسخاً . وإن لم تغيّر حكمه في المستقبل ، بل كانت مقارنة له ، لم تكن ^(٣) نسخاً . فزيادة التغريب ^(٤) في المستقبل على الحد ^(٥) يكون نسخاً . وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون . وأما الزيادة التي لا تنفك من الم زيد عليه ، فنحو أن يجب علينا ستر الفخذ ^(٦) ، فيجب علينا

(١) س : يمتعه

(٢) كذا سرح ؛ ق : عليه كانت

(٣) زاده سرح

(٤) الإشارة إلى الحديث : « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام »

(٥) أي جلد مائة فحسب ، المذكور في القرآن (٢/٢٤)

(٦) س : العورة

ستر بعض الركبة . ولا يكون وجوب ستر بعضها نسخا . ولم يجعلوا الزيادة عند التعذر نسخا ، نحو قطع رجل السارق [بعد قطع^(١)] يده وإحدى رجليه . وقال قاضي القضاة إن كانت الزيادة قد غيّرت^(٢) المريد عليه تغييرا^(٣) شرعيا ، حتى صار المريد عليه لو فعل الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها ، كان وجوده كعدمه ، ووجب استثنائه ، فإنه يكون نسخا . نحو زيادة ركعة على ركعتين .

١/٢١٤

وإن كان المريد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل / الزيادة ، صح فعله ، فاعتدّ به ، ولم يلزم استئناف فعله ، وإنما يلزم أن يضم [إليه^(٤)] غيره ، لم يكن نسخا . نحو زيادة التغريب على الحد ، وزيادة عشرين على حد القاذف . وعنده^(٥) أن زيادة شرط منفصل عن العبادة لا تكون نسخا . نحو

- ١٠ زيادة الوضوء في شرائط الصلاة . قال : ولو خيّر الله سبحانه بين فعلين ، كان زيادة فعل ثالث نسخا^(٦) ، لِقُبْح تركها . ولم يختلف الناس في أن زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخا للعبادات ، ولا زيادة صلاة^(٧) على صلوات . وإنما جعل أهل العراق زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخا ، لقوله عز وجل^(٨) : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ... » لأنه يجعل ما كان « وسطى » غير وسطى . وقد اعترضهم قاضي القضاة ، فقال : ينبغي أن تكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخا . لأنه يجعل العبادة الأخيرة غير أخيرة .
- وإن كانت الفروض عشرا ، خرجت من أن تكون عشرا . والخلاف واقع في زيادة ركعة على ركعتين ، حتى تصير الصلاة ثلاث ركعات ، وفي زيادة التغريب على الحد . فالأول يخالف فيه أصحاب الشافعي . والثاني يخالف فيه الشيخان أبو الحسن وأبو عبد الله . وأنا^(٩) أتكلم على المذهبين وأذكر ما ينصر

(١) زاده س ؛ علامة الاضطراب بهامش ق

(٢) ح : غيرت حكم

(٣) س : تغيرا

(٤) زاده س

(٥) كذا سح ؛ ق : عندي

(٦) سق : ناسخ

(٧) كذا س ؛ ق : صلوات

(٨) القرآن ٢ / ٢٣٨

(٩) من هنا حذف س

به كل واحد منهما ، ثم أذكر ما أقوله أنا في ذلك إن شاء الله .

أما حجة من قال : « زيادة التغريب على الجملد ليس بنسخ ، فهو أن النسخ هو الإزالة للحكم . ولم يزل بهذه الزيادة حكم » عن الثمانين . لأنها واجبة ، جائزة كما كانت . وإنما يلزم أن يضم إليها غيرها . والمخالف يتوصل إلى ثبوت النسخ في ذلك من وجوه : (منها) أن الجملد كان قبل هذه ^(١) الزيادة كمال الحد فصار بعدها بعض الحد . فقد أزلت الزيادة كون الجملد كمال

الحد ! الجواب : أن قولنا : « أن يُجملد جميع الحد الواجب فعله » ، معناه أنه لا يلزم أن يضم إليه غيره . / وقولهم : « قد صار بعض الحد الواجب فعله »

٢١٤/ب

معناه أنه وجب أن يضم إليه غيره . فقولهم : « إن هذه الزيادة نسخ ، لأنها صيرت الجملد بعض الحد الواجب فعله » ، معناه إنما كانت الزيادة نسخا ،

لأنها زيادة . فغنى العبارتين واحد . وقد أجبوا ، فقيل : بأن الكل والبعض من أحكام العقل ، دون الشرع . فلم يفد النسخ . وللمخالف أن يقول : إن الكل والبعض في الجملة يُعلَّمان بالعقل . فأما كون الشيء كل الحكم الشرعي أو بعضه ، فأنما يعلم بالشرع . (ومنها) قولهم : إن الجملد قد كان [مجزئا ^(٢)] وحده ،

ومن بعد ^(٣) قد صار غير مجزئ وحده . فقد أزلت كون الجملد وحده مجزئا !

والجواب : أن معنى قولنا : « إنه قد صار غير مجزئ وحده » ، هو أنه يجب ضم شيء آخر إليه . فعاد ذلك إلى تعليل الشيء بنفسه . وقيل لهم أيضا : إن

زيادة التغريب لو كان نسخا ، لجاز أن يقدر وجوده لا إلى بدل . وهذا غير ممكن ها هنا . وهذا ليس بجواب عن كلامهم . وإنما هو استئناف دليل . وهو

مع ذلك غير صحيح . لأن النسخ هو الإزالة . وللخصم أن يقول : قد يجوز إزالة أجزاء الثمانين لا إلى بدل أصلا . وقد يجوز إزالته إلى بدل غير الثمانين . وقد

يجوز إزالته بزيادة على الثمانين . ولا يجوز إزالته بالزيادة على الثمانين [لا ^(٤)] إلى بدل . لأن قولنا « زيادة على الثمانين » إثبات للثمانين . فاسقاطها [لا] إلى

(١) كذا ح ؛ ق : « كان عل » (مع علامة الاضطراب بالهامش)

(٢) زاده ح ؛ علامة الاضطراب بهامش ق

(٣) كذا ح ؛ ق : أحد

(٤) زاده ح

- بدل ، والحال هذه ، متناقض ، كما بينا في القول بإزالة العبادة لا إلى بدل مع ثبوت المبدل . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الجسد وحده كان يتعلق به ردّ الشهادة^(١) . فلما زيد التغريب ، صار لا يتعلق به وحده ! والجواب : أن مخالفهم لا يعلّق ردّ الشهادة بالجسد . ولو تعلّق به ، لكان الأقرب أن يقال : إن زيادة بالتغريب قد تنسخ تعلّق ردّ الشهادة ، لا أنه نسخ للجسد . على أن هذا لا يلزم .
- ١٠ / أيضا . لأن ردّ الشهادة تعلّق بما هو حد . فتغيّر الحد إلى زيادة أو نقصان لم يرفع تعلّق ردّ الشهادة بما هو حد كما أن تغيّر العدة بزيادة أو نقصان لا يرفع تعلّق أحكامها بها . ومعلوم أن الفروض لو كانت خسا ، لوقّف على أدائها قبولُ الشهادة . فلو زيدَ فيها ، لوقّف قبولُ الشهادة على فعلِ الفرض السادس . ولم يوجب هذا نسخُ وقوفِ قبولِ الشهادة على أداء الفروض . وللمخالف أن يقول : إنه لو زيد في مدة العدة ، لكان ذلك نسخا لتعلّق أحكامها بالمدة المزيد عليها . ولو زيد في الفرائض فرض آخر ، نسخ ذلك تعلّق قبولِ الشهادة بأداء تلك الفرائض وحدها ، لا أنه يكون نسخا للفرائض . وله أن يقول : إن كون الجسد لا يجرى وحده إذا زيد عليه التغريب ، ليس هو معنى قولنا : « قد زيد عليه غيره » هو أنه قد تعبّدنا معه بشيء آخر . وذلك يرجع إلى الأمر بالزيادة . وكون الجسد وحده لا يجرى معناه أنه لا يسقط به الغرض . وهذا يتبع نفى التعبّد بالزيادة . فإذا كانت الزيادة قد أزلت هذا الإجزاء ، فقد وقع بها النسخ . ألا ترى أن الله عز وجل لو نص ، فقال : الثمانون وحدها مجزئة في الحد ، وهي كمال الحد ، ثم زاد^(٢) على الثمانين ، لكان ذلك نسخا . فكذلك ما ذكرناه . ولقائل أن يقول : إن الله عز وجل لو صرح بذلك ، لكان إجزاء الجسد وحده حكما^(٣) شرعيا . فكانت إزالته نسخا . فأما إذا لم ينص على ذلك ، بل أوجب الجسد ، فإن^(٤) إيجابه لذلك لا يتعرض للتغريب بنفى ولا إثبات . وإنما يعلم نفية بقاء على حكم الأصل . وإزالة حكم الأصل ليس بنسخ .

(١) راجع القرآن ٤/٢٤

(٢) كذا ح ؛ ق : ردنا

(٣) كذا ح ؛ ق : حكما

(٤) ح : لأن ؛ ق : فإن

- وللمخالف أن يقول : إن هذا لا يمنع مما أفسدنا به قولكم : « إن رفع الإجزاء مع الجملد وحده » هو معنى إثبات الزيادة ؛ وأن تعليل كون الزيادة نسخا من حيث رفع تعلق الإجزاء بالجملد / وحده هو تعليل الشيء بنفسه . وأيضا فقد نقضتم هذا الاعتبار بمسئلة وهو أن قاضي القضاة قال : إن الله عز وجل لو خيّر بين فعلين ثم زاد في التخيير ثالثا ، فصرنا مخيّر بين ثلاثة أشياء ، لكان قد نسخ قبض تحريم ترك الشيتين الأولين . ومعلوم أنه إذا خيّر بين شيئين ، فإنه ^(١) لا يتعرض تخييره بما عداهما بتحريم ولا بإيجاب . وإنما نعلم أن الثالث ليس بواجب لأن الأصل أنه غير واجب . ولم ينقلنا عنه شرع . فصار نفى وجوبه معلوما بالعقل . ومع ذلك قد قال : إن ما دل على وجوبه يكون ناسخا .
- فأما حجة من قال : إن زيادة ركعة على ركعتين نسخ ، فهو « أن هذه الزيادة جعلت وجود الركعتين وحدها كعدمها ، وأوجبت الاستئناف وأزالت الإجزاء . ومن قبل هذه الزيادة ، لم تكن الركعتان كذلك . وهذا معنى النسخ » . وهذا منتقض على قول قاضي القضاة بالزيادة المنفصلة . فإن زيادة عضو في الطهارة ، أو زيادة طهارة أخرى ، ليس بنسخ للصلاة عنده . ومع ذلك فوجود الصلاة كعدمها ، إذا لم يغسل ذلك العضو . ويجب استئنافها . وهي غير مجزئة . وكون هذه الزيادة منفصلة ليس يمنع من انتقاض ما اعتلوا به . فان شرطوا ذلك في العلة ، قيل لهم : وأى تأثير لانفصال الشرط واتصاله في ذلك ؟ فإن قالوا : لأن الشرط المزيد إذا كان متصلا ، كالركعة ، نسخ جملة العبادة ! قيل : النسخ إنما هو إزالة الأحكام ، لا الأفعال . والإجزاء زائل ، سواء كان الشرط متصلا أو منفصلا . فان قالوا : إنما نعى بقولنا : « إن زيادة الركعة نسخ » ، أن الركعة نسخت وجوب الجلوس عقيب الركعة الثانية . قيل : الجلوس موضعه آخر الصلاة . وهذا لم يتغير . وإنما تغير آخر الصلاة . فلم ينسخ موضع الجلوس ، كما قلتم : إن الزيادة / في العدة لا تنسخ تعلق الأحكام بها .
- فإن قالوا : الصلاة ، بعد زيادة عضو في الطهارة ، يجب فعلها كما يجب من قبل . وإنما يجب أن تقدم عليها فعلا آخر . فجري مجرى الجملد . في أنه يلزم بعد زيادة التغريب ، كما كان يلزم من قبل . وإنما يجب أن تصم إليه فعلا

- آخر . فالمسئلتان سواء . وإنما تفرقان في الفعل الذي يجب في المسئلة الأولى ينبغي أن يتقدم ، وفي المسئلة الثانية يتأخر . والجواب : أن هذا لا يمنع من انتقاض علتكم . وهي أن وجود الصلاة بعد زيادة ركعة كعدمها . على أن هذا يقتضي أن لا تكون زيادة ركعة على ركعتين نسخا . لأن الركعتين يجب فعلهما على ما كانا عليه . لكنه يلزم تأخير التشهد ، وأن لا يتعلق بالركعتين . وهذا ان كان نسخا ، فهو نسخ لموضع التشهد . وقد بينا من قبل أنه يجري مجرى زيادة العدة . في أنه ليس بنسخ كتعلق الأحكام بالمدة الأولى . ويمكن من قال : « إن زيادة الركعة ليس بنسخ » ، أن يقول : لو كان نسخا ، لكان إما أن يكون نسخا للركعتين - ومعلوم أن النسخ لا يتعلق بالأفعال - أو نسخا لموضع التشهد ، وقد بينا أنه ليس بنسخ لذلك ، أو نسخا لإجزاء الركعتين . وهذا يلزم عليه أن تكون زيادة غسل عضو في الطهارة نسخا للصلاة ، وأن تكون زيادة التغريب نسخا للحد لأنه لا يجرى وحده^(١) . فالكلام مترجع على ما ترى . وأنا أذكر طريقة بيّنة يزول معها كل إشكال ، فأقول : إن للكلام في الزيادة على النص يقع في مواضع ثلاثة : في معنى النسخ ، وفي اسمه ، وفي حكمه . ولا رابع لذلك .

- أما معنى النسخ ، فبأن يقال : هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ أم لا ؟ والجواب : أنها تفيد . لأن معنى النسخ هو الإزالة . وكل زيادة هي مزيلة لحكم من الأحكام ، لأنها إما / [أن تكون^(٢)] زيادة في الوجوب ، أو في الندب ، أو في الإباحة ، أو في الحظر . فإن كانت زيادة في الوجوب ، فقد رفعت نفى وجوب تلك الزيادة وإزالته ، نحو زيادة التغريب في الحد . لأنه لم يكن واجبا ، ثم صار واجبا . وكذلك القول في الزيادة على الندب ، وعلى الإباحة ، وعلى الحظر .

- وأما الكلام في الاسم ، فبأن يقال : هل الزيادة على النص تسمى نسخا أم لا ؟ والجواب : أن الزيادة التي كلامنا فيها ، هي زيادة شرعية . فإن كانت قد أزلت حكما ثابتا بدليل شرعي ، وكانت متراخية عنه ، سُميت الزيادة^(٣)

٢١٦/ب

نسخا ؛ ويسمى الدليل المثبت للزيادة نسخا . وإن كان الحكم الذي رفعته الزيادة حكما ثابتا في العقل لا في الشرع ، لم تسم الزيادة نسخا ، على ما تقدم بيانه .

وأما الكلام في الحكم فبأن يقال : هل يجوز إثبات الزيادة على النص بخبر واحد وقياس ، أم لا ؟ والجواب : أنه إن كان ما أزالته الزيادة حكما ثابتا بالعقل لا بالشرع ، فإنه ^(١) يجوز إثباته بخبر واحد وقياس ^(٢) ، إلا أن يمنع من ذلك مانع . نحو أن يكون البلوى بما أثبتته الزيادة عاما ، فلا يقبل فيه خبر واحد ، على قول بعض الناس . أو يكون حشا ، أو كفارة ، أو تقديرا ، فلا يثبت بالقياس على قول بعضهم . ولا يقبل عند هؤلاء خبر الواحد والقياس في ذلك ، لا للنسخ لكن لأمر آخر . وإن كان الحكم الذي أزالته الزيادة مثله ^(٣) ثابتا بالشرع ، وكان دليل الزيادة متأخرا عن ذلك الشرع ، فإنه لا يجوز إن كان دليل الزيادة قياسا . لأن القياس المتأخر لا يرفع حكم النص على ما مضى . وإن كان دليل الزيادة خبر واحد ، وكان الحكم الذي رفعته ثابتا بخبر واحد أيضا ، جاز أن يقبل في الزيادة . وإن كان ثابتا بقرآن أو بخبر متواتر ، لم تجز إزالته بخبر واحد متراخ . لأن خبر الواحد لا يزيل الحكم المتواتر بعد استقراره / مثله . ويجوز أن يزيله الخبر المتواتر . فإن أجمعت الأمة على قبول خبر الواحد في ذلك ، علمنا أنه كان مقارنا ، وأنه محصص . وعند هذا التفصيل تزول كل شبهة . وأنا أنسق عليه المسائل لتظهر فائدته إن شاء الله :

٢٠ أما زيادة التغريب أو زيادة عشرين على جسد ثمانين ، فليس بمزيل لوجوب الثمانين . وإنما يُزيل نفى وجوب ما زاد على الثمانين من العشرين . والتغريب فهو من هذه الجهة نسخ في المعنى ، ولا يسمى نسخا . لأن نفى وجوب ما زاد على الثمانين ، لم يكن معلوما بدليل شرعي . فلم تكن إزالته نسخا . وذلك أن إيجاب الثمانين لم يتعرض لما زاد عليها ، باثبات ولا نفى .

(١) كذا س ؛ ق : بانه

(٢) س : بقياس

(٣) س : الزيادة متأخرا

- وإنما علمنا نفى ما زاد عليها، لأن العقل يقتضى نفى وجوبه، ولم ينقلنا عنه دليل شرعى. وإذا كان ذلك حكما عقليا، جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه، إلا أن يمنع منه مانع، سوى النسخ. وأما كون الثمانين مجزئة وحدها، وأنها وحدها كمال الحد، وتعلق رد الشهادة^(١) عليها وحدها، فهو تابع لنفى وجوب الزيادة. ألا ترى أنه لو وجب ما زاد عليها بدليل مقارن، لم تكن الثمانون وحدها مجزئة، ولا تعلق بها وحدها رد الشهادة، ولا كانت كمال الحد. فإذا كان ذلك تابعا لنفى وجوب الزيادة، وكان نفى وجوبها معلوما بالعقل، جاز قبول خبر الواحد والقياس فى الزيادة، وفيما يتبناها. ولو أن الله عز وجل قال: «الثمانون كمال الحد، وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة»، لما قبلنا فى الزيادة خبر واحد ولا قياسا. لأن نفى وجوب الزيادة قد ثبت بدليل شرعى متواتر. فلو كان إيجابه الثمانين يقتضى بدليل الخطاب نفى وجوب ما زاد عليها، لكان إثبات الزيادة يسمى نسخا، ولما قبلنا^(٢) فيها خبر واحد ولا قياسا^(٣) متأخرين. فأما تقييد الرقة / بالإيمان، فهو فى معنى التخصيص. لأنه يُخرج عتق الكافرة من الخطاب. فإن كان ما اقتضى هذا التقييد خبر^(٤) واحد أو قياس وكان متراخيا، لم يقبل. لأن عموم الكتاب أجاز عتق الكافرة. فتأخر حظر عتقها فى الكفارة هو النسخ بعينه. فلم يقبل فيه خبر واحد ولا قياس. وإن كان القياس أو خبر الواحد مقارنا، فهو تخصيص. والتخصيص يصح بخبر الواحد والقياس. فأما إذا قطعت يد السارق وإحدى رجله، ثم سرق، فإن إباحة قطع رجله الأخرى رفع حظر قطعها. وحظر قطعها إنما ثبت بالعقل. فجاز رفعه بخبر واحد وقياس. ولم يسم نسخا. فأما إذا أمرنا الله عز وجل بفعل، أو قال: هو واجب عليكم، ثم خبرنا بينه وبين فعل آخر، فإن هذا التخيير يكون مزيلا لحظر ترك ما أوجبه علينا. إلا أن حظر تركه كان معلوما بالبقاء^(٥) على حكم العقل. وذلك لأن قوله: «أوجب هذا الفعل

ب/٢١٧

(١) راجع القرآن ٤/٢٤

(٢) كذا س؛ ق: وربما قبلنا

(٣) كذا س؛ ق: وقياس

(٤) س: بخبر

(٥) س: تركه هو تبع البقاء

- عليكم » يقتضى أن للإخلال به تأثيرا في استحقاق الذم . وهذا لا يمنع من أن يقوم مقامه واجب آخر . وإنما علم^(١) أن غيره لا يقوم مقامه لأن الأصل أنه غير واجب . ولو كان واجبا بالشرع ، لدل^(٢) عليه دليل شرعى . فصار علمنا بنفى وجوبه موقوفا على أن يكون الأصل يقتضى نفى وجوبه ، مع نفى دليل شرعى . فالمثبت لوجوبه إنما رفع حكما عقليا . فجاز أن تثبته بقياس أو خبر واحد . مثال ذلك أن يوجب الله علينا غسل الرجلين ، ثم يخيّرنا بينه وبين المسح على الخفين . وكذلك إذا خيّرنا^(٣) الله عز وجل بين شيئين ، ثم أثبت معها ثالثا . فأما إذا قال الله عز وجل : هذا الفعل واجب وحده ، أو قال : ليس يقوم غيره مقامه ، فإن إثبات بدل له فيما بعد رافع لما علمنا بدليل شرعى . لأن قوله : « هذا واجب وحده » ، هو صريح في نفى وجوب غيره . فالمثبت لوجوب غيره ، / رافع لحكم شرعى . فلم يجوز كونه خبرا واحدا ولا قياسا^(٤) . فأما قول الله عز وجل^(٥) : «... واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان... » فهو تخير بين استشهد رجلين أو رجل وامرأتين . و« الحكم بالشاهد واليمين » زيادة في التخيير . وقد بينا أن الزيادة في التخيير ليس بنسخ ، يمنع من قبول خبر الواحد والقياس فيه . ومن قال : إن الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية . يلزمه أن يكون الوضوء بالنيذ نسخا^(٦) لقوله عز وجل^(٧) : «... فلم تجدوا ماء فتيمموا... » فأما إذا كانت الصلاة ركعتين فقط ، فزيد فيها ركعة أخرى قبل التشهد ، فإن ذلك يكون ناسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين . وذلك حكم شرعى . معلوم بطريقة معلومة . فلم يثبت بخبر واحد ولا قياس . وليس ذلك بنسخ للركعتين ، لأن النسخ لا يتناول الأفعال ؛ ولا هو نسخ لوجوبها . لأن وجوبها ثابت ؛

(١) س : يعلم
(٢) كذا س ؛ ق : دليل
(٣) كذا س ؛ ق : خير
(٤) كذا س ؛ ق : قياس
(٥) القرآن ٢/ ٢٨٢
(٦) س : نسخ
(٧) القرآن ٤/ ٤٣ ، ٥/ ٦

- ولا نسح لإجزائهما ، لأنهما مجزئتان . وإنما كانتا مجزئتين من دون ركعة أخرى .
والآن لا تجزئان إلا مع ركعة أخرى . وذلك تابع لوجوب ضم ركعة أخرى . ووجوب
ركعة أخرى ليس يرفع إلا نفى وجوبها . ونفى وجوبها إنما حصل بالعقل . فلم
يتمتع من هذه الجهة أن يقبل^(١) في ذلك خبر الواحد والقياس . فأما إذا زيدت
الركعة بعد التشهد ، وقبل التحلل ، فانه يكون نسخا لوجوب التحلل بالتسليم ،
أو ناسخا لكونه ندبا . وذلك تحكم شرعى معلوم . فلم يجوز أن يقبل فيه خبر الواحد
والقياس . فأما كونه ناسخا^(٢) للركعتين ، أو لوجوبهما ، أو لإجزائهما ، فالقول
فيه ما ذكرناه الآن . فأما زيادة غسل عضو في الطهارة ، فليس بنسخ لإجزائها
ولا لوجوبها . وإنما هو رفع لنفى وجوب غسل ذلك العضو ، المعلوم نفى
وجوبه بالعقل . وكذلك زيادة شرط آخر في الصلاة لا تقتضى نسخ وجوب
الصلاة . فأما كون الصلاة غير مجزئة بعد زيادة الشرط ، / فهو تابع لوجوب
ذلك الشرط . وإجزاؤها تابع لنفى وجوبه . ونفى وجوبه لم يعلم بالشرع .
وكذلك ما يتبعه . فجاز قبول خبر الواحد والقياس فيه . هذا إن لم يكن قد
علمنا نفى وجوب هذه الأشياء من دين النبي صلى الله عليه باضطرار . فأما
إن علمناه^(٣) باضطرار ، فقد صار ذلك معلوماً بشرع مقطوع به . فلم يجوز
رفعه بخبر الواحد والقياس . فأما قول الله عز وجل^(٤) : « ثم ... أتوا الصيام إلى
الليل ... » فانه يفيد كون أول الليل طرفا وغاية للصيام ، كما يفيد لو قال : آخر
الصيام وغايته الليل . لأن لفظة « إلى » موضوعة للغاية . فإيجاب صوم أول الليل
يُخرج أوله من أن يكون طرفا ، مع أن الخطاب يفيد . وفي ذلك كونه نسخا
حقيقة ، لا يقبل فيه خبر واحد ولا قياس . لأن نفى وجوب صوم أول الليل
معلوم بدليل قاطع . فأما لو قال الله عز وجل : « صلوا ان كنتم مطهرين^(٥) » ،
فانه لا يمنع أن يقبل خبر الواحد والقياس في إثبات شرط آخر للصلاة . لأن

ب/٢١٨

(١) س : أن يقبل ؛ ق : أن لا يقبل

(٢) س : نسخا

(٣) س : اعلمناه

(٤) القرآن ١٨٧/٢

(٥) سح : مطهرين

إثبات بدل للشرط^(١) لا يُخرجه من أن يكون شرطاً . إذ لا يمتنع أن يكون للحكم الواحد شرطان^(٢) . وليس كذلك إثبات صوم جزء من الليل . لأن ذلك يُخرج أولَ الليل من أن يكون غاية . وأما نقي كون الشرط الآخر [شرطاً]^(٣) ، فلم نعلمه بالسمع . وإنما علمناه بالعقل . فلم يكن رفعه رفعاً لحكم شرعي .

بَابُ

في التقصان من شروط العبادة وأجزائها ، هل هو نسخ ما عده أم لا ؟

- اعلم أنه لما كان الغرض بهذا الباب ذكر التقصان من شروط العبادة وأجزائها ، وجب أن نذكر أولاً ما شرط العبادة وما جزؤها^(٤) ؟ فشرط العبادة ما يقف صحتها عليه . وهو ضربان : أحدهما جزء منها ، والآخر ليس بجزء منها . فالجزء منها ، هو واحد مما هو مفهوم من العبادة ، كالركوع والسجود . وما ليس بجزء ، فهو ما لم يكن واحداً مما هو المفهوم من العبادة ، / كالوضوء ١٠ ١/٢١٩ مع الصلاة . ولا خلاف في أن التقصان من العبادة هو نسخ لما أسقط منها . واختلفوا هل هو نسخ لغيره أم لا ؟ فقال الشيخ أبو الحسن : إن نسخ شرط من شروط العبادة ، أو جزء من أجزائها ، ليس بنسخ العبادة . وقال : إن نسخ التوجه إلى بيت المقدس ليس بنسخ للصلاة ، ولا نسخ صوم عاشوراء ١٥ نسخ للصوم أصلاً . وقال عند ذلك : إن ما كان من شروط الصوم وما لم يكن من شروطه ، لا يلحقه النسخ . فلذلك لما جاز صوم عاشوراء بنية غير مبيته ، لم يكن ذلك منسوخاً . وثبت مثله في شهر رمضان . وعند قاضي القضاة أن نسخ شرط منفصل^(٥) من شرائط العبادة لا يكون نسخاً للعبادة . فنسخ الوضوء لا يكون نسخاً للصلاة . ونسخ جزء من أجزاء ٢٠

(١) كذا س ؛ ق : الشرط

(٢) كذا س ؛ ق : شرطين

(٣) زاده س

(٤) س : العبادة وأجزائها

(٥) كذا س ج ؛ ق : متصل

- الصلاة يكون نسخا للصلاة . وقال : إن نسخ التوجه الى بيت المقدس هو نسخ للصلاة . وعندنا أن نسخ الشرط المنفصل كنسخ الوضوء ، لو كان نسخا للصلاة ، لم يخلُ إما أن يكون نسخا لصورة الصلاة - وهذا محال ، لأن النسخ يرفع الأحكام دون صورة الأفعال - وإما أن يكون نسخا لحكم من أحكام الصلاة : إما وجوبها أو إجزائها وكونها عبادة ، أو نفى إجزائها مع فقد الوضوء . ومعلوم أن وجوب الصلاة وكونها مجزئة وعبادة لا يزول ، وإن زال وجوب الوضوء . وأما نفى الإجزاء مع فقد الطهارة ، فقد زال . وذلك لأن الصلاة ما كانت تجزئ بلا طهارة . فلو نسخ وجوب الطهارة ، لصارت تجزئ ، وارتفع نفى إجزائها . وذلك تابع لسقوط وجوب الطهارة . فان أراد الإنسان بقوله : « إن نسخ الوضوء يقتضي نسخ الصلاة » : هذا المعنى ، فصحيح . لكن الكلام موهم . لأن إطلاق القول : « بأن الصلاة منسوخة » ، هو أنه ^(١) قد خرجت عن الوجوب ، أو عن أن تكون عبادة . واحتج قاضي القضاة لقوله : « إن نسخ الشرط / المنفصل لا يكون نسخا للعبادة » بأن الشرط تابع للمشروط . ونسخه لا يكون نسخا للمتبوع . ولهذا لم يكن نسخ طهارة بعض المياه نسخا للصلاة . وأما نسخ جزء من العبادة ، كنسخ ركعة من الصلاة ، فإنه ليس بنسخ لباقي الركعات . لأن النسخ لا يتناول صورة الفعل . ولا هو نسخ لوجوب الركعات ، ولا لكونها شرعية مجزئة . لأن ذلك باق ، لم يرتفع . لكنه رفع لوجوب تأخير التشهد ، ورفع لنفى إجزائها من دون الركعة . لأن قبل النسخ ما كان يجوز الصلاة من دون هذه الركعة . وإن كانت الركعة لما نسخت وأوجبت ^(٢) علينا أن نُحِلِّي الصلاة منها ، كان قد ارتفع إجزاء الصلاة إذا فعلناها مع الركعة المنسوخة . وإجزاء الصلاة مع الركعة ، قد كان حكما شرعيا . فجاز أن يكون رفعه نسخا . فأما التوجه نحو القبلة في الصلاة ، فهو هيئة من هيئاتها . لأن الواجب منه ما قارن ^(٣) التكبيرة وما بعدها ، دون ما قبلها . فنسخه لا يكون نسخا للصلاة وصفاتها وشروطها . لأن الصلاة واجبة في كل مكان على البدل ،

ب/٢١٩

(١) كذا في الاصلين سرق ؛ لعله أنها

(٢) كذا س ؛ ق : نسخت اوجبت

(٣) س : فارق

- على ما كانت عليه . وإنما حرم التوجه الى بيت المقدس . فصار التوجه منسوخا ، وإجزاء الصلاة إلى بيت المقدس ووجوبها مرتفعاً ، دون ما سوى ذلك . فأما نسخ صوم عاشوراء . فهو نسخ للصوم . لأنه لم يجب الصوم إلا في ذلك اليوم نفسه^(١) . ورفع وجوبه فيه رفع لوجوبه على الإطلاق . لأنه لم يبق وقت آخر كان الصوم واجبا فيه . فيبقى وجوبه فيه . ويجرى مجرى أن يجب علينا صلاة في مكان مخصوص . ثم يقال لنا : « لا تصلوا فيه » . في أنه لا يبقى علينا صلاة واجبة . وكذلك لو قيل لنا : « لا تصلوا في هذا اليوم » ، وصلوا في يوم آخر . لكانت الصلاة الأولى قد نُسخَتْ . وإنما توجه إلينا لإيجاب عبادة أخرى بأمر آخر . فكذلك نسخ صوم عاشوراء بمرضان . وإذا كانت جملة الصوم قد سقطت ، لم تبق شروطه . ولم يجب أن تكون شروط الصوم^{١٠} / الثانية هي شروط الصوم المنسوخ . لأنه لا يمتنع اختلاف العبادات في الشروط . وأما قول الشيخ أبي الحسن : « إن النسخ يتناول الوقت » . فلا يصح ظاهره . لأن النسخ يرفع أحكام الأفعال دون الأوقات .

باب

الطريق إلى معرفة كون الحكم منسوخا

١٥

- اعلم أن الطريق إلى ذلك شيان : أحدهما لفظ النسخ ، والآخر التاريخ مع التنافي . أما لفظ النسخ . فقد يتناول المنسوخ ، وقد يتناول الناسخ . أما الأول ، فنحو أن يقول النبي صلى الله عليه : هذه العبادة منسوخة . وأما الثاني ، فكما قيل : إن صوم شهر رمضان نسخ صوم عاشوراء . وأما التاريخ مع التنافي ، فهو أن يتنافى الحكمان بأن يكون أحدهما نقياً للآخر ، أو^(٢) بأن يتضادا . مثال التنافي قول النبي صلى الله عليه : « كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » ، ونحو قوله : « لا وصية لوارث » ، وقول الله عز وجل^(٣) :

(١) س : بعينه

(٢) كذا سج ٤ ق : و

(٣) القرآن ٨ / ٦٦

«الآن خفف الله عنكم وعليم أن فيكم ضعفا...» الآية . فأما قوله تعالى^(١) :
«أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم
فأقيموا الصلاة...» فلا يدل على نسخ تقديم الصدقة على مناجاة الرسول .
لأنه ليس في التوبة علينا ، ولا في الأمر بالصلاة والزكاة ما يمنع من ذلك .
وإنما يُعلم النسخ من قصد النبي صلى الله عليه .

وأما الحكمان الضدان ، فنحو أن يوجب الله سبحانه علينا الصلاة في أوقات
مخصوصة في مكان مخصوص ، ثم يوجب علينا في بعض تلك الأوقات صلاة
في مكان آخر . فيكون أحدهما ناسخا للآخر .

والأحكام المتنافية إما أن ترجع إلى مكلف واحد ، أو إلى جماعة . والراجعة

إلى جماعة إنما^(٢) أن ترجع اليها^(٣) بألفاظ العموم . وإنما يتم ذلك بالعمومين ،

٢٢٠/ب

إذا تعارضا / - وعلم^(٤) التأريخ فيهما^(٥) . فتعلم أيهما هو الناسخ ، وأيها هو

المنسوخ . فيجب بيان كلا الأمرين . أما التأريخ فقد يُعلم بقول ينبيء بنفسه

عن التقدم ، وقد يُعلم بإسناد أحدهما إلى شيء متقدم . وهذا الثاني ضروري :

منها أن يسند أحدهما إلى زمان متقدم ، فيقال : «كان في السنة القلانية ، والآخر

في السنة القلانية» . ومنها أن يسند كل واحد من الحديثين إلى غزاة سوى في الغزاة

الأخرى ، ويُعلم تقدم إحداها على الأخرى . ومنها أن يسند أحدهما إلى

فعل متقدم . ومنها أن يروى أحدهما رجل تقدمت رؤيته للنبي صلى الله

عليه على رؤية راوي الخبر الآخر ، وانقطعت رؤيته للنبي صلى الله عليه لما

رواه راوي الخبر الآخر . فأما إذا^(٦) كانت رؤيته قد دامت إلى رؤية الراوي

الآخر ، فليس يجب أن تكون روايته متقدمة .

وذكر قاضي القضاة أن أحد الخبرين إذا وافق حكم العقل ، علمنا أنه

المتقدم . وليس كذلك ، لأنه لا يمتنع أن يكون ابتداء ، الشريعة جاءت

بخلاف ما في الأصل ، ثم نسخ ذلك بما يقتضيه العقل .

(١) القرآن ٥٨ / ١٣

(٢) س : أما

(٣) كذا س : ق : اليها

(٤) س : وعلم : ح : أو يعلم

(٥) خ : بينهما

(٦) س : فإذا

وأما الذى يُعلَم به تقدّم أحدهما لفظاً ، فضربان : أحدهما أن يصدر من النبى صلى الله عليه لفظ يدل على ذلك . كقوله صلى الله عليه : « كنت نهيتمكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » . والآخر أن يصدر ذلك من الصحابي . وذلك ضروري : منها أن يقول الصحابي : « كان هذا الخبر متقدماً على هذا الخبر ، وفي السنّة القلانية » . ولا شبهة في قبول ذلك ، إذا كان المنسوخ غير منقول بالتواتر . فإن كان منقولاً بالتواتر قبل أيضاً عند قاضى القضاة ، وإن كان خبر الواحد لا يُنسخ به بحكم متواتر . كما أن شهادة الشاهدين^(١) لا يُثبت بها الزنا والحد ، ويثبت الإحصان بشهادتهما . وإن كان الحد يتعلق بالإحصان ، فلا يمتنع أن لا يتعلق الحكم بالشيء ، ويتعلق بسبب من أسبابه . ولقائل أن يقول : ليس كل شيء لم يمتنع فهو ثابت لا محالة ؛ بل يحتاج ثبوته إلى دليل زائد على كونه غير ممتنع . فأما إذا قال الصحابي : « كان هذا الحكم ، ثم نُسخ » . نحو ما روى عن عبدالله بن مسعود أنه قال في التشهد : « انتحيات الزاكيات » ، كان ذلك مرة ثم نُسخ . ويجوز^(٢) أن يقول : « هذا نسخ هذا » . كقوفهم : « إن خبر الماء من الماء [نسخ] بالتقاء^(٣) الختانين » . فانه يجوز أن يكون قال ذلك اجتهداً ، فلا يلزمنا . وحكى الشيخ أبو عبد الله عن الشيخ أبي الحسن . أن الراوى إذا عيّن الناسخ ، فقال : « هذا نسخ هذا » جاز أن يكون قاله اجتهداً ؛ فلا يجب الرجوع إليه . وإن لم يعيّن الناسخ ، بل قال : « هذا منسوخ » . قبل ذلك . نحو قول عبد الله في التشهد : « كان ذلك مرة ثم نُسخ » . قال : لأنه لولا ظهور ذلك . ما أطلق النسخ إطلاقاً . ولقائل أن يقول : « إنه يجوز أن يظهر ذلك عنده من جهة الاستدلال ، فلذلك أطلقه إطلاقاً » . ويلزمه أن يرجع إلى قوله : « وإن عيّن الناسخ » . لأنه لولا ظهور كون الخبر تامخاً . ما أطلق ذلك إطلاقاً .

(١) بل يحتاج إلى أربعة شهداء (راجع القرآن ٤ / ١٥)

(٢) س : نحو

(٣) كذا سح ؛ ق : « الماء التقاء » مع علامة الاضطراب بالهامش

بَابُ

في العمومين إذا تعارضا

- اعلم أن العمومين إذا تعارضا ، لم يخلُ إما أن يتعارضا من كل وجه ،
أو من وجه دون وجه . فان تعارضا من كل وجه ، فثاله أن يكون أحدهما
ينفي الحكم عن كل ما يثبت الآخر الحكم^(١) فيه . على ذلك الحد في ذلك
الوقت ، أو يثبت أحدهما ضد ما يثبت الآخر من الحكم . ولا يخلو العمومان
المتعارضان من كل وجه إما أن يكون معلومين ، أو مظلونين ، أو يكون أحدهما
معلوما ، والآخر مظلونا . فان كانا معلومين ، لم يخلُ إما أن يعلم تقدم
أحدهما على الآخر ، أو يعلم اقتران أحدهما بالآخر ، أو لا يعلم شيء^(٢) من
ذلك . فان علم تقدم أحدهما على الآخر ، نَسَخَ / المتأخر المتقدم . وإن
لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر ، ولا أنهما وردا معا ، [فالوجه أن يرجع إلى
غيرهما . لأنه يجوز أن يكون كل واحد منهما هو المتأخر فيكون ناسخا . وإن علم
أنهما وردا معا^(٣)] ، وأمكن التعبد بالتخير فيهما ، كان التعبد فيهما بالتخير .
فيكون المكلف مخيرا بين العمل بهذا الخبر أو بهذا . كالتخير بين الكفارات^(٤) .
لأنه إذا تعذر الجمع ، لم يبق إلا التخير . وسيجيء القول في جواز التعبد
بالتخير عند تعارض الأدلة والأمارات . ولا يجوز أن يرجع أحدهما على الآخر
بما يرجع إسناده ، أو طريق العلم ، كشهادة الأمة له بالصحة ؛ ولا بما يرجع
ما تضمنته أحدهما من كونه محظورا ، أو حكما شرعيا . إلى غير ذلك . لأن
الترجيح بكثرة الرواة ، وغيرها مما ذكرناه . يؤثر في قوة الظن . فاذا كان كل واحد
من الخبرين معلوما ، غير^(٥) مظلون ، لم يكن هناك ظن يقويه^(٦) الترجيح .
فان قيل : هلا قلتم : إن المسئلة من مسائل الاجتهاد عند تعارض العمومين

٢٢١/ب

(١) س : الحكم

(٢) كذا س ؛ ق : شيئا

(٣) زاده س

(٤) راجع القرآن ٨٩/٥

(٥) س : وغير

(٦) غير منقوطة مع علامة الاضطراب جهامش ق

- المعلومين ؟ ثم رجّحتم العمل بأحدهما لأمر يرجع إلى كون ما تضمنته محظورا ، أو حكما شرعيا ! قيل : إنا إن فعلنا ذلك ، كنا قد أسقطنا الخبر الآخر مع مساواة الآخر له ، في وقوع العلم بصحته . ولو لا ما ذكرنا ، لم يثبت النسخ بين كثير من الألفاظ . لأن كل لفظين تضمنتا حكمتين متنافيتين ، فانه يمكن أن يرجّح أحدهما على الآخر في أكثر الأمر ، وإن تأخر أحدهما عن صاحبه . فأما إذا كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا ، فانه إما أن يُنقل تقدّم أحدهما على صاحبه . أو لا ينقل ذلك . فان نُقل ذلك ، وكان المعلوم منهما هو المتأخر ، كان ناسخا للآخر . وإن كان المظنون منهما هو المتأخر ، لم يُنسخ المعلوم . ووجب العمل بالمعلوم منهما . وإن لم ينقل تقدّم أحدهما على صاحبه ، وجب العمل بالمعلوم منهما . لأنه إن كان المعلوم هو المتقدم للمظنون ، لم يجوز أن يتنسخه المظنون . وإن كان المعلوم متأخرا عن المظنون ، فالمعلوم هو الناسخ . فقي كلا الحالين يجب العمل بالمعلوم . فان قيل : / فجوزوا أن يكونا وردا معا ، فيكون التعبد فيهما بالتخير ! قيل : هذا إن جوزناه ، فانه لا يمنع من الرجوع إلى المعلوم وحده . لأننا نرجّحه بكونه معلوما . وأما إن كانا مظنوين . فإنه إن نُقل تقدّم أحدهما ، فالأول منهما منسوخ بالثاني . وإن نُقل أنهما وردا معا ، رجّح بينهما . وعمل على الأقوى منهما . فان تساويا ، فالتعبد فيهما بالتخير . وكذلك إن لم يُنقل تقدّم أحدهما على الآخر ، ولا مقارنته له . أنه يرجّح بينهما . ويعمل على الأقوى منهما . أو يكون الإنسان مخيرا إن تساويا عند اجتهد . فأما إذا كان كل واحد من العمومين عاما من وجه . خاصا من وجه ، فنحو قول النبي صلى الله عليه « من نام عن صلاة أو نسيها . فليصلها إذا ذكرها » ، ونبيه صلى الله عليه عن الصلاة عند قيام الظهيرة . وبعد صلاة العصر . وعند طلوع الشمس . لأن الخبر الأول عام في الأوقات . خاص في القضاء . والخبر الثاني خاص في الأوقات . عام في القضاء . وفي غيره من الصلوات التي لا أسباب لها . وكل واحد منهما عام فيما الآخر خاص فيه . وليس يخلو مثل هذين العمومين إما أن يُعلم تقدّم أحدهما على الآخر . أو لا يعلم ذلك . فان لم يعلم ذلك ، لم يخلُ إما ^(١) أن يكونا معلومين ، أو

مظنونين، أو أحدهما معلوما^(١) والآخر مظنوناً^(٢). فان كانا معلومين ، لم يجوز ترجيح أحدهما على الآخر بقوة الإسناد . ويجوز ترجيح أحدهما على الآخر بذلك ، إن كانا مظنونين . وإن كان أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً ، جاز ترجيح المعلوم منهما عند التعارض ، بكونه معلوماً . فأما الترجيح بما تضمنته أحدهما من كونه محظوراً ، أو حكماً شرعياً ، فانه يجوز ذلك ، سواء كانا معلومين ، أو مظنونين ، أو أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً . لأن الحكم بأحدهما طريقة الاجتهاد . وليس في ترجيح أحدهما / على الآخر إطرارح الآخر . وليس كذلك إذا تعارضا من كل وجه . فإن لم يترجح أحدهما على الآخر ، فالتعبد فيها بالتخير . وقد رجّح بعضهم التعلّق بقول الله تعالى^(٣) : « ... وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف... » على التعلّق بقوله عز وجل^(٤) : « ... أو ما ملكتم أيمانكم... » ، من حيث كان قوله : « وأن تجمعوا بين الأختين » أخص بموضع الخلاف . وهو الجمع بين الأختين .

ب/٢٢٢

ولقائل أن يقول : إن موضع الخلاف هو الجمع بين [أختين مملوكتين . فان كانت الآية الأولى أخص بالخلاف لأن فيها ذكر الجمع بين^(٥) الأختين ، فيجب أن تكون الآية الثانية أخص بالخلاف . لأن فيها ذكر المالك . ويمكن أن يجاب عن ذلك . فيقال : إن الآية الأولى فيها ذكر مسألة الخلاف أكثر مما في الآية الثانية . لأن فيها ذكر الجمع وذكر الأختين . وفي الآية الثانية ذكر المملوكات^(٦) فقط . فلهذا كانت الأولى أخص بموضع الخلاف . وأشدّ تعلّقاً به .

فأما إن علم تقدّم أحدهما على صاحبه ، وكانا معلومين ، أو مظنونين ، أو كان المتقدم منهما مظنوناً والآخر^(٧) معلوماً ، فان المتأخر منهما يجب أن يتنسخ

(١) كذا س : ق : معلوم

(٢) كذا س : ق : مظنون

(٣) القرآن ٤ / ٢٣

(٤) القرآن ٤ / ٣

(٥) زاده س

(٦) كذا س : ق : المملوكين

(٧) س : المتأخر

المقدم على قول من قال : إن العام ينسخ الخاص المتقدم . وهكذا يجيء على قولهم . لأنه إذا كان عندهم أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم ، فما لم يثبت كونه أعم من اللفظ المتقدم ، أولى بأن يكون ناسخا . وإن كان المتقدم معلوما ، والمتأخر مظنونا ، لم يجوز عندهم أن ينسخ الثاني الأول . ووجب الرجوع فيهما إلى الترجيح . لأن المظنون لا ينسخ المعلوم . وإذا لم يجوز أن يكون الثاني منهما ناسخا ، وأمكن استعماله مع الترجيح ، وجب الرجوع إلى الترجيح . فأما من يقول : « إن العام المتأخر يبنى على الخاص المتأخر ، وأن الخاص المتأخر يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم » . فالذي يجيء على مذهبه أن لا يفرق بين أن يكونا معلومين ، أو مطنونين ، أو أحدهما معلوما والآخر مطنونا ، في استعمال / الترجيح ، وترك النسخ بأحدهما . لأنه ليس يتخلص^(١) كون المتأخر أخص من المتقدم . فيخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر . وبالله التوفيق .

٢٢٣ /

[في آخر النسخة « ق »] :

تم الجزء الاول من المعتمد بعون الله
عز وجل في السابع والعشرين من شعبان
سنة إحدى وخمسة وسبعائة علقه أبو بكر
ابن عبد الكافي بن عثمان الراسي (كذا) المراعي
غفر الله له ولن قال آمين والحمد لله رب
العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين .

[وفي آخر النسخة « س »] :

« تمّ النصف الأول من مختصر المعتمد . يتلوه في الثاني إن شاء الله الكلام
في الإجماع . وفرغ من نساخته من يرجوا (كذا) مغفرة ربه محمد بن ناصر
١٠ بن سعيد بن عبد الله بمتجرة الشريف الأجل يحيى بن أحمد بن يحيى في شهر
ربيع الآخر من شهور سنة إحدى وسبعين وخمسمائة . وسلام على المرسلين .
والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على محمد النبي وآله وسلّم تسليمًا » .

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

ABŪ'L-ḤUSAIN MUḤAMMAD B. 'ALĪ B. AṬ-ṬAIYIB AL-BAṢRĪ
(savant mu'tazilite mort à Bagdad en 436/1044)

KITĀB AL-MU'TAMAD FĪ USŪL AL-FIQH

ÉDITION CRITIQUE
PAR
MUḤAMMAD HAMIDULLAH

avec la collaboration de
MUḤAMMAD BEKIR ET HASAN HANAFĪ

TOME I

DAMAS
1 9 6 4

لِلْمُجْتَمَعِ الْعَالَمِيِّ الْفَرَنْسِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ الْعِلْمِيَّةِ

بدمشق

كِتَابُ الْمُعْتَمَدِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

وَيَلِيهِ

”زيادات المعتمد“ و”القياس الشرعي“

وكلهما تأليف

أبي الحسين محمد بن علي بن الطيّب

البصري المعتزلي

المتوفى ببغداد ٤٣٦ / ١٠٤٤

اعتنى بنهذه وبتحقيقه

محمد حميد الله

بتعاون

أحمد بكير و حسن حنفي

الطبع الثاني

دمشق

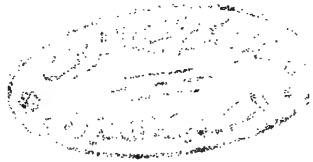
١٩٦٥ / ١٣٨٥

الرموز

- القرآن .. / .. : الرقم على اليمين للسورة ، وعلى اليسار للآية .
- ح مخطوطة عند حميد الله ، هدية القاضي الشيخ الأهدل ، من بيت الفقيه ، باليمن .
- س : مخطوطة سيف الاسلام عبد الله باليمن ، عكوس هدية معهد المخطوطات ، بمصر .
- ص : مخطوطة بجامع صنعاء باليمن ، عكوس هدية معهد المخطوطات ، بمصر .
- ق مخطوطة في مكتبة توب قاني سراي باستانبول ، عكوس هدية معهد المخطوطات . بمصر .
- ل مخطوطة في مكتبة لاله لي . باستانبول . التي أذنت أن تأخذ ميكروفيلماً .

فشكرنا جميع هؤلاء الخسنيين الكرام .

كِتَابُ الْمُخْتَلَفَاتِ
فِي أَصُولِ الْفِقْهِ



الكلام في الإجماع

١/ ب

من مخطوطة ل

باب

في فصول الإجماع

اعلم أن الغرض بذلك هو القول في أن الإجماع حجة . ولما كان الإجماع هو اتفاق من جماعة على أمر من الأمور ، إما فعل أو ترك ، وجاز أن يلحق اتفاقهم اشتباهاً ، فيُخرج منه ما هو منه ، ويُجعل منه ما ليس منه ؛ وجاز أن يكون الاتفاق حجة بشرط ؛ وجاز أن يعارض قولهم حجة أخرى ؛ ووجب أن يكون لهم طريق إلى ما اتفقوا عليه ، أو^(١) يكون لنا طريق إلى ما اتفقوا عليه^(٢) وجب أن نتكلم في كل ذلك ، فنذكر على أن الإجماع حجة . ثم في الاتفاق ، بماذا يقع ؟ هل [هـ] هذا^(٣) بالقول ، أو بالفعل ، أو بالرضا والاعتقاد . ثم نتكلم في المتفقين فنيين من يُعتبر قوله في الإجماع ، ومن لا يعتبر فيه . ويدخل في كلا القسمين أبواب . وهي أنه لا يع[تبر في الإ]جماع^(٤) بكل من بُعث النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم إليه ، ولا بجميع المكلفين [إلى حد]^(٥) التكليف ، ولا بالعامّة في مسائل الاجتهاد . ويعتبر بأهل الأعصار والأمصار ، وبالمتجهدين وإن لم يشتهر بالفتوى ، وبالتابعي الحداث المعاصر للصحابة ، وبالواحد من أهل العصر . فلا ينقد الإجماع دونه . ثم نتكلم فيما يتفقون عليه فنيين^(٦) ما الذي يكون اتفاقهم فيه حجة ؟ وما الذي لا يكون

(١) س : وإن

(٢) إعادة المظموية من س

(٣) س : يقع

(٤) إعادة المظموية من س

(٥)

- اتفاقهم فيه حجة ؟ ويشتمل ذلك على أبواب . وهي أنه لا يكون إجماعهم حجة فيما لا يعلم صحة الاجتماع إلا [بعد العلم بصحته^(١)] فيكون حجة في إزالة الخلاف المتقدم . وهل يكون حجة في أمور الدنيا؟^(٢) . وهل يكون حجة ، وإن كان سبب اجتماعهم اجتهاد آرائهم؟ فإذا عر [فنا بهذه^(٣)] الفصول^(٤) الاتفاق والمتفقين وما يكون الاتفاق حجة فيه ، تكلمنا / في شرط كونه حجة . ثم ١ / ٢ نتكلم فيما أخرج من الإجماع وفيما ألحق به . ويدخل في ذلك فصول . وهي هل اختلاف الامة في المسئلة على قولين هو اتفاق على المنع مما عداهما ؟ وهل اتفاقهم على الاستدلال بدليل ، أو اعتلال بتعليل أو تأويل هو اتفاق على المنع مما عدا ذلك ؟ وهل اتفاقهم على أن لا فرق بين المسئلتين اتفاق على المنع من التفرقة بينهما ؟ وهل اختلافهم في المسئلة على قولين هو اتفاق على جواز الأخذ بكل واحد منهما على كل حال أم لا ؟ وبعد ذلك نتكلم فيما يعارض الإجماع . ثم في طريق المجتبعين إلى ما اتفقوا عليه . ويشتمل ذلك على أنه لا بد من أن يتفقوا على طريق . وهل ذلك الطريق « الاجتهاد » أم لا ؟ وكيف الحال فيهم اذا اتفقوا على موجب خبر الواحد . ثم نتكلم في طريقنا إلى اتفاقهم . ويدخل في ذلك [انقراض^(٥)] أهل العصر^(٥) . هل هو طريق إلى اتفاقهم ؟ وهل ١٥ عدم المخالف للقول الذي لم ينتشر طريق إلى الاتفاق عليه ؟

باب

في الدلالة على أن الإجماع حجة

- اعلم أن [إجماع^(٦)] أهل كل عصر من الامة صواب وحجة . وقال النّظام : ليس ذلك حجة . وقالت الإمامية : ذلك صواب لأن الإمام داخل فيهم ، ٢٠

(٢٠١) إعادة المطبوعة من س

(٣) إعادة المطبوعة من س

(٤) كذا في س ؛ ل : الاصول

(٥) ل : أهل العصر ؛ س : انقراض العصر

(٦) زاده س

وهو الحجة فقط. ودلينا قوله تعالى ^(١) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ». والوسط من كل شيء خياره. والحكيم لا يخبر بخبرية [قوم^(٢)] ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يُقدمون على كبيرة^(٣) في تلك الحال فيما^(٤) يشهدون به. بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يُقدمون فيما يشهدون به على قبيح صغير أو كبير. فصَحَّ أن ما شهدوا به « أنه [من الدين] »^(٥) ، فهو صواب .

١٠ إن قيل: المراد بذلك أن يشهدوا بذلك في الآخرة على الامم [السالفة أن^(٦)] أنبيائهم^(٧) بلغت إليهم الرسالة. وذلك يقتضى كونهم عدولا في حال ما يشهدون [دون^(٨)] حال الدنيا. والجواب/ أنه لو كان هذا هو المراد، لقال: « سنجعلكم أمة وسطا ». وأيضا: فانهم إن شهدوا بتبليغ الرسل إلى الامم قبلهم^(٩)، والامم قد شاهدت ذلك، فعلنهم بذلك أقوى من علم هذه الامة، فلم يجوز أن يستشهد الأنبياء بمن علمه أضعف. وأيضا: فجميع الامم عدول في الآخرة، على معنى أنهم لا يفعلون القبيح. فلا معنى لتخصيص هذه الامة بالعدالة لو كان المراد به الآخرة.

١٥ إن قيل: قوله^(١٠): « ليشهدوا » ليس فيه لفظ عموم فيقتضى أن يشهدوا بجميع أنواع الشهادات. فإيؤمنكم أن يكون المراد بذلك ليشهدوا على من بعدهم بإيجاب النبي صلى الله عليه العبادات عليهم؟ قيل: لو كان المراد ذلك، لم يؤثر فيما ذكرناه من أن وصفهم بالعدالة يمنع من كونهم مُقدمين على كبيرة. وعلى أنه إن أريد بذلك إخبارهم^(١١) من جهة التواتر، فلا معنى

(١) القرآن ٢/١٤٣

(٢) زاده س

(٣) كذا في س ؛ ل : كره

(٤) كذا في س ؛ ل : وثيا

(٥) إعادة المطبوعة من س

(٦) كذلك

(٧) كذا في س ؛ ل : الأنبياء

(٨) زاده س

(٩) ل : بينهم

(١٠) راجع القرآن ٢/١٤٣

(١١) ل : أخيارهم

لجعلهم عدولا لهذا الغرض . لأن بخبر مثلهم يقع العلم إذا نقلوا بأجمعهم ، وإن لم يكونوا عدولا . وإن أريد بذلك أنه جعلهم عدولا ليخبرونا بالآحاد ، فذلك غير موجود في كل واحد منهم . لأنه ليس كل واحد من الامة عدلا إذا انفرد .

- فان قيل : المراد أن أكثرهم عدل ! قيل : الظاهر من قوله « جعلناكم »^(١) [من وجه بالخطاب إليهم . وهم أهل العصر . فيجب أن يكونوا بأجمعهم عدولا في تلك الحال وفي الشيء الذي أجمعوا عليه ، ودانوا به . ولو ثبت أن أكثرهم لا يوافقون كبيرة ، صح أن الإجماع حجة . لأنه إن كان كثير من الامة لا يوافقون كبيرة أصلا ، [فقد^(٢)] تحققنا أنه إذا اتفقت الامة كلها أن ما اتفقوا عليه ليس بأكبر^(٣)] لدخول أولئك في الجملة .

[إن^(٤)] قيل : المراد بذلك أنه جعل أكثرهم عدولا في الظاهر ، لا في الحقيقة ، ليشهدوا من جهة الخبر ! قيل : الظاهر من قوله « جعلناكم امة وسطا » أنهم كذلك على الحقيقة . لأن الخبر يقتضي كون الخبر على ما تناوله ، كما لو أخبر / أنه جعلهم بيضا أو سودا .

١/٣

- فان قيل : إن كان المراد بالامة « جميع من صدق بالنبى إلى يوم القيامة » ، لم يثبت مع ذلك كون الإجماع حجة . فان أريد « من كان موجودا حين نزلت الآية » ، لم يصح أن يتعلقوا بالإجماع في شيء ، إلا أن يعلموا أن جميع من كان حاضرا حين نزلت الآية قال بذلك القول . قيل : أما القسم الأول فلا يصح . لأن جميع من صدق بالنبى إلى قيام الساعة لا يجوز أن يشهدوا بلزوم العبادات على غيرهم . لأنه ليس غيرهم مكلف بعد تلك الحال . ولا يجوز القسم الثانى ، لأنه لا سبيل لنا إلى العلم به . وقد أمرهم الله تعالى أن يشهدوا . وذلك يقتضى وجوب القبول علينا . ولا يجوز أن يقف وجوب قبولنا منهم على ما لا سبيل لنا إلى العلم به . وأيضا : فان الشهادة علينا إنما تكون بعد حدوثنا

(١) زاده س

(٢) زاده س

(٣) غـ منقولة لعله : بأكبر

(٤) زاده س

(٥) القرآن ٢/ ١٤٣

وموت النبي عليه السلام . وهذا يقتضى أن يكون المراد بالامة عصر الصحابة بعد وفاة النبي عليه السلام .

دليل آخر: قوله تعالى^(١): « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر... » يدل على أنهم ينهون عن كل منكر . لأن لام الجنس يستغرق الجنس . فلو أجمعوا على مذهب منكر ، لما نهوا عنه بل كانوا أمروا به .
 إن قيل: قوله^(٢): « كنتم خير أمة » يقتضى تقدّم كونهم خير أمة^(٣) ؛ وليس في الآية دليل على أنهم يستديمون هذه الحال ! والجواب أنه قد قيل [إنه^(٤)] يحتمل أن يكون « كان » هاهنا هي الزمانية ؛ ويحتمل أن تكون زائدة ، وإن أفاد لفظها نصب قوله^(٥): « كنتم خير أمة » ، كقوله تعالى^(٦): « كيف نكلّم من كان في المهد صبياً » . ويحتمل أن تكون « كان » هاهنا تامة ، بمعنى « وجدتم » ؛ ويكون قوله « خير أمة » نُصب^(٧) على الحال . وأى هذه الوجوه ثبت ، لم يضربنا . لأن قوله^(٨): « خير أمة » إن أفاد تقدّم كونهم كذلك ، فقوله^(٩): « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » يقتضى كونهم كذلك في كل حال ، وما ينهون عن كل منكر . / لأنهم لو كانوا ينهون عن بعض المنكرات ، ويأمرون ببعض ، وينهون عن [ذلك^(١٠)] في بعض حالاتهم دون بعض ، لما كانوا « خير أمة أخرجت للناس » . لأن الامم السالفة قد نهوا عن كثير من المنكر ، وأمروا بكثير من المعروف في بعض الحالات دون البعض . ألا ترى أنهم أمروا بالتوحيد ، ونهوا عن الإلحاد ، وأمروا بنبوة أنبيائهم ، ونهوا عن تكذيبهم ؟ فوجب حمل الآية على العموم في جميع الحالات .

(١) القرآن ٣/١١٠

(٢) القرآن ٣/١١٠

(٣) س : كون تقدّمهم كذلك

(٤) زاده س

(٥) القرآن ٣/١١٠ (حذف س كلمة « كنتم »)

(٦) القرآن ١٩/٢٩

(٧) س : نصبا

(٨) القرآن ٣/١١٠ (زاد س كلمة « كنتم »)

(٩) القرآن ٣/١١٠

(١٠) زاده س

فأما الوجهان الآخران ، فالأمر في صحة الاستدلال معها ظاهر . دليل : قوله تعالى ^(١) : « ومن يشاقق الرسولَ مِن بعد ما تبينَ له الهدى ويتبع غيرَ سبيل المؤمنين نولِّهُ ما تولَّى ونُصِّلِهِ جهنَّمَ وساءت مصيرا » . فجمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد . فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا ، كما جمع بينه وبين المحذور في الوعيد . ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول الحكيم لعبده : « إن زניתَ وشربتَ الماء عاقبتُك » . وإذا قبح اتباع غير سبيلهم ، وجب تجنبه . ولم يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم . لأنه لا واسط بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم .

إن قيل : إنما جمع الله بين مشاقة الرسول وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ، لأن اتباع غير سبيلهم قبيح بشرط مشاقة الرسول ، وغير قبيح إذا لم يوجد مشاقة الرسول ! قيل له : هذا يقتضي أن يكون من شاق الرسول يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقته للرسول ^(٢) . ومشاقة الرسول ليست معصية فقط ، وإنما هي معصية على سبيل الرد عليه والمعاداة له . لأن من صدق بالنبي وفعل بعض المعاصي ، لا يقال إنه مشاق للرسول . ومن كذب بالنبي صلى الله عليه ، ورد عليه ، لا يصح أن يعلم صحة الإجماع . لأنه إنما يعلم صحته بالسمع . ومن لا يصح أن يعلم [صحة ^(٣)] الإجماع ، لا يصح أن يؤمر باتباعه في تلك الحال .

١/ ٤

فان قيل : إن الله تعالى ^(٤) / شرط ، في حقوق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين ، تبين الهدى . واللام في « الهدى » للجنس . فاقتضت استيعاب الهدى . فكان معنى الآية من تبين جميع الهدى واتباع غير سبيل المؤمنين ، لحقه الوعيد . فيدخل ما أجمعوا عليه [في جملة الهدى ^(٥)] ، فيجب تقدّم بيانه بدليل سوى قول الامة ، ثم يتبعون فيه . كما أن الإنسان إذا قال لغيره : « إذا تبين لك صدق فلان ، فاتبعه » ، يقتضي تبين صدقه بشيء سوى قوله .

(١) القرآن ١١٥/٤

(٢) كذا في س ؛ ل : مشاقة الرسول

(٣) زاده س

(٤) راجع القرآن ١١٥/٤

(٥) زاده س

وقد اجببت عن ذلك بأن تبيّن الهدى شرط في لحوق هذا الوعيد المذكور بمشاقة الرسول فقط ، لا في اتباع غير سبيل المؤمنين . لأن الإنسان إنما يكون مشاقاً ومعانداً إذا تبيّن له الحق ، وعرفه . فكان هذا الشرط مقصوراً على المشاقة فقط . ويجاب عن السؤال أيضاً بأن الهدى الذى تبيّنه شرطاً في ثبوت مشاقة الرسول وفي لحوق الوعيد ، هو التوحيد والعدل وصدق الرسول ، ، دون تبيين الهدى الذى هو الفروع ^(١) . ألا ترى أن من عرف التوحيد والعدل ، وصدق النبى صلى الله عليه وحده عن نبوته وردّ عليه ، كان مشاقاً له وإن لم يعرف أحكام الفروع . وإذا أنكر ، لم تكن ^(٢) المعرفة بأحكام الفروع وغيرها مما زاد على التوحيد ، والعدل ، والنبوات شرطاً في المشاقة وفي لحوق الوعيد بها ، لم تكن شرطاً في لحوق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين . لأن الوعيد المعلق بهما واحد .

وأيضاً فإنّ تأويل السائل يبطل فائدة تمييز المؤمنين بهذا الكلام ، مع علمنا أنه خرج مخرج الإعظام لهم . ألا ترى أن غير المؤمنين إذا عرفنا أن قولاً من أقاويلهم هذا ، فانه يلزمنا أن نقول مثل قولهم ، كما يلزمنا مثل ذلك في قول المؤمنين عند السائل ؟ ^(٣) على أن اتباع المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم ، لأنهم قالوه . وليس اتباعهم هو مشاركتهم في قولهم . لأن دليلاً ^(٤) / دلّ عليه . ألا ترى أننا لا نكون متبعين لليهود في إثبات الصانع جل ثناؤه ، وفي نبوة موسى وإن شاركناهم في اعتقادهم ذلك ، لما لم نصير إلى ذلك لأجل قولهم ؟

وأيضاً فهذا السائل إن جعل سبيل المؤمنين على كل حال ، هذا ، فقد أوجب اتباعه في كل حال . وفي ذلك الرجوع إلى قولنا . وإن لم يجعله هذا على كل حال ، لزمه أن لا يكون اتباعه على كل حال واجباً . والأمر يفيد وجوب اتباعهم على كل حال . فعلمنا أنه لم يرد تبيين كل الهدى . فان قيل : لستم ، بأن تركوا الظاهر في استغراق [الهدى ^(٥)] ، بأولى من

(١) كذا س ؛ ل : الفرع

(٢) كذا ل ؛ ح س : وإذا لم تكن

(٣) ل : السائلين

(٤) س : دليلنا

(٥) زاده س

أن نترك نحن ظاهر الآية في اتباع سبيل المؤمنين في كل حال ونتمسك بعموم الهدى ! قيل : الفرق بيننا وبينكم أنكم إذا حملتم الهدى على العموم ، لزمكم أن تحملوا الآية على وجوه لا فائدة فيها ، على ما بينناه من قبل . وهذا الجواب لا يقوم بنفسه إلا بما تقدم من الأجوبة . وفيها كفاية .

- إن قيل : قوله تعالى^(١) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يحتمل أن يكون « غير » في هذا الكلام بمعنى « إلا » . فيكون معنى الآية : « ويتبع إلا سبيل المؤمنين » . فيكون ذلك توعدا لمن لم يتبع سبيلهم ، ومن^(٢) شك فيه وتوقف ، ولمن اتبع سبيلا غير سبيلهم . ويحتمل أن يكون صفة . فيكون معنى الآية : « ويتبع سبيلا غير سبيل المؤمنين » ؛ فلا يدخل في هذا الوعيد من لم يتبع سبيلهم ولا سبيل غيرهم ، بل توقف ، فما يؤمنكم أن يكون « غير » هاهنا صفة ؟ فلا يكون [لكم^(٣)] في الآية دلالة ! والجواب أن هذا السؤال يقتضى أن تكون الآية قد حظرت^(٤) على الإنسان ، إذا أجمعت [الامة^(٥)] على إباحة شيء ، أن يقول بحظره أو بوجوبه ؛ والمخالف لا يحظر ذلك . وأيضا فالتوقف في قولهم يتبع سبيلا غير سبيلهم ، فقد دخل في الوعيد . ألا ترى أن من شك في نبوة النبي عليه السلام يوصف أنه يتبع غير سبيل المؤمنين ؟ وأيضا فالمفهوم في قول / القائل : « لا تتبع غير سبيل الصالحين » : « اتبع سبيلهم » .
- فان قالوا : إنما فهم ذلك ، لأن اسم « الصالحين » مدح ! قيل لهم^(٦) : وكذلك اسم « المؤمنين »^(٧) . فيجب أن يفهم من قوله : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » إيجاب اتباع سبيل المؤمنين .
- إن قيل : [قوله^(٨)] « ويتبع غير سبيل المؤمنين » معناه : « ويتبع سبيلا

(١) القرآن ١١٥/٤

(٢) س : فن

(٣) زاده س

(٤) ل : حصرت

(٥) زاده س

(٦) ل : له

(٧) زاد بعد ذلك س : « اسم مدح »

(٨) زاده س

غير سبيلهم» ؛ وهذا يقتضى سيلا واحدة^(١) ! قيل : فيجب أن يحرم اتباع هذه السبيل ، [لأنها غير سبيلهم^(٢)] . والمخالف لا يحرم ذلك . على أن قوله : « غير سبيل المؤمنين » إن أفاد اتباع غير سبيلهم ، فهو عام في كل سبيل كان موصوفا بأنه غير سبيلهم . كما أن الإنسان إذا قال : « من دخل غير داري ، ضربته » ، فهم منه كل دار غير داره .

٥ إن قيل : السبيل هو^(٣) الطريق ، دون القول والفتوى ؛ فيجب أن يدخل في ذلك ما استطرقيه ، دون الفتوى . قيل : المعلوم أنه لم يُرد ما استطرقيه من الطرق التي يمشون فيها ، لأنه ليس يحرم على الإنسان أن يمشى في طريق لا يمشون فيه . فإن كان المراد بذلك ما استطرقيه في الأدلة ، فيجب ما^(٤) اعتقدوه دليلا أن يكون دليلا . والمخالف لا يوجب ذلك . على أن ما اجتبهه الإنسان لنفسه وتمسك به ، يقال « إنه سبيله » ، سواء كان دليلا أو غيره . لأنه يقال لمن حرّم النبيذ : إنه ليس يسلك^(٥) سبيل أبي حنيفة . ويقال للإنسان : « اسلك سبيل التجار » ، فيفهم من ذلك : « افعَلْ فعلهم في زيتهم وأخلاقهم وعاداتهم » . فصَحَّ أن ذلك غير مقصور على الأدلة .

١٥ فإن قيل : المجمعون صاروا إلى ما أجمعوا عليه باستدلال واجتهاد . فالاجتهاد في تلك المسئلة سبيلهم . كما أن الحكم الذي حكموا به ، سبيلهم . فلم^(٦) أوجبتم ، على مَنْ بعدهم ، المصيرَ إلى ما حكموا به وأسقطتم عنه الاجتهاد ، بأولى من أن توجبوا عليه الاستدلال والاجتهاد وتُسقطوا عنه المصيرَ إلى حكمهم على كل حال ؟ والجواب : أننا إذا أوجبنا عليه المصيرَ / إلى حكمهم ، كنّا قد أمرناه^(٧) باتباع سبيلهم في الحكم وفي الاستدلال . لأن من يتبع الإجماع فقد استدل على الحكم الذي أجمعوا عليه ، وإن كان دليله غير دليل المجمعين .

٥ / ب

(١) ل : واحدا ؛ س : واحدة

(٢) زاده س

(٣) س : هي

(٤) س : فيها

(٥) س : يسلك في ذلك

(٦) كذا ؛ لعله : « فلم يكون ما »

(٧) كذا س ؛ ل : هم

وليس يجب على الإنسان أن يستدل بنفس ما استدل به [غيره إذا ظفر بدليل آخر . على أنه إن وجب على المكلف الاستدلال بنفس ما استدل به^(١)] الأولون ، على الحد الذي استدلو به ، فذلك يؤدّيه إلى الحكم الذي اتفقوا عليه . لأنهم إنما اتفقوا عليه لأجل الاستدلال . وفي هذا أوجبوا^(٢) مشاركتهم في الحكم .

فان قيل : إذا اتفق أهل العصر على استباحة شيء ، وفعلوه بأجمعهم ، أيلزم من بعدهم فعله ؟ لأن فعلهم سبيلهم ! قيل : إنما يجب عليه اعتقاد إباحته . فأما فعله ، فلو أوجبناه مع أنهم لم يوجبوه ، لكان ذلك خلاف سبيلهم . إن قيل : قوله^(٣) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » لا يمنع من اجتماعهم على الكفر والردة . فنأين أنه لا يجوز ذلك عليهم ؟ قيل : الآية إن لم تمنع من ذلك ، فهي مانعة من مخالفتهم فيما أجمعوا عليه إذا كانوا مؤمنين . ولا يمتنع أن تدلّ على أنهم لا يُجمعون جميعاً على الردة .

دليل آخر : وأيضاً ، فإذا اجتمع أهل كل عصر [على أنه^(٤)] لا يجوز أن يحتمعوا على الردة ، كان ذلك من سبيلهم . فلم يجز مخالفتهم . فتي ثبت هذا الإجماع ، صح الاستدلال به . وقد اجيب عن السؤال بأن إيجاب الله علينا اتباع سبيل المؤمنين يقتضي أن لا يخلو عصر^(٥) من الأعصار من مؤمنين حتى يصح منا امثال الأمر باتباعهم . وفي ذلك أنهم لا يُجمعون جميعاً على الردة . وهذا الجواب غير لازم . لأن إيجابه علينا اتباع سبيل المؤمنين يقتضي وجوب ذلك متى وُجد [مؤمنون^(٦)] ، كما يقتضي وجوب ذلك متى أجمعوا . [فكما^(٧)] لا يلزم بهذا الإيجاب أن يحتمعوا في كل عصر حتى يصح اتباعهم ، فكذلك لا يجب أن يوجدوا في كل عصر .

(١) زاده س

(٢) كذا س ؛ ل : جواب

(٣) القرآن ٤ / ١١٥

(٤) ل : أنهم

(٥) زاده س

(٦) كذلك

(٧) كذلك

إن قيل : قوله تعالى ^(١) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يقتضي دخول النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه عليه السلام سيد ^(٢) المؤمنين . فيجب إذا حدثت حادثة في زمان الصحابة ، فأجمعوا عليها ، أن لا تكون حجة . لأنه ليس للنبي فيها قول . وإنما يمكنكم أن تعلموا أن قول النبي عليه السلام فيها هو ما أجمعوا عليه ، إذا ثبت / لكم أن الإجماع حجة . قيل : إن الله تعالى لم يعن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ^(٣) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وإن كان عليه السلام سيدهم . لأنه لو عناه مع كافة المؤمنين ، لم يكن ليذكر من سواه من المؤمنين فائدة . إذ الحجة ثابتة بقوله ^(٤) ، والوعيد يتوجه إلى من خالف قوله ، دون من عداه من المؤمنين . فعلمنا أنه أراد غيره من المؤمنين ، ليدلنا على أنهم حجة ، كما أن الرسول حجة . ١٠

إن قيل : فيجب أن لا يكون ما أجمع عليه ^(٥) الصحابة حجة في زمنهم . لأنه ليس في تلك الحادثة ^(٦) قول لمن حضر نزول هذه الآية من المؤمنين الذين ماتوا قبل وفاة النبي عليه السلام . والجواب : أننا لو اعتبرنا قول من كان مؤمناً في ذلك الوقت فقط ، للزم أن لا نعتبر [قولهم] ^(٧) . لأن قول الأمة في ذلك الوقت لا بد من أن يعرفه النبي صلى الله عليه وسلم فيقرّ عليه . فتكون الحجة هي إقرار النبي عليه السلام ، وترك إنكاره عليه ^(٨) . ١٥

إن قيل : اسم « المؤمنين » يفيد أشخاصاً يستحقون الثواب والمدح . فيجب أن يكون الحجة هو إجماع هؤلاء ، دون الفساق ، وإن خالفهم غيرهم . قيل : كذلك [نقول] ^(٩) . إلا أننا إذا اعتبرنا إجماع جميع أهل القبلة ، دخل المستحقون للثواب في جملتهم . فإن علمنا فسق كثير من أهل القبلة ، فقد ذكر أبو على ٢٠

-
- (١) القرآن ١١٥/٤
 (٢) كذا س ؛ ل : سبيل
 (٣) القرآن ١١٥/٤
 (٤) س : بقوله فقط
 (٥) س : عليه جل
 (٦) كذا س ؛ ل : الحال
 (٧) زاده من
 (٨) س : له
 (٩) زاده س

أنه يعتبر إجماع من عداهم ممن ظاهره أنه مستحق للثواب والمدح ؛ ولا اعتبار بالباطن . لأن الله تعالى لا يكلفنا اتباع سبيل المؤمنين إلا ولنا طريق إلى معرفة كونهم مؤمنين . وإذا كان قد جعل لنا سبيلا إلى معرفة الظاهر دون الباطن ، علمنا أنه أراد اتباع سبيل مَنْ ظاهره استحقاق الثواب والمدح ؛ وأنه لم يكلفنا الباطن .

٥ إن^(١) قيل : ليس يصح التعليق بالآية على قول شيوخكم ولا على قول غيرهم . أما قول شيوخكم ، فالمؤمنون عندهم المستحقون للثواب والمدح . فما يؤمنكم ، إذا اتفقت الامة على قول ، أن يكون ذلك خطأ يخرجون به / من استحقاق الثواب والمدح ؟ فإذا لم يأمنوا ذلك ، لم يأمنوا كونهم مؤمنين إلا بعد الاستدلال بغير قولهم . على أن ذلك القول حق وصواب . وذلك يُخرج قولهم ١٠ من أن يكون دليلا على كونه صوابا . وشرط كون قولهم دليلا أن يكون قولاً صادرا عن مؤمنين . وأتم إنما تعلمون هذا الشرط بعد العلم بالمدلول . وهو صحة قولهم .

فان قلتم : إنهم إذا اتفقوا على حكم هو من الفروع ، لم يستحقون به الذم ؟ لأن كل مجتهد في الفروع مصيب ، ولأنه خطأ مغفور ! قيل لكم : ١٥ المعول في ذلك هو على الإجماع . فتى لم يثبت أن الإجماع حجة ، لم يصح أن يعلم ذلك . على أن ذلك يمنع من الاستدلال بهذه الآية على حجة^(٢) الإجماع في غير مسائل الاجتهاد .

فان قلتم : إن الآية^(٣) تدل على اتباع قول المؤمنين لأجل قولهم ، لا للدليل آخر ، على ما تقدم بيانه . وذلك يقتضى كونهم معينين غير موصوفين . فيجب ٢٠ أن يكون المراد بقوله : « ويتبع غير سبيل المصدقين » على موجب اللغة ، أو من كان ظاهره قبل^(٤) ما أجمعوا على أنه مستحق للثواب . لأننا إن لم نحمل الآية على ذلك ، لم يصح اتباع قولهم لأجل أنهم قالوه . قيل لكم : لستم بأن

(١) من هنا حذف س

(٢) ل : حجة

(٣) القرآن ٤ / ١١٥

(٤) ل : قيل

تعدلوا عن الظاهر فتحملوا الآية على التصديق ، أو تحملوا المؤمنين على من كان قبل ذلك الإجماع يستحق المدح في الظاهر ، وتمسكوا بالظاهر في وجوب اتباعهم لأجل قولهم ، بأولى من أن تتمسكوا علينا اتباع سبيل المؤمنين الموصوفين سواء كانوا موجودين أو غير موجودين . كما نقول « اتبع سبيل الصالحين وأنت تريد صالحين موصوفين » أي ^(١) « اتبع سبيلا من حقها أن تكون سبيل الصالحين . وهي التي كانوا بها صالحين » ؛ أو يكون المراد : « اتبع سبيل المؤمنين في ترك مشاقة الرسول » . فإذا اعتدل التأويلان ، سقط احتجاجكم بالآية .

وأما غير شيوخكم ، فأنهم وإن / قالوا : « إن المؤمن في الشريعة هو المصدق بالله وبرسوله » ، فإنه إنما لم يصح لهم الاحتجاج بالآية لأن ظاهر قوله تعالى ^(٢) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يدل على حظر مخالفة جماعة هم مصدقون بالله بقلوبهم . وذلك لا سبيل إليه .

فإن قالوا : المراد بذلك المؤمنون في الظاهر دون الباطن ، لأنه لا يجوز أن يكلف اتباع من لا سبيل لنا إلى العلم به ! قيل لهم : قد تركتم الظاهر ، لأن من يظهر الإيمان ولا يعتقد ليس بمؤمن على التحقيق ؛ والآية تفيد تعليق الوعيد على من خالف من هو مؤمن على الحقيقة . فإن جاز لكم أن تعدلوا عن هذا الظاهر ، جاز لنا أن نقول : المراد بالآية : سبيل المؤمنين الموصوفين على ما تقدم بيانه ، وترك الظاهر في كون المؤمنين المذكورين في الآية معينين إن كان الظاهر يفيد كونهم معينين . فترك ظاهرا في الآية ونتمسك بغيره كما تركتم ظاهرا في الآية وتمسكتم بغيره .

دليل . قوله تعالى ^(٣) : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ... » وقد قيل إنه استدل بذلك بأن أمر ^(٤) بالاعتصام بحبل الله على أنهم قد اعتصموا به . وهذا باطل ، لأن الأمر لا يدل على وقوع امتثاله . ويمكن أن يستدل بالآية من وجوه أخر . ﴿ منها ﴾ أن يقال : إذا أجمع أهل

(١) ل : أن . (لعله كما أثبتناه)

(٢) القرآن ١١٥/٤

(٣) القرآن ١٠٣/٣

(٤) ل : أمره . (لعله كما أثبتناه)

العصر على قول^(١)، لم يجز لبعضهم أن يترك هذا القول . لأنهم إذا فعلوا ذلك ، كانوا قد تفرقوا . والله تعالى قد نهى عن ذلك . والجواب : أنه إن كان ما أجمعوا عليه حقا^(٢) ، فقد حرم عليهم التفرق عنه . وإن كان خطأ وجب عليهم بأجمعهم العدول عنه ، ، والإجتماع على الحق ، وأن لا يتفرقوا عنه ؛ فقد قال المخالف : إنه يحرم عليهم التفرق وإن لم يحصل الإجماع حقا . ﴿ومنها﴾ أن يقال : إذا أجمع أهل العصر على قول ، لم يجز لأهل العصر الثاني أن يخالفهم . لأنه إذا خالفهم أهل العصر الثاني ، كان أهل العصر الثاني قد تفرقوا ! والجواب : أنه لا يوصفون / بأنهم متفرقون إذا أجمعوا على مخالفة أهل العصر الأول . فان افرقوا هم على قولين ، فقد نهوا عن ذلك لأنه يجب عليهم الاجتماع على الحق . ﴿ومنها﴾ أن يقال إذا خالف أهل العصر الثاني لأهل العصر الأول فقد صار أهل العصر الأول مع الثاني متفرقين ؛ والنهي يمنع من ذلك ! والجواب : أن أهل العصر الأول غير موجودين في هذه الحالة . فيقال^(٣) : إنهم مع أهل العصر الثاني منهيون عن التفرق . وأيضا فان المفهوم من قوله تعالى^(٤) : « واعتصموا بحبل الله جميعا » ، وقوله^(٥) : « ولا تفرقوا » هو أن لا يتفرقوا في الاعتصام بحبل الله . كما أن المفهوم من قول الإنسان لعبيده : « ادخلوا الدار أجمعين »^{١٥} أى لا تتفرقوا في دخول الدار . فيجب على المستدل أن يبين ما أجمع أهل العصر عليه اعتصامٌ بحبل الله تعالى . حتى يعلم مَنْ بعدهم أنهم قد نهوا عن مفارقتهم . وهذا غير ظاهر . لأن قوله : « ولا تفرقوا » مطلق في النهي عن التفرق ، فيتناول كل^(٦) شئ .

دليل . قال الله تعالى^(٧) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ... » فشرط التنازع

(١) ل : قوله

(٢) ل : حق

(٣) ل : فقال

(٤) القرآن ٣ / ١٠٣

(٥) القرآن ٣ / ١٠٣

(٦) كذا ح ؛ ل : « عن النفس وفي كل »

(٧) القرآن ٤ / ٥٩

في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة . فدلّ أنهم [إذا^(١)] لم يتنازعوا ، لم يجب الرد . لأن تعليق الحكم بالشرط يدل على أن ما عداه بخلافه .

ولقائل أن يقول : أيسقط وجوب الرد إلى الكتاب والسنة ، ويصير ترك ذلك مباحاً إذا انفقوا على الحكم بالرد إلى الكتاب والسنة ، أو^(٢) إذا انفقوا على ذلك من غير رد إليهما ؟ فان قلتم بالثاني ، جوزتم وقوع الإجماع من غير دليل . وجواز ذلك يمنع صحة الإجماع . وإذا قلتم بالأول ، نسبتم إلى الله تعالى^(٣) ما لا يجوز . لأن طلب الحكم من الكتاب والسنة بعد ما وجد منهما محال . إذ طلب ما هو موجود عند الطلب مستحيل . فإباحة ترك المستحيل / عبث ، لا يصدر عن حكيم .

١٠ فان قيل : فما المراد بالآية ؟ قيل : المراد بها الحثّ على طاعة أولى الأمر ، وهم الأمراء . فما تدبروا به من أمر الدين والدنيا مما لا نعلم أنه خطأ ، فانّ ظننا أنه خطأ ونازعناهم فيه ، رددناه إلى الله ورسوله . وهذا كما لو قال الإنسان لعيبيه : « أطيعوا من أوليّه عليكم ؛ فان تنازعتم وتخالفتم ، فردّوه إلى » ، لفهم منه ما ذكرناه^(٤) .

١٥ دليل . وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تجتمع امتي على خطأ » فنفي جميع الخطأ عن إجماعهم . لأن ذلك نفى لنكرة تعم . وما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه . فيجب كون ذلك صواباً ، غير خطأ ، وينبغي أن يتشاغل بتثبيت الخبر ، ثم بالكلام في منته . وقد سلك الناس في تثبيته وجوها :

٢٠ ﴿ منها ﴾ أن الخبر ، وإن نقل بالآحاد ، فان معناه منقول بالتواتر [لأنه^(٥)] روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « امتي لا تجتمع على ضلال » . وقال : « يد الله مع الجماعة » . وقال : « الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين »

(١) زاده ح
(٢) ل : وإذا
(٣) ل : الله تعالى إلى
(٤) إلى هنا حذف س
(٥) زاده ح

أبعد . وقال : « ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن » . وقال : « من خالف ^(١) الجماعة قيد شبر ، فقد خلع ربة الإسلام من عنقه » . قالوا : فجرى ذلك مجرى ما تناقل ^(٢) بالآحاد من تفاصيل سخاء حاتم في أنه قد صار بإجماعه ^(٣) متواترا . ولقائل أن يقول : إن هذه الأخبار تبلغ خمسة أو ستة . ولو روى خمسة نفر أو ستة خبرا ^(٤) ، لم يجب أن يكون معلوما . ولو وجب أن يكون بعض هذه الأخبار صحيحا ، لم يمنع أن يكون الصحيح منها قوله : « الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد » . وذلك يدل على أن الأغلب فيما اجتمع عليه كونه صحيحا . وليس ذلك من الأخبار عن سخاء حاتم بسيل . لأنه لا يمكن لأحد أن يخالف في سخاء حاتم ، ويمكن أن يخالف في هذه الأخبار .

- ١٠ ﴿ومنها ^(٥)﴾ أن التابعين اعتقدوا بأجمعهم صحة الإجماع . ولم يظهر فيها / بينهم شيء لأجله صاروا ^(٦) إلى هذا الرأي إلا هذا الخبر . فعلمنا أنهم صاروا إليه لأجله . والعادة في أمتنا أنها لا تجتمع على موجب خبر إلا وقد قامت الحجة به . ألا ترى أنه ما نقل بالآحاد ، ولم تقم الحجة به ، لم يتفقوا على موجه ، لما كان حكمهم بموجبه موقوفا على الاجتهاد في حال الراوى ؟ ولقائل أن يقول : إني لا أعلم أن جماعة التابعين اعتقدوا كون الإجماع حجة ، كما لا أعلم ذلك في أهل هذا العصر . سيما وقد روى عن بعضهم أنه قال في قول القائل لامرأته : « أنت حرام » أنه ليس بشيء . وهذا بخلاف ما أفتت به الصحابة . ولو ثبت أنهم أجمعوا على ذلك ، لم نأمن أن يكون إنما اعتقدت صحة الإجماع لأجل الآيات فقط ، لا للخبر . ولو علمنا أنهم اعتقدوا صحة الإجماع لأجل الخبر ، لم نعلم أنه صحيح . لأنهم إن قالوا ، فإنه لا ^(٧) يجوز أن يعتدوا صحة الإجماع بخبر لم يقم به الحجة ، لأن ذلك خطأ ، والامة لا تجتمع على خطأ ، كانوا ^(٨)

٨ / ب

(١) س : فارق

(٢) ل : يقابل (فصحناه) ؛ س : نقل

(٣) س : في اجتماعه

(٤) كذا س ؛ ل : بخبر

(٥) من هنا حذف س

(٦) ل : وصاروا . (لعله كما أثبتناه)

(٧) ل : قالوا أنهم . (لعله كما أثبتناه)

(٨) سقط في الاصل ، لعله : « يبين ذلك أنهم إن كانوا »

قد سلموا صحة الاجماع وبنوا عليه الدليل ؛ فان أوجبوا ذلك لأن الحكم بخبر الواحد موقوف على الاجتهاد في حال الراوى ، وذلك يمنع من اتفاق جماعتهم على موجهه ! قيل لهم : أليس يجوز أن يُجمعوا على الحكم من جهة القياس والاجتهاد ؟ ويجوز من جهة العقل أن يجمعوا من جهة الشبهة . وإن أوجبوا ذلك لأنهم استقرعوا الأخبار ، فوجدوا ما كان منها قد قامت الحجة به ، قد انفقوا على موجهه ؛ وما لم تقم الحجة به ، لم يُجمعوا عليه . ألا ترى أن أخبار الآحاد في الفقه لم يجمعوا على موجهها ؟ قيل لهم : ولم زعمتم أن عادتهم مستمرة بذلك في كل ما لم تقم الحجة به من الأخبار ؟ وما أنكرتم أن يكون هذا الخبر لم تقم الحجة به وأجمعوا على موجهه . وقد تركت الصحابة آرائهم بخبر حمل بن مالك^(١) ، وصاروا إلى خبر عبدالرحمن في الجوس^(٢) ، وأجمعوا على / أنه لا ١٠ تنكح المرأة على عمتها بخبر واحد .

وإن قالوا : لم يجمعوا على ذلك إلا لقيام الحجة به ! قيل : تثبتوا^(٣) ذلك حتى يصح استدلالكم . ولو كانوا أجمعوا على ذلك لقيام الحجة بهذه الأخبار ، لم يصح الاستدلال بذلك على قبول الأخبار المظنونة .

فان قالوا : أليس بعض أخبار الآحاد لم يجمعوا على موجهها ؟ قيل : ١٥ إننا لم نوجب أن يُجمعوا على موجب^(٤) خبر الواحد ؛ وإنما جوزنا ذلك وجوزنا خلافه ، فلم يلزمنا ما ذكرتم .

فان قيل : لا يجوز على التابعين ، مع شدة تدينهم وإعظامهم للدين ، أن يقطعوا على كون شيء حجة في الشرع بما لا يوجب القطع واليقين ، كما لا يجوز - والحال هذه - أن يقبلوا خبر واحد في جواز نسخ الشرع بحسب شهوات بعضهم . والجواب : أنه يجوز أنهم اعتقدوا^(٥) ذلك لشبهة ، كما اعتقد

(١) حمل بن مالك : « كانت عنده امرأتان ، زمت إحداها الاخرى ... بعمود فسطاط فأصابته بطنها فالتقت جثيتاً ففضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة : عبد أو أمة . » (الاستيعاب لابن عبد البر ، رقم ٥٧١) .

(٢) ذكر القرآن (٢٩/٩) الجزية على أهل الكتاب ولم يدر عمر في خلافته كيف يعمل بمجوس إيران حتى روى عبد الرحمن بن عوف الحديث : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » الخ .

(٣) ح : دلوا على

(٤) ح : كل

(٥) ل : « أن اعتقدوا » (فصحناه) ؛ ح : أن يمتقدوا

- كثير من أصحاب الحديث في الله تعالى ما يستحيل عليه ، لأخبار آحاد بالتقليد . ولا يمتنع أن يكونوا ظنوا صدق الراوى ، ولم يقطعوا به فظنوا أن الإجماع حجة ، واعتقدوا وجوب ما أجمعوا عليه لأنهم قد ظنوا صحته كما اعتقدوا وجوب قبول خبر الواحد في الأحكام إذا ظنوا صدق الراوى . وما ذكره من اعتقادهم النسخ بحسب الشهوات ، فانه يجوز عليهم أن يقبلوا خبرا مرويا في ذلك ، إلا أن يعلم أن إجماعهم حجة ، أو يعلم أنهم قد استبعدوا تغيير^(١) الشرع بحسب شهوات الناس . فنع هذا الاستبعاد من إجماعهم على صحة الخبر . وليس اتفاق الأمة على الحق بمستبعد^(٢) كاستبعاد تغيير^(٣) الشرع بالشهوات . بل الأغلب عند الناس أن الحق لا يخفى على الجمع الكثير . والناس الشريفة يعظمون الأمة^(٤) .
- فالخبر الواحد ينفي الخطأ عنهم ويوافق هذا المستقر في أنفسهم ؛ وورود الخبر بنسخ الشريعة بحسب الشهوات ينافي لما تكن في نفوس الأمة^(٥) .
- وليس يمتنع^(٦) / أن يستدل مستدل على وجوب المصير إلى الإجماع بأخبار الآحاد . لأن العقل عندنا يدل على وجوب قبول خبر الواحد من حيث التخرز عن المضار . فاذا روى الواحد عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن امته لا تجتمع على خطأ ، ظننا أنهم كذلك ، ولزمنا العمل بما حكموا به .
- كما أن المسافر لو أخبره من ظاهره الصدق ، عن بعض من يثق به أنه يأمر بالرجوع في سفره الى رثد^(٧) في طريقه ، فانه لا يغلط ، أو أنه قليل الغلط في السفر ، لزمه الرجوع إليه إذا غلب على ظنه صدق الراوى وإصابته^(٨) من أمره بالرجوع الى رثد^(٩) . إلا أن هذه الاخبار لا تقتضى القطع على إصابة المجتمعين . وإنما يسوغ الاستدلال بالإجماع في الأعمال دون العلوم .

٩ / ب

(١) ل : بغير

(٢) ل : مستبعد ؛ تصحيح عن ح

(٣) ل : بغير

(٤) كذا اضطراب في الأصل

(٥) إلى هنا حذف س

(٦) ل : يمتنع

(٧) ل : برید ؛ س : رثد (غير منقوط . والرثد جماعة من الناس يقيمون ، ولا يظعنون)

(٧) ح : إصابة

(٩) ل : برید ؛ س : رثد (غير منقوط)

فأما^(١) الكلام في متن الخبر، فقد تقدّم طرف^(٢) منه. وهو كيفية الاستدلال به. ويرد^(٣) عليه وجوه. ﴿ومنها﴾ أن يقال: هلا كان الخطأ المنفى عنها^(٤) هو السهو، وليس هو خلاف الحق؟ والجواب: أن الجماعة المعظمة لا تجتمع على السهو، كما لا يجوز أن تجتمع على ما كل واحد. فلو كان المراد ما ذكره، لم يكن فيه فائدة، كما لو قال: «امتى لا تجتمع على ما كل واحد». وأيضا فجميع الامم لا يجوز أن يجتمعوا على السهو. فمدح هذه الامة بذلك وتخصيصهم به لا فائدة فيه. ﴿ومنها﴾ أنه روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال: «لم يكن الله ليجمع^(٥) امتى على الخطأ». قالوا: ونحن نقول بذلك، لأن الله تعالى لا يحمل العباد على الخطأ. والجواب: أننا نجتمع بين الخبرين، فنقول: «لا يجتمعون على الخطأ، ولم يكن الله ليجمعهم على الخطأ». على أن الله تعالى لا يحمل أحدا على الخطأ. فلو كان المراد بالخبر هذا، لم يكن في تخصيص الامة به معنى. ﴿ومنها﴾ أنه روى أنه قال: «امتى لا تجتمع على ضلال»؛ والضلال هو الكفر، دون غيره! والجواب: أننا نجتمع بين ذلك وبين الخبر الثاني^(٦) لأنواع الخطأ / عنهم. وأيضا فكل معصية ضلال، لأنه قد عدل بها عن الحق. ومنه قوله تعالى^(٧): «قال فعلتُها إذْأ وأنا من الضالين». ﴿ومنها﴾ أن يقال: ما المراد بامّة النبي صلى الله عليه وسلم؟ فيقال: تختلف الناس في ذلك. فقال قوم: أمّته كل من بُعث إليه؛ وقال آخرون: بل هم كل من صدّقه. وهو الصحيح لأنه المفهوم من إطلاق قولنا: «امّة النبي»؛ ولأن المسلمين يُدعون لامة محمد، ولا يدعون لكل من بعث النبي إليه. فان قيل: فيجب أن يقع قوله: «امتى» على من صدّقه إلى انقطاع التكليف، لأنه ليس فيه بعد ذلك تكليف، فيحتج فيه بالإجماع. والجواب: أن قوله

(١) من هنا حذف س

(٢) ل : طرفا

(٣) ل : نسال (لعله : يسأل أو كما أثبتناه)

(٤) كذا ل ؛ ح : عنهم . (والمراد إجماع الأمة)

(٥) كذا ح ؛ ل : لجميع

(٦) ل : الباقي

(٧) القرآن ٢٦ / ٢٠

- عليه السلام : « امتي لا تجتمع على خطأ » لا يتناول إلا من كان في ذلك العصر ، دون من لم يوجد . لأن من لم يوجد ، لا يكون مصدقاً في تلك الحال . ولقائل أن يقول : إن كان المراد بقوله : « امتي لا تجتمع على خطأ » كل من صدّقه إلى انقطاع التكليف ، لم يكن في الخبر دلالة على أن الإجماع حجة ووجب أن يكون المراد بالخبر ما ذكرناه . وإن كان المراد بالخبر من هو موجود بمن صدّقه ، وجب أن لا يدخل تحت الخبر إلا من كان موجوداً من أمة النبي صلى الله عليه عند قوله : « امتي لا تجتمع على خطأ » . فلا يمكن - والحال هذه - أن تستدلوا بإجماع الصحابة بعده مع علمهم أن^(١) كثيراً ممن كان حياً عند ورود هذا الخبر من النبي صلى الله عليه قد توفي ، أو تجوزكم أنه توفي^(٢) ، وما تنكرون أن يكون النبي صلى الله عليه إنما عني بهذا الكلام : « أن من عاصر هذا القول فيه لا يجتمع على خطأ » ؛ ولم يكن قصده أن يجتمع بقولهم . لأنهم إذا أجمعوا على شيء ، فأقره النبي صلى الله عليه ، فالحجة هي إقراره . فان قلتم : إن المصدقين به بعد وفاته هم أمته ، فدخلوا تحت ظاهر الخبر ! قيل لكم : إنما يدخلون تحته لو كانوا جميع أمته . وليسوا جميع أمته . بل جميع أمته هم مع تقدمهم . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : ولم ، إذا كانوا ما أجمعوا / عليه ليس بخطأ ، فيكون حجة ؟ فان قلتم : لأن الأمة أجمعت على أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه ! قيل لكم : ومتى أجمعوا على ذلك ؟ وفيهم من يقول : [يجوز] أن يجتمعوا على خطأ . فان ادّعيتم أن الصحابة والتابعين كلهم كانوا يعتقدون « أن الأمة لا تجتمع على خطأ » ، لم يسلم الخصم لكم ذلك . قيل : قد أجاب قاضي القضاة عن السؤال بأن المعتبر هو بإجماع من يقول إن الأمة لا تجتمع على خطأ ؛ وإن [جاز] مخالفتهم ، لكان هذا القول الحق قد أخرج عن أفاويل الأمة . لأنه ليس فيهم من جمع بين هذين القولين . وفي ذلك اتفاقهم على الخطأ في مسئلتين . وسيجيء القول في ذلك .
- دليل . الجماعات الكثيرة ، على اختلاف همهم وأغراضهم ، لا يجوز أن يتفقوا على قول إلا لداعٍ . ولا يجوز أن يكون التقليد هو الذي دعاهم . لأن

(١) ل : ان كان . (فحذفنا « كان »)

(٢) ح : « أو تجوزون ذلك ؟ »

كثيرا منهم يطل التقليد . ولو دعتهم الشبهة لنقلت ونقل خوضهم فيها . فاذا لم تنقل ، علمنا أنه بحجة قاطعة ، ويجرى مجرى اتفاقهم على رواية ما شاهدوه ، في أنه لا يجوز الخطأ عليهم فيه . والجواب : أن العقل يجوز اتفاق الجماعات الكثيرة على الخطأ من جهة الرأي . ويلزمهم على ما قالوه أن لا يجوز اتفاق جميع الامم على خطأ . وكذلك كل جماعة من الامة يقع العلم بخبر مثلها . ويلزم إذا نقلوا ما أجمعوا لأجله أن يجوز ، وأن كونه شبهة . لأنهم إنما أحالوا أن يجمعوا عن شبهة لا تنقل . وعلى أنه لا يمتنع أن يكون بعضهم صار إلى القول بشبهة ، ثم قلدهم الباقون^(١) لمحببتهم لهم وانصراف أهوائهم إليهم ، أو لاستثقالهم النظر وتصويبهم التقليد . وعلى أن كثيرا من الناس يظهر القول بفساد التقليد ، ثم ينظر في الدليل ؛ فاذا شق عليه استعماله ، قطع النظر وقلد . ولا يمتنع أن يكونوا بأجمعهم صاروا إلى القول بشبهة ، فظنوها حجة ، فأضربوا / عن نقلها لظنهم أنها حجة . كما يضربون عن نقل الحجة إذا أجمعوا على ١١ / ١ / موجبا .

والفرق بين رواية الجماعة الكثيرة عما شاهدته وإن لم يقع اللبس فيه ، وبين ما قالت من جهة الرأي : [أن الرأي^(٢)] يعترضه الشبهة والأهواء ، فتصير الأهواء مع التصدير في النظر الشبهة بصورة الحجج^(٣) . فلا يؤمن أن يكونوا اتفقوا لذلك . وهذا صنف عما شاهدوه ، وزال اللبس فيه . لأن كل واحد منهم عالم بما شاهدوه . ولا يجوز مع كثرتهم أن يخبروا بما يعلم كل واحد منهم أنه كان^(٤) فيه ، وأن غيره يعلم أنه كاذب فيه .

دليل . قد ثبت دوام شرعنا إلى انقضاء التكليف . فوجب أن يكون قول الامة حجة ، ليدوم قيام الدلالة على اتصال الشرع . والجواب أن الحجة في ذلك القرآن والاجتهاد والأخبار . على أن شرعنا منقطع بانقطاع التكليف ، كانقطاع شرع من قبلنا بالنسخ . فدوام كل واحد من الشرعين كدوام الآخر

(١) كذا ح ؛ ل : المادون

(٢) زاده ح

(٣) ح : «فتصور الشبهة مع التصدير في النظر بصورة الحجج»

(٤) كذا ح ؛ ل : كاذب

أو تقارنه^(١) . فكما لا يجب أن يكون قول إحدى الامتين حجة ، لم يجب في الاخرى مثله^(٢) .

وأما من خالف في الإجماع فانه يسلك مسالك ثلاثة : أحدها أن يحيل وقوع الإجماع ؛ والآخر أن يحيل ثبوت الطريق إليه ؛ والآخر أن يقول : ليس في العقل ولا في السمع دليل^(٣) عليه .

- أما إحالة الإجماع فن وجهين : ﴿أحدهما﴾ أن يقول : يستحيل أن يجوز على كل واحد من الامة الخطأ ، ولا يجوز على جماعتهم ، كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيبا وجماعتهم غير مصيبين ؛ وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود . والجواب : أن المستحيل هو أن يقال : « إن كل واحد من الامة يجوز كونه مختلنا في القول الذي اتفقوا عليه ، وجماعتهم غير مختلين^(٤) فيه » . ولم نقل ذلك . وإنما نقول : إن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد ، وإذا اجتمع مع جماعة^(٥) الامة لم يكن قوله خطأ . / وليس يمتنع أن يفارق الواحد الجماعة . ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل اليوم مأكلا مخصوصا ، ولا يجوز أن يجتمعوا على أكله في ذلك اليوم ؟ ونظير ما ذكره أن نقول : « كل واحد منهم مخطئ ، والكل في ذلك القول غير مخطئ » . وهو نظير قول القائل : « الكل [ليسوا بسود ، وكل واحد منهم أسود] » . ونظير قولنا في الإجماع أن نقول : « كل واحد من الناس يجوز أن يكون^(٦) » [أسود في البلد الفلاني ، فان اجتمعوا في بلد آخر لم يكونوا سودا بل بيضا] . ﴿والوجه الآخر﴾ في إحالة الإجماع قولهم : لو انعقد الإجماع لكان ، إن انعقد عن نص ، وجب نقله والاستغناء به . ولا يجوز انعقاده عن أمانة . ٢٠ لأنهم ، على كثرتهم واختلاف همهم ، لا يجوز اتفاقهم عن الأمانات المظنونة . والجواب : أنه لا يمتنع أن يتفقوا عن نص لا ينقلوه اكتفاء بالإجماع ؛ أو ينقل

١١/ب

(١) غير منقوط ، (تقارنه ، تقاربه ؟)

(٢) الى هنا حذف س

(٣) س : دليلا

(٤) س : مخطئة

(٥) س : كافة

(٦) زاده س ح

ويكون محتملا ، فيستغنى بالإجماع عن النظر فيه . ويجوز اتفاقهم عن أمانة ، كما جاز^(١) اتفاق الجماعات عن شبهة .

وأما من قال : لا طريق إلى إثبات الإجماع ، فسيجيء في باب منفرد . ومن قال : لا دليل على صحة الإجماع ، فقلوه باطل ، لما تقدم من الدليل .

بَابُ

في الاتفاق بماذا يكون ؟

اعلم أن الاتفاق يكون من الجماعة بالفعل ، نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلا واحدا ؛ ويكون بالقول ؛ ويكون بالرضا ، نحو أن يخبروا عن أنفسهم بالرضا ، ونحو أن يظهر القول فيهم ولا يظهر كراهية مع زوال التقية^(٢) . وقد يجتمعون على الفعل ، وعلى القول ، وعلى الإخبار عن الرضا في مسألة واحدة . وكل هذه الأشياء أدلة على الاعتقاد لحسن ما رضوا به ، و^(٣) لوجوبه . على^(٤) أن اتفاقهم على الفعل يدل على حسنه من حيث كان العقل دليلا على اعتقادهم لحسنه ، ومن حيث كانوا قد اتفقوا على فعله . لأنه لو كان خطأ ، ما اجتمعوا على فعله ، كما لا يجتمعون على اعتقاد حسنه . وقد يجتمعون على ترك القول في الشيء^(٥) ، وعلى ترك فعله . فيدل ذلك على أنه غير واجب . لأنه لو كان واجبا ، لكان تركه محظورا . وفي ذلك إجماعهم على المحذور . ويجوز أن يكون ما تركوه مندوبا إليه ، لأن تركه ليس بمحذور . وذلك نحو أن يتركوا^(٦) اعتقاد الأفضل من^(٧) ؛ بعض أهل الأعصار .

(١) كذا س ؛ ل : أجاز

(٢) كذا س ؛ ل : الهبة (لعله : الهية)

(٣) ح س : أو

(٤) س : غير

(٥) كذا ح س ؛ ل : الشر

(٦) س : يترك ؛ ح : كتركهم

(٧) ح : في

بَابُ

في أنه لا اعتبار [في الإجماع^(١)] بجميع من بُعث النبي صلى الله عليه وسلم إليه

اعلم أن جميع من بعث إليه النبي صلى الله عليه وسلم هم المكلفون إلى انقضاء التكليف من مؤمن وكافر ، ومجتهد وغير مجتهد . ولا اعتبار بالكافرين في الإجماع . لأنه لا يمكنهم معرفة الأحكام الشرعية . فوقوف الإجماع عليهم يؤدّي إلى تعذّر الإجماع ، لوقوفه على ما هو متعذر . ولأن الإجماع لا تعلم صحته إلا بالسمع ؛ وأدلة السمع لا تتناول الكافر ، كقوله تعالى^(٢) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين... » ، وقوله^(٣) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس... » ، وقوله^(٤) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس... » الآية ؛ وقوله صلى الله عليه : « امتي لا تجتمع على خطأ » . وهذا الاسم لا يفهم من إطلاقه الكافر . ولا اعتبار في الإجماع بكل المؤمنين إلى انقضاء التكليف . لأن في أدلة الإجماع ما يقتضي أن أهل العصر الواحد حجة ، ولأن الإجماع حجة . فلو اعتبرنا في الإجماع جميع المكلفين إلى آخر التكليف ، لم يكن حجة . لأنه ليس بعدهم تكليف ، فيكون إجماعهم حجة فيه .

فان^(٥) قيل : يكون حجة على من أجمع معهم ، ثم فارقهم ! قيل : كيف يكون حجة عليه ؟ ولا يؤمّن أن يحدث بعدهم من يخالفهم . فلا يكون جميع المكلفين إلى انقضاء التكليف متفقين على ذلك الحكم^(٦) .

وأما غير المجتهدين ، فذكر قاضي القضاة أن الأقوال المنتشرة في الأمة ضربان : أحدهما منتشر في الخاصة فقط ، كمسائل الاجتهاد ؛ والآخر منتشر في الخاصة والعامة . وذلك ضربان : أحدهما معلوم باضطراب من دين النبي

(١) زاده ح س

(٢) القرآن ٤ / ١١٥

(٣) القرآن ٣ / ١١٠

(٤) القرآن ٢ / ١٤٣

(٥) من هنا حذف س

(٦) الى هنا حذف س

صلى الله عليه ؛ والثاني غير معلوم من دينه باضطرار . فالمعلوم من دينه ^(١) باضطرار / كالصلوات الخمس ، وصوم شهر رمضان ، وتحريم البنت ، وما أشبه ذلك . وما هذه سبيله ، يستغنى في الاحتجاج عليه عن قول منقول عن النبي أو إجماع . والصحيح أن ذلك معلوم من الدين ^(٢) باستدلال . لأننا لو نعلم تواتر النقل عن النبي عليه السلام بتحريم البنت ، أو تواتر نقل القرآن ، وأنه لا يجوز أن يحرم شيئاً ^(٣) إلا وهو معتقد لتحريمه ، لم نعلم أنه يعتقد تحريم ذلك . ألا ترى أنه لو لم يُنقل إيجاب صوم شهر رمضان عنه ، لم يُعلم دينه في ذلك ؟ وكذلك لو علمنا النقل في ذلك ^(٤) ، وجوزنا أن يوجب ما لا نعتقد وجوبه علينا ، لم يعلم ذلك . وكذلك القول في كل ما يدعى أنه معلوم باضطرار أنه من دين النبي صلى الله عليه . وإنما اشتبهت ^(٥) الحال فيه ، لأن العلم بأنه من دينه ظاهر ؛ ولم يحصل فيه نزاع بين الامة .

وأما الأقوال المنتشرة في الخاصة والعامة ، وهي معلومة من الدين ^(٦) باستدلال ، فذكر قاضي القضاة ^(٧) أن منها تحريم بنت البنت ، وأن بنت الخالة مخالفة في التحريم للخالة ؛ ومعرفة أوقات الصلوات .

ولقائل أن يقول : أما معرفة أوقات الصلوات على التفصيل ، فن مسائل الاجتهاد ، لأنه يدخل في تفصيل ذلك معرفة آخر الوقت . وذلك مجتهد فيه . وأما معرفة أوقات الصلوات على الجملة وتحريم بنت البنت ، فالعامة إنما تعرف ذلك بالرجوع إلى العلماء ، لا بالاستدلال . لأن المكلف إنما يعرف ^(٨) ذلك استدلالاً بظواهر تُعلم أنها قد تجردت عما يعارضها . وإنما يعلم [عدم ^(٩)]

(١) س : دين النبي صلى الله عليه

(٢) س : دين النبي صلى الله عليه

(٣) كذا ح ؛ ل : شيء

(٤) س : لذلك

(٥) ل : انتهت

(٦) س : دين النبي صلى الله عليه

(٧) زاد بعده س : « أطال الله بقاءه » (كان قاضي القضاة عبد الجبار كان حياً عند تأليف

الكتاب . وتكرر مراراً) .

(٨) س : يعلم

(٩) زاده س

ذلك بعد أن يُفتش الشريعة . والعامة لم تنظر في هذه الظواهر ، ولا فتشت^(١) عما يعارضها .

فأما مسائل الاجتهاد ، فقد اختلف الناس في اعتبار العامة فيها . فقال قوم : إن العامة ، وإن وجب عليها اتباع العلماء ، فإن إجماع / العلماء لا يكون حجة على أهل العصر [الثاني^(٢)] ، حتى لا تسوغ مخالفتهم إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم . فإن لم يتبعوهم ، لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم . وقال آخرون : إجماع العلماء حجة على من بعدهم ، اتبعهم عوام عصرهم أو لم يتبعوهم .

١ / ١٣

واحتج الأولون بأنه إنما كان قول الامّة حجة ، لأنها بأجمعها معصومة من الخطأ . وليس [يُمْتَنَعُ أَنْ تَكُونَ جَمَاعَتُهُمْ الْخَاصَّةُ وَالْعَامَّةُ مَعْصُومَةٌ مِنَ الْخَطَأِ] .^{١٠} فاذا لم^(٣) يُمْتَنَعُ ذَلِكَ ، وكانت ظواهر الإجماع تتناول الخاصة والعامة ، وجب اشتراط دخول العامة ، ووجب القول بأن اللطف إنما يثبت للامة بأجمعها . وهذا هو^(٤) الإجماع في قوله تعالى^(٥) : « ویتبع غیر سبیل المؤمنین » — وهذا يتناول العلماء وغيرهم ، — وقوله^(٦) : « كنتم خير امة اخرجت للناس » ، وقوله^(٧) : « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا... » الآية . كل ذلك خطاب مواجهة^{١٥} يتناول جميع من كان في ذلك العصر من الامّة ، كالخطاب بالعبادات . واحتج الذاهبون إلى القول الثاني بأن العامة يلزمها المصير إلى قول العلماء . فهو كالمنصرف فيها . فلم يكن بقبولها اعتبار .

ولقائل أن يقول : ولم ، إذا وجب عليها المصير إلى [قول^(٨)] غيرها ، لا يعتبر بقبولها ؟ وما أنكرتم أنه ، وإن وجب ذلك عليها ، فانه لا يكون حجة من^{٢٠}

-
- (١) كذا ح س ؛ ل : سبب
(٢) زاده س
(٣) زاده س
(٤) س : وظواهر
(٥) القرآن ٤ / ١١٥
(٦) القرآن ٣ / ١١٠
(٧) القرآن ٢ / ١٤٣
(٨) زاده س

دونها ! ويمكن أن يحتاج في المسئلة أيضا فيقال : إن الامّة إنما يكون قولها^(١) حجة إذا قالت^(٢) بالاستدلال . لأنه لا يجوز أن تحكم بغير دليل . فهي إنما عصمت من الخطأ في استدلالها . والعامّة ليست من أهل النظر والاستدلال على الحوادث ، فتعصم منه .

فان قالوا : لا يمنع أن يكون اللطف ثابتا لجماعة الامّة ، مجتهدا وغير المجتهد منها ، ولا يكون لبعضها لطف^(٣) يعصمها من الخطأ ! قيل : إذا كان اللطف إنما يعصم من الخطأ في الاستدلال ، ولم يكن من العامّة استدلال ، لم يصح / أن تكون معصومة فيه . وبهذا الوجه يخص ظواهر الآيات .

ب / ١٣

باب

في إجماع أهل الأعصار

ذهب أكثر الناس إلى أن إجماع أهل كل عصر حجة على من بعدهم . وقال أهل الظاهر : إجماع الصحابة وحده حجة ، دون غيرهم من إجماع أهل الأعصار .

ودليل الأولين أن أدلة الإجماع لا تخص عصرا دون عصر لقوله تعالى^(٤) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » — والتابعون مؤمنون ؛ وكذلك أهل كل عصر ، — وقوله تعالى^(٥) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » ، وقوله تعالى^(٦) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ، وقوله عليه السلام : « لا تجتمع امتي على خطأ » . واختلف^(٧) يحتاج بأشياء . منها أن الإجماع إنما عرف كونه حجة بالشرع .

(١) ح س : قولها

(٢) ح س : قابلته

(٣) ل : لطف

(٤) القرآن ١١٥/٤

(٥) القرآن ١٤٣/٢

(٦) القرآن : ١١٠/٣

(٧) من هنا حذف س

- والأدلة السمعية تختص بالصحابة ، دون غيرهم . لأن قوله ^(١) : « كنتم خير أمة اخرجت للناس » ، وقوله ^(٢) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » خطابٌ مواجهة يتناول ظاهره الحاضرين ، وهم الصحابة دون غيرهم . فلا يمتنع أن يكون الله تعالى عناهم بالخطاب ليميزهم بهذا المدح . وقوله ^(٣) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يتناول الصحابة . فأما التابعون ، فالخطاب لا يتناولهم وحدهم ، بل يتناولهم مع ما ^(٤) تقدم من الصحابة . لأن « المؤمن » هو المستحق للثواب . سيما ، وهذا الخطاب خرج مخرج المدح . والصحابة بعد موتهم يستحقون المدح والثواب . وإذا كان المؤمنون هم التابعون مع ما تقدم من الصحابة ، فاستحال أن يكون لمن تقدم من الصحابة قول في الحادثة في زمن التابعين . استحال أن يكون للجماعة المؤمنين قول ^(٥) أو لم يكن . إذ المخالف في الحالتين مخالف لبعض المؤمنين ، لا لجميعهم .

- فان قلتم : إذا لم يجوز أن يعنى الله تعالى بقوله ^(٦) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » من تقدم من الصحابة — لأنه لا يمكن أن يكون لهم قول فيما حدث بعدهم — وجب أن يعنى الله تعالى / بقوله التابعين ، دون من تقدم . فيدخل من خالفهم تحت الوعيد ! قيل : إنه لم يعن من تقدم ، لما ذكرتم . ولا عنى الحاضرين من التابعين ، لأنهم بعض المؤمنين . وإنما عنى من يطلق ^(٧) عليه في وقته أنه جماعة المؤمنين . وليس ذلك إلا الصحابة . فقلنا : إن إجماع الصحابة وحدهم حجة . وكذلك قوله : « لا تجتمع امتي على ضلال » لا يتناول التابعين وحدهم . لأنه لا يطلق عليهم في عصرهم أنهم جميع أمة النبي عليه السلام . بل يقال إنهم بعض امته . ويطلق القول في عصر الصحابة بأنهم الآن جميع امته . الجواب : ان هذا السؤال لا يتوجه على من قال : إن اسم

١/١٤

(١) القرآن ٣/١١٠

(٢) القرآن ٢/١٤٣

(٣) القرآن ٤/١١٥

(٤) ح : من

(٥) ل : قولا

(٦) القرآن ٤/١١٥

(٧) ل : ينطلق

«المؤمنين» اشتقاق من التصديق ، لأن من لم يصدق في الحال حتى مات لا يطلق عليه اسم «مؤمن» . ولا يوصف أيضا بأنه ليس بمؤمن ، لأنه يوم أنه كان مؤمنا .

ولا يلزم الشيخ أبا هاشم رحمه الله ، لأن لام الجنس ^(١) لا يوجب الاستغراق ، ويجوز أن يدخل تحته ثلاثة فصاعدا . فتنتركنا وظاهر [هـ] ^(٢) ، قطعنا على أنه قد اريد به ثلاثة . فلم يجب أن يكون اريد بالمؤمنين مجموع الصحابة والتابعين . إلا أن الإجماع الذي يعرفه الخصم قد منع أن يراد بالآية بعض أهل العصر . فأخرجناه في الخطاب . ووجب أن يراد به جميع أهل العصر . وأما من يقول إن لام الجنس استغراق ^(٣) ، فله أن يقول : ليس يخلو إما أن نريد بهذه الآيات من حضر عند حدوث الحادثة ، ولا بغير من تقدم موته من المؤمنين ١٠ — وذلك قولنا — أو بغير من تقدم . وذلك يمنع من كون إجماع الصحابة حجة . لأن من مات قبل وفاة النبي عليه السلام ، هو مؤمن وليس له في الحادثة قول . فان قيل : فما الجواب لمن سأل عن هذا السؤال ممن لا يقول إن إجماع الصحابة — ولا غيرهم — حجة ؟ قيل : قد تقدم في الباب الأول .

١٥ واحتجوا بقوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » . قالوا : فحكمه بأن الاقتداء بأصحابه / اهتداء ! الجواب : أن ذلك لا يمنع من كون التابعين مثلهم في ذلك . على أن قوله : « بأيهم اقتديتم اهتديتم » يتناول آحادهم . وليس [قول ^(٤)] كل واحد منهم حجة على المجتهدين . فعلمنا أنه إنما حث بذلك العامة على استفتاء كل واحد منهم .

٢٠ واحتج بأن الصحابة قد اختصت بمشاهدة النبي عليه السلام ، والحضور عند الوحي . فكان لهم مزية بذلك ! الجواب : ولم قلتم إن ذلك يوجب أن يكون لهم مزية في كون قولهم حجة ، دون غيرهم ؟ واحتجوا بأن قول التابعين لو كان حجة ، لكان إنما صاروا إليه عن نص

(١) زاد بعده ح : عنده

(٢) في الأصل : تركنا وظاهر

(٣) ح : للاستغراق

(٤) زاده ح

متواتر ، أو غير متواتر ، أو عن أمانة اجتهدوا فيها . ولو كان كذلك ، لما ذهب كل ذلك على الصحابة ، لأنهم لا يكو [نو] ن^(١) أدنى رتبة من التابعين . الجواب : أنه لا يمتنع أن لا تحدث الحادثة في الصحابة فلا^(٢) يفحصوا عن نص وارد فيها^(٣) ، ولا عن أمانة مجتهد فيها ، فلا يظفروا بها ويظفر التابعون^(٤) بها إذا اضطروا إلى طلبها عند حدوث الحادثة . ولا يمتنع أن تحدث الحادثة في [زمن] الصحابة فيختلفون فيها ، ويتفق التابعون فيها على أحد أقوالهم . فيظفر التابعون في ذلك القول بما لم يظفر به أحد الطالبين من الصحابة . لأن قول بعض الصحابة به ليس بحجة^(٥) .

باب

١٠ في وجوب اعتبار المجتهدين كلهم من أهل العصر الواحد في الإجماع

يضمن هذا الباب فصولا : منها أن أكثر أهل العصر لا يكون إجماعا . ومنها اعتبار المجتهد من التابعين إذا عاصر الصحابة . ومنها اعتبار المجتهد وإن لم يشتهر بالفتوى . ومنها اعتبار أهل الأمصار كلهم . أما الفصل الأول . فقد بين^(١) أكثر الناس أن أهل العصر إذا اتفقوا على قول ، إلا الواحد والاثنين من المجتهدين ، لا يكون^(٢) حجة . وقال أبو الحسين الخياط^(٣) : إن ذلك حجة .
ودليل [الأولين^(٤)] أن أدلة الإجماع لا تتناولهم^(٥) إذا خرج عنهم الواحد .

-
- | | |
|------|---|
| (١) | ل : يكون ؛ ح : يكونون |
| (٢) | كذا ح ؛ ل : ولا |
| (٣) | كذا ح ؛ ل : فيه |
| (٤) | ل : الباقيون (لعله كما أثبتناه) |
| (٥) | إلى هنا حذف س |
| (٦) | ل : بينه ؛ س : فذهب أكثر الناس إلى |
| (٧) | س : فانه لا يكون |
| (٨) | راجع كتاب الانتصار له طبع مصر ، صفحة ٩٤ |
| (٩) | زاده س |
| (١٠) | كذا س ؛ ل : يتناولها |

لأن قوله تعالى ^(١) / : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » لا يتناول إلا جميع أهل العصر على قول من قال : « إن لام الجنس تعم » . ومن قال : « لا تعم » فانه ^(٢) لا يوجب استغراقها للأكثر حتى لا يبقى إلا الواحد والاثنان ، بل يجعلها حقيقة في الثلاثة . والمخالف لا يجعل قول الثلاثة حجة . وقوله تعالى ^(٣) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » ، وقوله ^(٤) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ، وقوله عليه السلام : « لا تجتمع امتي على ضلال » يتناول جميع أهل العصر . لأن « أكثرهم » يقال لهم « بعض الأمة » ، ولا يطلق وصفهم بأنهم الأمة . وأيضاً ففي الصحابة من ^(٥) تفرد بأقوايل لم توافقه عليها الجماعة ، ولم تنكر عليه . كتفرد ابن عباس بمسائل في الفرائض . وكذلك ابن مسعود [رضي الله عنهما ^(٦)] .

و[^(٧)] احتج ^(٨) المخالف بأشياء :

منها قوله تعالى ^(٩) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وقوله ^(١٠) : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » ، وقوله تعالى ^(١١) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ، وقوله عليه السلام : « لا تجتمع امتي على ضلال » . قالوا : وهذه الأسماء تتناول حقيقة جميع المؤمنين وجماعة الأمة ، وإن شذ منهم الواحد . كما أن الإنسان يقول : « رأيت بقرة سوداء » ، وإن كان فيها شعرات بيض . ويقول : « أكلت رمانة » ، وإن سقط منها حبات لم يأكلها . والجواب : أن أسماء الجمل والعموم لا تتناول الأكثر إلا مجازاً . ألا ترى أنه يجوز أن يقال في الأمة إلا الواحد : « ليس هؤلاء كل المؤمنين » ، ولا كل الأمة ؟ فعلمنا أن اسم « الكل » لم يتناول إلا الجميع . وقول الإنسان :

(١) القرآن ٤ / ١١٥

(٢) س : قال لا يجب أن الله يعرف وأنه

(٣) القرآن ٢ / ١٤٣

(٤) القرآن ٣ / ١١٠

(٥) كذا س ؛ ل : مع الصحابة في من

(٦) زاده س

(٧) زاده ح

(٨) من هذا حذف س

(٩) القرآن ٤ / ١١٥

(١٠) القرآن ٢ / ١٤٣

(١١) القرآن ٣ / ١١٠

« أكلت الرمانة » ، وهو يريد أكثرها ، مجاز . وكذلك الوصف للبقرة بالسواد إذا كان فيها شعرات بيض . ولا يمتنع أيضا أن يكون الوصف للبقرة بالسواد يفيد في العرف كونها سوداء في رأى العين ، فلا يمنع ذلك وجود شعرات بيض فيها . ولا يمتنع أن يكون قول القائل : « أكلت رمانة » معناه في العرف : « أكلت ما جرت العادة بأكله » وليس يكاد ينفك الرمانة / من حبّات تنساقط منها ؛ فذلك خارج من الكلام بالعرف . وليس يجب إذا نقل العرف ذلك أن ينقل غيرها من الأسماء .

﴿ومنها﴾ قول النبي صلى الله عليه وسلم : « عليكم بالسواد الأعظم » . وأهل العصر كلهم إلا الواحد والاثنان هم « السواد الاعظم » . ويقال : « عليكم بملازمة الجماعة » وذلك يتناول أهل العصر إلا الواحد [والاثنين^(١)] . والجواب : أن ذلك في أخبار الآحاد . ويقتضى أن يجب اتباع الثلاثة والاربعة ، لأنهم جماعة . وبطلان ذلك يدل على أنه عنى بالجماعة جميع أهل العصر . وأما السواد الأعظم فهم جميع أهل العصر ، لأنه ليس أعظم منه . ولو لم يكن المراد ما ذكرناه ، لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا زادوا على النصف الآخر [بواحد^(٢)] أو اثنين أو ثلاثة . فان قيل : قوله عليه السلام : « عليكم بالسواد الاعظم » يقتضى أن يكون حجة على غيرهم ممن ليس هو من السواد الأعظم . وذلك لا يتم إلا بأن يكون في العصر غيرهم ممن لم يجمع معهم . والجواب : أنه يجوز أن يكون حجة على من يأتي بعدهم ممن هو أقل منهم عددا .

﴿ومنها﴾ قولهم : إن الواحد من أهل العصر ، إذا خالف من سواه من أهل العصر ، يوصف بالشذوذ . وذلك اسم ذم . ولذلك أنكرت الصحابة على ابن عباس مقالته في الربا . والجواب : أننا لا نسلّم أن الواحد شاذ ، إلا إذا خالف بعد ما وافق . وابن عباس ، لم ينكر عليه الصحابة لأن قول غيره حجة عليه ؛ لكن لأجل خبر أبي سعيد .

﴿ومنها﴾ قولهم إن أهل العصر ، إلا الواحد والاثنان ، لو أخبروا بشيء ، وقع العلم بخبرهم . فيجب مثله في إجماعهم . والجواب : أنهم جمعوا بين الموضوعين

(١) زاده ح

(٢) زاده ح

بغير علة . وعلى أنه يلزم أن يكون أهل بلد واحد حجة إذا أجمعوا أن^(١) بروايتهم يقع العلم . فان فصلوا بين إجماعهم وبين خبرهم - بأن إجماعهم يقع عن رأى واستدلال ؛ وخبرهم يقع عن إدراك / - فهو فصلنا .

١/ ١٦

﴿ومنها﴾ قولهم : إن الإجماع حجة في العصر وفيما بعده . وذلك يقتضى أن يكون فيهم من يخالفهم ، حتى يكونوا^(٢) حجة عليه^(٣) . والجواب : أنه يجوز أن يكونوا^(٤) حجة على من أتى من بعد ، وحجة على آحادهم تمنعهم من الرجوع عما قالوه . ولو وجب أن يكون الإجماع حجة على مخالف قد عاصر المجمعين ، لوجب إذا أجمع كلهم على قول أن لا يكون حجة^(٥) .

فاذا ثبت أن خلاف الواحد والاثنين لا^(٦) ينعقد معه الإجماع ، فتنى روى إجماع أهل عصر متقدم على قول ، وروى بالتواتر أن واحدا لم يجتمع^(٧) معهم ، لم يكن إجماعا . وإن روى ذلك بالآحاد ، فان كان قد روى عنه بالتواتر الوفاق ، لم يترك التواتر لأجل الآحاد . كما لا يعارض خبر واحد عن النبي صلى الله عليه بخر متواتر . وإن لم يكن قد روى موافقة^(٨) لهم ، لم يحكم بأنهم أجمعوا . لأنه لا يكفى أن^(٩) يعلم موافقة ذلك الواحد لهم . فكيف إذا رويت^(١٠) عنه المخالفة ؟

وحكى^(١١) الشيخ أبو عبد الله عن الشيخ أبي الحسن أن الإجماع إذا ظهر في العصر ، وروى عن واحد منهم بالآحاد خلافة ، لم يقدح ذلك في الإجماع [ذكر ذلك ، فيما روى بالآحاد ، عن أبي طلحة في « البرد »^(١٢)] . وإن علمنا

(١) ل : إلا (لمله كما أثبتناه)

(٢) ل : يكون

(٣) ل : عليهم

(٤) ل : يكون ؛ ح : أنهم يكونون

(٥) الى هنا حذف من

(٦) س : ينعقد

(٧) س : يجمع

(٨) س موافقته

(٩) س : الا

(١٠) كذا س ؛ ل : رويته

(١١) من هنا حذف س ؛ من هنا يبتدئ مخطوطة جامع صنعاء (صص) .

(١٢) زاده ص

- أن^(١) اتفاق أهل العصر إلا الواحد ، وعلمنا أنه كانت له حالة موافقة ، فإن علمنا أنه [كان^(٢)] وافقهم ثم^(٣) خالفهم ، ثبت الإجماع . و[إن^(٤)] علمنا أنه خالف تلك المقالة قبل أن يجتمعوا^(٥) ، لم يثبت الإجماع . وإن لم نعلم هذا التفصيل^(٦) ، فالأولى أن لا يثبت الإجماع ؛ لأنه لم^(٧) يؤمن أن لا يكون^(٨) إنما قال بذلك القول قبل أن يقولوا به ، ثم خالفه قبل أن يتفقوا عليه^(٩) .
- فإن حكى عن بعض أهل العصر ما يحتمل أن يكون موافقة وما يحتمل أن لا يكون موافقة لهم : فإن^(١٠) كان ظاهره الموافقة حمل عليها ، وإن كان ظاهره المخالفة حمل عليها ؛ وإن لم يكن [له^(١١)] ظاهر^(١٢) ، فذكر قاضى القضاة فى «الشرح» أنه يحمل على الموافقة . لأنه لو كان مخالفا ، لقويت دواعيه إلى إظهار الخلاف .
- / وليس كذلك لو^(١٣) كان موافقا . لأنه يكفى فى الموافقة السكوت وترك الإنكار . ١٠ ولأنه لو كان ذلك القول باطلا ، لكانوا^(١٤) قد اتفقوا على ترك [الإنكار^(١٥)] الصريح . وذلك لا يجوز . وذكر^(١٦) قاضى القضاة عن ابن الإخشيد^(١٧) أن قوما قالوا : إن أهل العصر إذا حكموا بحكم ، وحكى عن غيرهم من أهل الأعصار^(١٨)

١٦ / ب

-
- (١) ص : فإن علمنا اتفاق
 - (٢) زاده ص
 - (٣) كذا ص ؛ ل : عر
 - (٤) زاده ص
 - (٥) ص : يجتمعوا
 - (٦) ص : الفصل
 - (٧) ل : لو ؛ ص : لا
 - (٨) ص : أن يكون
 - (٩) الى هنا حذف س
 - (١٠) كذا ص ؛ ل : وإن
 - (١١) زاده ص س
 - (١٢) ح : فإن احتمل الأمرين على السواء
 - (١٣) ص : إذا
 - (١٤) كذا ص س ؛ ل : لكان
 - (١٥) زاده ص س ح
 - (١٦) من هنا حذف س
 - (١٧) كذا ص ؛ ل : ابن الإخشيد
 - (١٨) ص : العصر

خلافه : فإن كانوا كثرة^(١) ، لا يجوز أن يظهر خلاف ما يبطنونه ، قدح ذلك في الإجماع . وإن جاز أن يظهر خلاف ما يبطنونه^(٢) ، لم يقدح [ذلك]^(٣) في الإجماع . وهذا باطل . لأن جواز إظهارهم خلاف ما يبطنونه^(٤) لا يمنع جواز كون باطنهم موافقا لظاهرهم . فيكون ذلك خلافاً قادحاً في الإجماع^(٥) .
وأما الفصل الثاني فهو^(٦) أن المجتهد من التابعين إذا حضر مع الصحابة في وقت الحادثة ، فإنه لا يكون قولهم حجة إذا خالفهم . وعن بعضهم : أنه يكون حجة ، وإن خالفهم . ودليل الأولين^(٧) : أن أدلة الإجماع لا تتناولهم إلا معه . نحو قوله^(٨) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وقوله عليه السلام : « امتي لا تجتمع على خطأ » . وجرى^(٩) مجرى الحدث من الصحابة إذا كان من أهل الاجتهاد ، لأن الإجماع لا ينعقد من دونه .

والمخالف^(١٠) يحتاج بما روى أن عائشة أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه على الصحابة في بعض المسائل . والجواب : أنه يجوز أن تكون أنكرت عليه لأنه خالفها بعد ما اتفقت وكان اتفاقها سابقاً لكونه من أهل الاجتهاد . أو لم تكن المسئلة من مسائل الاجتهاد . وعلى أن قولها بانفرادها ليس بحجة^(١١) .

وأما الفصل الثالث فهو أن يخالف في المسئلة بعض المجتهدين ممن لم يشتهر بالفتوى ، كواصل بن عطاء . فإنه لا يكون قول من عداه حجة . وقال بعض الناس : يكون حجة ، لأن مسائل الاجتهاد يجب الرجوع فيها إلى أهل الاجتهاد . فقول غيرهم لا يؤثر في إجماعهم ، كما أن قول النحاة لا يؤثر في إجماعهم .

- (١) ل : كره
- (٢) كذا ص ؛ ل : يبطنونه
- (٣) زاده ص
- (٤) كذا ص ؛ ل : يبطنونه
- (٥) الى هنا حذف س
- (٦) ل : وهو
- (٧) ح : دليلنا
- (٨) القرآن ٤ / ١١٥
- (٩) جرى (أى : التابعي)
- (١٠) من هنا حذف س
- (١١) الى هنا حذف س

١٧ / ١

يبين ذلك أننا إذا / أردنا تقويم شيء ، وجب الرجوع فيه إلى أهل الخبرة بأسعار^(١) ذلك الشيء . ودليلنا أن أدلة الإجماع تتناول هذا الانسان . نحو قوله تعالى^(٢) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وقوله : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » وقوله صلى الله عليه : « امتي لا تجتمع على ضلال » . وإنما أخرجنا العامة من ذلك لأنهم ليسوا بأهل الاجتهاد . وليس كذلك هذا المجتهد . وبهذا فارق النحاة . وما ذكروه من « الرجوع في التقويم إلى الخبرة بأسعار ذلك الشيء »^(٣) ، فهو حجة لنا . لأننا نرجع إلى من يخبر ذلك ، وإن لم يكن مشتهرا بالتقويم ولا منتدبا لتقويم الأشياء . فكذلك ينبغي أن يرجع في الحوادث إلى أهل الاجتهاد ، وإن لم ينتدبوا للفتوى .

- وأما الفصل الرابع وهو إجماع أهل الأعصار ، فعند^(٤) أكثر الناس أن الحجة هي إجماع أهل الأعصار كلهم من المجتهدين في العصر الواحد . وحكى عن مالك أنه قال : إجماع أهل المدينة وحدهم حجة . وقال بعض أصحابه : إنما جعل نقلهم أولى من نقل غيرهم . دليلنا^(٥) : أن أدلة الإجماع لا تتناولهم وحدهم ، نحو اسم « المؤمن »^(٦) واسم « الامة » . ولأن الأماكن لا تؤثر في كون الأقوال حجة . وقول النبي صلى الله عليه : « المدينة طيبة تُخرج خبثها » كما يُخرج الكبيرُ خبثَ الحديد لا يدل على أن إجماع أهلها حجة ؛ وإنما هو مدح لها . وليس المراد بذلك ذم كل من خرج منها ، لإجماع الامة على أن الخروج منها غير مذموم . وكون المدينة مهبط الوحى لا يدل على أن إجماع أهلها حق . وأما كون روايتهم أولى من رواية غيرهم ، فقد ذكر قاضى القضاة^(٧) في « الشرح » و « الدرس » أن ذلك لا يتمتع . ولا فرق بين رواية الواحد منهم وهو بالمدينة ، أو غيرها . وإنما المراد بذلك أن تكون روايتهم بعد عصر الصحابة

(١) ل : اشعار

(٢) القرآن ١٤٣ / ٢

(٣) ل : اشعار ذلك النبي

(٤) ل : فقد

(٥) ص س : ودليلنا

(٦) ص : المؤمنين

(٧) زاد بعده س : اطال الله بقاءه ؛ ص : رضى الله عنه

أول من رواية غيرهم . لأن أهل البلد أعرف بما يجري فيه من غيرهم ، وأنه ^(١) يرجع الناس في معرفته إلى البقعة ^(٢) التي حدث فيها ذلك ^(٣) . / لأنهم إما أن يكونوا شاهده ^(٤) ، أو أخبرهم [به] ^(٥) جماعة ممن شاهده ^(٦) ؛ ويمكن فيهم من كثرة المخبرين ما لا يمكن في غيرهم ، بل غيرهم يرجع إليهم ^(٧) .

بَابُ

فما يكون الإجماع حجة فيه وما لا يكون حجة فيه

اعلم أن ما تجمع الأمة عليه ضربان : أحدهما لا يمكن معرفة صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته ، والآخر يمكن معرفة صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته .
فالأول لا يصح الاحتجاج بالإجماع فيه ، كالإجماع على أن الله تعالى حكيم عادل ، وأن محمدا ^(٨) نبي . لأنه إنما يمكن أن تعرف صحة الإجماع بعد أن يعرف أن الله تعالى أو رسوله قد شهد ^(٩) بأن الإجماع حق . وأنها لا يشهدان بشيء إلا وهو على ما شهدا ^(١٠) به . وإنما يعرف ذلك إذا عرفت ^(١١) حكمة الله تعالى ، وأنه لا يفعل القبيح ؛ وأن محمدا صادق ليُعلم صدقه في إخباره أن القرآن كلام الله تعالى حتى يعلم أن ما فيه من الآيات الدالة على الإجماع من قبل الله تعالى . فإذا كانت المعرفة بصحة الإجماع لا تمكن أن تتقدم على المعرفة بالله وبحكمته ^(١٢) وصدق رسوله ، لم يصح الاستدلال به على ذلك ،

(١) ص س : لهذا

(٢) ص س : معرفة الشيء إلى أهل البقعة

(٣) ص س : ذلك الشيء

(٤) ل : مشاهده

(٥) زاده ح

(٦) كذا ح ؛ ص س : شاهده

(٧) كذا س ؛ ل : غيرهم إليه يرجع

(٨) زاد بعده ص س : صلى الله عليه

(٩) ص : شهدا

(١٠) ل : شهدوا

(١١) ص : عرفنا

(١٢) كذا ص س ؛ ل : حكمه

- إذ من حق الدليل أن يعلمه المستدل على الوجه الذي يدل عليه قبل علمه بالمدلول .
- فأما [ما^(١)] يمكن أن يعرف صحة الإجماع قبل المعرفة به ، فهو ضربان : أحدهما من امور الدنيا ، والآخر من امور الدين . فالأول نحو أن يجتمعوا أنه لا يجوز الحرب في موضع معين . ذكر قاضي القضاة أنه يجوز لمن بعدهم مخالفتهم في ذلك ، لأن^(٢) حالم [في ذلك^(٣)] ليست بأعظم من حال^(٤) النبي صلى الله عليه . ومعلوم أنه صلى الله عليه لو رأى رأيا في الحرب ، لساغ^(٥) مراجعته فيه . وليس لإجماعهم على إمامة أبي بكر من هذا القبيل ، لأن^(٦) ذلك من امور الدين . وذكر في « كتاب النهاية » أنه لا يجوز مخالفتهم . لأن أدلة الإجماع منعت من الخلاف عليهم . ولم يفصل بين أن يكون قد اتفقوا على أمر ديني / أو دنيوي . ويفارقون^(٧) النبي صلى الله عليه ، لأن الذي منع من جواز الخطأ عليه هو المعجز . وذلك لا يتعلق بامور الدنيا . وليس كذلك الأمة .
- فأما امور الدين ، فانه يكون اتفاقهم حجة فيه ، سواء كان عقليا — نحو رؤية الله تعالى لا في جهة ، ونفى ثانٍ مثله^(٨) — أو كان شرعيا ، لأنه يمكن العلم بصحة الإجماع قبل العلم بذلك . إذ الشك في ذلك لا يخل بالعلم بالله تعالى وحكمته^(٩) ، وصدق نبيه . ولا فرق بين أن يكون القول صادرا عن اجتهاد عن^(١٠) أمارات ، أو استدلالا بأدلة . ولا فرق بين أن يكون قد تقدم ذلك الإجماع اختلاف^(١١) ، أو لم يتقدمه [اختلاف . وسنتكلم^(١٢)] في كلا الموضعين [إن شاء الله^(١٣)] .

-
- (١) زاده ص س
(٢) كذا ص ؛ ل : وان
(٣) زاده ص
(٤) كذا ص ؛ ل : حالة
(٥) ص : صاغ
(٦) ص : بل
(٧) كذا ص س ؛ ل : يفارق
(٨) ص : نفى ثاني القديم
(٩) كذا ص ؛ ل : حكمه
(١٠) ل ص س : في
(١١) زاده ص س
(١٢) زاده ص س

باب

في أن الإجماع إذا انعقد عن اجتهاد كان حجة

ذكر قاضي القضاة عن الحاكم ، صاحب « المختصر » ، أنه قال : إذا انعقد الاجماع لأهل العصر عن^(١) اجتهاد ، جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه . وعندنا أنه حجة يحرم خلافه ، لقوله تعالى^(٢) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » . فاذا اجتمعوا^(٣) على الحكم بالاجتهاد ، فخلافه ليس هو سبيلهم ؛ فلم يجوز اتباعه . فان^(٤) قيل : إنما لم يكن^(٥) سبيلهم لأنه لم يؤد^(٦) الاجتهاد إليه . فاذا أدى إليه الاجتهاد ، كان سبيلهم ، وإن كان ذلك الاجتهاد اجتهاد غيرهم . والجواب : أن ذلك شرط ، لا دليل عليه . فلم يجوز إثباته^(٧) . ولو جاز ما ذكره ، لجاز أن يقال فيما أجمعوا عليه عن دليل : إنه سبيلهم بشرط أن يؤدى الاستدلال إليه . وخلافه ليس هو سبيلهم إن لم يؤد الاستدلال إليه ؛ فان أدى الاستدلال إليه ، كان سبيلهم ، وإن كان ذلك الاستدلال استدلال غيرهم . فيبطل التعلق بالإجماع أصلاً .

فان قيل : أليس ، لو^(٨) اتفقوا على الحكم اجتهاداً^(٩) ولم يعلم كل واحد منهم أن غيره قد وافقه ، جاز لكل واحد منهم مخالفة ذلك الحكم ، ولا يأثم من خالفه ؟ فقد صار جواز مخالفة ذلك الحكم / سبيلهم بأجمعهم ! قيل : ١٨ / ب هذا لازم فيهم إذا أجمعوا على الحكم بالدلالة^(١٠) .

-
- (١) س : على
 - (٢) القرآن ١١٥/٤
 - (٣) كذا ص س ؛ ل : أجمعوا
 - (٤) من هنا حذف س
 - (٥) كذا ص ؛ ل : يمكن
 - (٦) ل : يرد
 - (٧) كذا ص ؛ ل : اتباعه
 - (٨) كذا ص ؛ ل : اذا
 - (٩) ص : باجتهاد
 - (١٠) ص : بالدلالة

والجواب في الموضوعين واحد . وهو أنه إذا كانت الحال هذه ، فإنه ^(١) إنما يجوز كل واحد منهم مخالفة ^(٢) قولهم ^(٣) بشرط كونه غير مجمع عليه ألا ترى أنه لو علم أنه مجمع عليه ، لم يجوز ذلك ؟ فإذا علمنا ^(٤) أن الحكم متفق عليه ، لم يجوز أن نخالفهم .

- فأما [من ^(٥)] قال : «إن الحق في واحد» ، فإنه يمنع من مخالفة قوله ، سواء اتفق عليه ، أو لم يتفق عليه . ويدل عليه قوله عليه السلام : « امتي لا تجتمع على خطأ » . ومما اتفقوا عليه أنه لا يجوز مخالفتهم . ولقائل أن يقول : لم زعمتم أنهم اجتمعوا ^(٦) على ذلك ؟ وإذا كان في الناس من يجوز مخالفتهم ، لم يؤمن أن يكون في المجمعين [عن اجتهاد ^(٧)] من يجوز مخالفتهم . فلا يصح ادعاء الإجماع ^(٨) . فالمخالف ^(٩) يقيس القول المجمع عليه باجتهاد على المختلف فيه ، بعلّة أن كل واحد منهما صادر عن اجتهاد . والجواب : أن العلة في الأصل أنه قول لم يقترن ^(١٠) به دليل مقطوع به . وليس كذلك ما اجتمع ^(١١) عليه ، ثم تعارضهم فيقيس المسئلة على ما اتفقوا عليه مما ليس من مسائل الاجتهاد ، بعلّة أن كل واحد منهما قول متفق عليه .

-
- | | |
|------|-------------------------|
| (١) | كذا ص ؛ ل : فأنهم |
| (٢) | كذا ص ؛ ل : مخالفته |
| (٣) | ص : قوله |
| (٤) | ص : علمنا نحن |
| (٥) | زاده ص |
| (٦) | كذا ص ؛ ل : أجمعوا |
| (٧) | زاده ص |
| (٨) | ال هنا حذف س |
| (٩) | ص س : فأما المخالف فإنه |
| (١٠) | كذا ص س ؛ ل : يقترن |
| (١١) | كذا ص س ؛ ل : أجمع |

باب

في الاتفاق بعد الاختلاف^(١) وبعد الاتفاق ، وفي الاختلاف^(٢) بعد الاتفاق^(٣)

اعلم أن أهل العصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام ، فانه يجوز أن يتفق من بعدهم على متابعتهم — وهو الواجب عليهم — ويجوز أن يخالفهم بعض أهل العصر الثاني^(٤) ، ولا يحل ذلك لهم^(٥) ، لأنه لا يستحيل من بعض الامة أن يعدل عن الحق . ولا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على مخالفتهم .

- وحكى قاضى القضاة عن الشيخ أبى عبد الله أنه قال : إنما لم يجوز أن يتفقوا على مخالفتهم ، لأن أهل العصر الأول أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد على مخالفتهم . ولو^(٦) لم يُجمعوا على ذلك ، / لجاز أن يتفقوا على مخالفتهم . ويكون الإجماع الثانى فى حكم الناسخ للاول . وحكى عن الشيخ أبى على أنه قال : لو جاز ذلك ، لجاز أن يخالفهم رجل واحد ، ولجاز أن ينضم إليه^(٧) غيره ، إلى أن يتفق أهل العصر الثانى على خلاف قول الأولين . وقوله تعالى^(٨) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يمنع [من^(٩)] أن يتبع أهل العصر الثانى غير سبيلهم . ولأن المسئلة إن لم تكن من مسائل الاجتهاد ، فخلاف ما اجتمع^(١٠) عليه أهل العصر الأول فيها ضلالة . والامة لا تجتمع على ضلالة . فأما إذا اختلف أهل العصر فى المسئلة على قولين ، فانه يجوز أن يتفق من بعدهم على أحدهما . فاذا اتفقوا : كان صوابا وحجة محرمة للاخذ بالقول الآخر .

(١) ص : الخلاف

(٢) ص : الخلاف

(٣) ص س : انوافق

(٤) ص : أهل الرأى

(٥) ص : فلا يحل ذلك

(٦) ص س : خلاف قولهم فلو

(٧) كذا ص ؛ ل : يصير عليه

(٨) القرآن ٤ / ١١٥

(٩) زاده س

(١٠) س : أجمع

- وفي كلا الموضوعين اختلاف . أما جواز اتفاق من بعدهم على أحد القولين ، فقد منع منه قوم ظناً منهم أن اختلاف من تقدم ، في ضمنه ^(١) الإجماع على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على الإطلاق . فأدخلوا في الإجماع ما ليس منه . وهذا سنذكره [عند الكلام ^(٢)] فيما ألحق بالإجماع وليس هو منه ^(٣) .
- وأما إذا اتفقوا على أحد القولين ، فقد حكى قاضي القضاة في «العمد» عن بعض المتكلمين ، وبعض أصحاب أبي حنيفة والشافعي ^(٤) أنه لا يكون حجة في تحريم القول الآخر . وحكى عن شيخنا أبي عبد الله ، وأبي الحسن ، وبعض أصحاب الشافعي أنه يكون حجة في تحريم القول الآخر . وذكر في «الشرح» أن الناس اختلفوا في ذلك . ففهم من جعل ذلك محرماً للخلاف على كل حال . ومنهم من لم يجعله محرماً للخلاف على كل حال ؛ ولم يفصل ^(٥) بين الصحابة والتابعين . [ومنهم من جعله محرماً للخلاف في حال دون حال ^(٦)] . والحال التي يحرم فيها [الخلاف ^(٧)] هي أن يكون المتفقون ^(٨) على أحد القولين في المسئلة هم الذين اختلفوا فيها ، سواء كان ذلك العصر عصر الصحابة أو غيرهم . والحال ^(٩) التي لا يكون اتفاقهم معها حجة مزيلة للخلاف هي ^(١٠) أن يختلف أهل عصر ، ويتفق من بعدهم على أحد قولهم ^(١١) .

١٥

والدليل على أن الاتفاق يحرم الاختلاف / على جميع الأحوال ^(١٢) ، قوله تعالى ^(١٣) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ، وقوله ^(١٤) : « وكذلك جعلناكم

١٩ / ب

-
- (١) ل : صحة
(٢) زاده ص س
(٣) ص : ليس منه
(٤) بدل «الشافعي» ، اختصاره «ش» عند س ح أحياناً
(٥) ص : يفرق
(٦) زاده ص س
(٧) زاده ص س
(٨) ص : المتفق
(٩) ص : الحالة
(١٠) كذا س ؛ ل : في ؛ ص : في
(١١) ل : قولهم
(١٢) ص : على كل حال
(١٣) القرآن ١١٥/٤
(١٤) القرآن ١٤٣/٢

امة وسطا . وقد بينا أن ذلك يتناول كل عصر . ولم يفصل في تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون قد تقدّم اختلاف ، أو لم يتقدم .

واستدل^(١) قاضى القضاة بقوله صلى الله عليه وسلم : « امتى لا تجتمع على خطأ » . فيجب كون ما اتفق عليه أهل العصر الثانى غير خطأ .

فان قيل : ليس هو خطأ ، وليس [يحرم]^(٢) بعدهم أن يخالفهم ! قيل : قد أجمعوا^(٣) على أنه لا يجوز أن يخالفهم . ولقائل أن يقول : [إنه]^(٤) لا يمكن ادعاء الإجماع على^(٥) ذلك . لأن الامّة مختلفة في اتفاق^(٦) أهل العصر على أحد القولين : هل يجوز مخالفته أم لا ؟

واستدل أيضا بأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه . وكذلك إذا اختلفت الصحابة ثم اتفقت . فيجب مثله في التابعين إذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة . ١٠ ولقائل أن يقول : إن أوجبتم ذلك لدخول اتفاقهم تحت أدلة الإجماع ، فذلك رجوع إلى الأدلة المتقدمة . وإن أوجبتم ذلك بالقياس فما العلة الجامعة ؟ فان قلتم : العلة في ذلك أنه إجماع . قيل [لكم]^(٧) : ليست هذه علة معلومة . والأصل في الجماعة أنه يجوز اتفاقها على الخطأ . وإنما امتنعنا من ذلك للدلالة^(٨) . فيجب اعتبارها ، دون القياس لأنه لا يظفر^(٩) في ذلك بعلة معلومة . وليس لكم أن تجعلوا العلة في الأصل كونه إجماعا ، بأولى من أن نجعلها كونه إجماعا مبتدأ . ١٥ على أنه قد حكى قاضى القضاة في « الدرس » أن قوما قالوا : إن اتفاق الصحابة بعد اختلافها لا يحرم الخلاف .

واحتج المخالف بأمور :

-
- (١) من هنا حذف س
 - (٢) زاده ص
 - (٣) ص : اجتمعوا
 - (٤) زاده ص
 - (٥) كذا ص ؛ ل : في
 - (٦) كذا ص ؛ ل تعلق
 - (٧) زاده ص .
 - (٨) كذا ص ؛ ل : للدلالة
 - (٩) كذا ص ؛ ل : يظهر

﴿ومنها﴾ قوله تعالى^(١): «...فان تنازعتُم في شيء فردوه إلى الله والرسول...». فشرطُ التنازع في وجوب الرد . والتنازع قد حصل . وليس يخرج بالاتفاق الواقع من أن يكون قد تقدم حصوله ؛ فوجب الرد . والجواب : / أن الرد إلى الإجماع والتعلق به ردُّ إلى الله والرسول^(٢) . كما أن الأخذ [بكتاب الله^(٣)] بحكم القياس رد إلى الكتاب والسنة . وأيضا فأهل العصر الثاني إذا اتفقوا ، ولم يكونوا متنازعين . فلم يجب عليهم الرد على قول من يستدل بهذه الآية على صحة الإجماع .

١/٢٠

- ﴿ومنها﴾ قولهم : إن في ضمن اختلاف أهل العصر في المسئلة على قولين ، اتفاق منهم على جواز الأخذ بكل واحد منهما في كل حال . لأنه لا يختص حالا دون حال . فلو كان اتفاق من بعدهم على أحد القولين محرماً للأخذ بالقول الآخر ، لم يخلُ إما أن يكشف عن تحرمة في المستقبل ، فيكون نسخا ، وذلك لا يكون بعد انقطاع^(٤) الوحي ؛ وإما أن يكشف عن تحرمة في الماضي والمستقبل ، فيدل على خطأ من تقدمه ، وذلك لا يجوز . وهذا هو معنى قولهم : لو حرم الخلاف في المستقبل ، لحرمه في الماضي . والجواب : أن القائلين بأن «الحق في واحد» لا يجوز أن يحتجوا بهذا الكلام . لأن عندهم أن المجتهد لا يجوز أن يأخذ بكل واحد من القولين . وإنما يجب عليه أن يأخذ بالحق منهما . والعامي^(٥) إنما يجوز [له^(٦)] أن يقلد من يفتيه . فاذا أجمعوا على أحدهما ، لم يجد من يفتيه بالآخر . فيقال : قد حرم عليه الأخذ به بعد^(٧) أن كان حلالا . وأما القائلون بأن «كل مجتهد مصيب» ، فجوابنا لهم ، إن احتجوا بذلك هو : أن المختلفين في المسئلة إنما سوغوا الأخذ بكل واحد منهما . لأن المسئلة مختلف فيها . وهي من مسائل الاجتهاد . [و^(٨)] يبين ذلك أنهم لو سئلوا عن جواز

(١) القرآن ٤/ ٥٩

(٢) ص : سنة رسوله

(٣) زاده ص

(٤) ص : يمكن بعد ارتفاع

(٥) كذا ص ؛ ل : القاضى

(٦) زاده ص

(٧) كذا ص ؛ ل : اذا

(٨) زاده ص

الأخذ بكل واحد منهما ، لعللوا بذلك . فعلى هذا المستدل أن يبين أن المسئلة بعد الاتفاق هي من مسائل الاجتهاد . وأما نحن ، فاذا بينا أنهم ^(١) إذا اتفقوا عليها ، [ف] قد تناولهم أدلة الإجماع ، وحرّم خلافهم ، علمنا أن الشرط المحجوز للاخذ بكل واحد من القولين قد زال . فزال حكمه . ولا يسمى ذلك نسخا . لأن الحكم / إذا وقف على شرط يعلم زواله وثبوته لا بالشرع ، فانه لا يكون زواله بزوال شرطه نسخا . ألا ترى أن زوال وجوب الصيام بدخول الليل لا يكون نسخا ؟ فان قيل : لستم ، بأن تجعلوا اجتماع المختلفين على جواز الأخذ بكل واحد من القولين مشروطا بنبوت الاختلاف ، بأولى من أن نجعل [نحن ^(٢)] كون الاتفاق حجة ، مشروطا بنفى تقدم الخلاف ! قيل : ما ^(٣) ذكرناه أولى ، لأننا قد بينا أن المختلفين سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين بالشرط الذي ذكرناه . فكان الأولى ما قلناه . على ^(٤) أن ما ذكروه ينتقض عليهم بإجماع أهل العصر بعد النظر والفحص الطويل . لأن ذلك اتفاق منهم على جواز التوقف في المسئلة . ولا يسوغ بعد اتفاقهم ^(٥) التوقف فيها . وينتقض على قول بعضهم : إن الصحابة إذا اتفقت بعد ما اختلفت ، حرم الأخذ بالقول الآخر . ثم يقال لهم : إذا لم تجعلوا اتفاق أهل العصر الثاني حجة ، مع أنه اتفاق صريح ، فهلا قلتم : إن اتفاق أهل العصر الأول على جواز الأخذ بكل واحد من القولين ليس بحجة في جواز الأخذ به ؟ مع أنه اتفاق ليس بصريح . وهو مع ذلك مبنى على القول بأن « كل مجتهد مصيب » .

﴿ ومنها ﴾ قولهم : [لو كان قولهم ^(٦)] إذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة ، لكان قول إحدى الطائفتين [حجة إذا ماتت الطائفة الاخرى . وفي ذلك كون قولهم حجة بالموت . والجواب : أننا نبيّن لموت إحدى الطائفتين ^(٧)] أن قول الاخرى

-
- (١) ل : لهم
 - (٢) زاده ص
 - (٣) كذا ص ؛ ل : قلت انا بما
 - (٤) كذا ص ؛ ل : ثم
 - (٥) ص : اتفاقهم بعد
 - (٦) زاده ص
 - (٧) زاده ص

حجة لدخوله تحت أدلة الإجماع ، لا أن^(١) الموت يوجب كون قولهم حجة .
على أن في مسئلتنا جميع المختلفين قالوا بإحدى القولين . وليس كذلك إذا مات^(٢)
إحدى الطائفتين .

﴿ومنها﴾ قولهم : لو كان اتفاق أهل العصر الثاني حجة ، لكانوا قد صاروا
إليه بدليل وحجة . ولو كان كذلك^(٣) ، لما خفى على الصحابة . والجواب :
أنه لا يجوز أن يخفى هذا ومثله على جميعهم . فأما أن يخفى على بعضهم ،
فيجوز . لأن بعضهم ليس بحجة^(٤) .

بَابُ

١/٢١ في انقراض العصر / هل هو [شرط^(٥)] في كون الإجماع حجة ؟

اعلم أن كثيرا من الناس لم يعتبروا انقراض العصر أصلا . واعتبره بعضهم .
واختلف هؤلاء . فقال بعضهم : هو طريق^(٦) إلى انعقاد الإجماع . وسيجيء
القول فيه . ومنهم من جعله شرطا في كون الإجماع حجة . وجوز لبعض^(٧) المجمعين
أن يخالف قوله^(٨) .

ودليل الأولين قوله تعالى^(٩) : «...ويتبع غير سبيل المؤمنين...» ، وقوله^(١٠) :
«كنتم خير أمة أخرجت للناس...» ، وقوله^(١١) : «وكذلك جعلناكم أمة وسطا
لتكونوا شهداء...» ، وقوله عليه السلام : «أمتي لا تجتمع على ضلال» .

(١) كذا ص ؛ ل : لأن

(٢) كذا ص ؛ ل : كانت

(٣) ص : ذلك

(٤) إلى هنا حذف س

(٥) بياض في ل ؛ زاده ص س

(٦) ص س : فهم من جعله طريقا

(٧) س : لوجود بعض

(٨) ص : قولهم

(٩) القرآن ١١٥/٤

(١٠) القرآن ١١٠/٣

(١١) القرآن ١٤٣/٢

وكل ذلك يوجب^(١) الرجوع إلى الإجماع . ولا يفرق بين انقراض العصر ونفى انقراضه .

دليل^(٢) : ليس يخلو إما أن تكون الحجة هي انقراض العصر ، أو اتفاقهم بشرط انقراض العصر ، أو اتفاقهم فقط . والأول يقتضى أن يكون العصر لو انقرض من دون^(٣) اتفاقهم أن يكون حجة . والثاني يقتضى أن يكون لموتهم تأثير في كون قولهم حجة . وذلك لا يجوز ، كما لا يكون لموت النبي صلى الله عليه تأثير في كون قوله^(٤) حجة .

ولقائل أن يقول : أليس موت النبي لا يصير معه قوله حجة ؟ والامة عندكم إذا اختلفت في المسئلة على فرقتين ، ثم ماتت إحدهما ، كان قول الاخرى حجة . ففارقت الامة النبي عليه السلام في ذلك ! فهلا جاز أن أن تفرقا في الوجه الآخر ؟

دليل [آخر^(٥)] : لو اعتبرنا انقراض العصر ، لم ينعقد الإجماع . لأنه قد حدث من التابعين في زمن الصحابة قوم من أهل الاجتهاد . وذلك يجوز مخالفتهم لهم . لأن العصر ما انقرض . ويجب اعتبار [انقراض] عصر التابعين . ومعلوم أنه لم ينقرض عصرهم إلا بعد أن حدث من تابعيهم^(٦) من هو من أهل الاجتهاد ! فجاز أن يخالفهم . ويعتبر انقراض عصرهم . ثم كذلك القول في كل عصر !

ولقائل أن يقول : إنه لا يمتنع^(٧) أن يكون المعتبر هو انقراض عصر من كان مجتهداً عند حدوث الحادثة ، لا من يتجدد / بعد ذلك . فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إذا حدث فيهم مجتهد بعد حدوث الحادثة . واحتج المخالف بأشياء :

(١) كذا ص س ؛ ل : لا يوجب

(٢) من هنا حذف س

(٣) ص : غير

(٤) كذا ص ؛ ل : قولهم

(٥) زاده ص

(٦) كذا ص ؛ ل : تابعيهم

(٧) كذا ص ؛ ل : يمتنع

﴿ومنها﴾ أن علياً عليه السلام سئل عن بيع امهات الأولاد . فقال : « كان رأيي ورأى عمر أن لا يُبْعَن . ثم رأيت بيعهن » . فقال له عبيدة السلماني : « رأيك مع الجماعة أحب إلى من رأيك وحدك » . فدل على أنه كان الإجماع قد سبق . والجواب : أنه قد روى أن جابر بن عبد الله كان يرى في زمن عمر جواز بيعهن . فلم يكن الإجماع قد انعقد . وقول عبيدة السلماني : « رأيك مع الجماعة أحب إلى من رأيك وحدك » يدل على أنه قد كان على قول عمر [جماعة^(١)] . وليس قول كل جماعة هو إجماع . وإنما اختار أن ينضم قول علي إلى قول عمر ، لأنه رجح قول الأكثر على قول الأقل .

﴿ومنها﴾ أن أبا بكر الصديق كان يرى التسوية في القسمة^(٢) ؛ ولم يخالفه أحد من الصحابة . ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه . ففضل في القسمة^(٣) ؛ ولم ينكر عليه السلف . والجواب : أن عمر رضى الله عنه قد كان خالفه في زمانه وناظره ، فقال له : « أتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل في الاسلام كرها ؟ » فقال : « إنما عملوا لله . وإنما اجورهم على الله . وإنما الدنيا بلاغ » . ولم يرو أن عمر رجع إلى قول أبي بكر . فلا يمتنع أنه كان يرى التفضيل . فلما صار الأمر إليه فضل .

﴿ومنها﴾ قولهم : إن الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر . لأن الناس يكونون^(٤) في حال تأمل وفحص . فوجب وقوعه^(٥) على انقراض العصر . والجواب : إن أرادوا بنفي الاستقرار نفى كونه حجة ، فذلك نفس المسئلة . وإن أرادوا أنه لا ينعقد ، فهو خارج عما نحن^(٦) بسبيله . لأننا إنما تكلمنا^(٧) على من قال : « إنه ينعقد ولا يكون حجة » . على أن الفصل بين حال التأمل ، وحال القطع على الشيء ، لا يفتقر إلى انقراض العصر . لأننا

(١) زاده ص

(٢) ص : القسم (أى تقسيم العطايات)

(٣) ص : القسم

(٤) كذا ص ؛ ل : يكون

(٥) ص : وقوفه

(٦) ل : غير

(٧) كذا ص ؛ ل : حلنا

نقصل بين الناظر المتأمل المتوقف ، وبين القاطع المناضل^(١) . لأن الإنسان إذا أخبر عن / نفسه أنه معتقد للشيء فهو بخلاف أن يخبر عن نفسه أنه متأمل متوقف^(٢) .

باب

فيما أخرج من الإجماع وهو منه

- اعلم أن أهل العصر إذا اختلفوا في المسئلة على قولين متنافيين ، فانه يتضمن اتفاقهم على تخطئة ما سواهما ؛ فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر . وحكى عن بعض أهل الظاهر أنه لم يجعل ذلك اتفاقا على تخطئة ما سواهما ؛ فأجاز لمن بعدهم إحداث قول [آخر^(٣)] ثالث . والقول في ذلك [فرع^(٤)] على إمكان إحداث [قول^(٥)] ثالث . فيجب بيانه أولا :
- فنقول : [إن^(٦)] القولين المتنافيين في المسئلة لا يمكن أن يكون بينهما قول ثالث إلا أن يكون فيه بعض الموافقة لكل واحد من القولين أو لأحدهما . مثاله أن يقول بعض الأمة : « النية واجبة في الطهارات كلها » . ويقول الباقر : « ليست بواجبة في شيء من الطهارات » . فيمكن أن يقول قائل :^(٧) « هي واجبة في بعض الطهارات دون بعض » . ومثاله^(٨) أيضا أن يقول بعض الأمة : « النية [واجبة^(٩)] في كل طهارة . ويقول بعضهم :^(١٠) « هي واجبة في بعض الطهارات دون بعض » . فيمكن أن يقول قائل : « ليست بواجبة في شيء

(١) كذا ص (غير منقوط ، إما المناضل ، أو المتأصل) ؛ ل : المتأمل

(٢) الى هنا حذف ص

(٣) زاده ص ص

(٤) كذلك

(٥) كذلك

(٦) كذلك

(٧) كذا ص ص ؛ في ل مفهومه بعد كلمة « دون بعض »

(٨) من هنا حذف ص

(٩) زاده ص

(١٠) كذا ص ؛ ل : الباقر

من الطهارات». ومثاله أيضا قول بعض الامة: «الجد يرث جميع المال مع الأخ». وفي قول الباقرين: «يقاسم الأخ». فيمكن أن يقول قائل: «لا يرث شيئا أصلا مع الأخ» فيكون قد وافق من قال: «يقاسم الأخ» بعض الموافقة، لأنهما قد اشتركا في أن منعا الجد من بعض المال.

- واحتج من أجاز لإحداث قول ثالث بأن الممنوع منه هو مخالفة الإجماع. وليس مع هذا الاختلاف إجماع. ولأنه روى^(١) عن ابن سيرين أنه قال في امرأة وأبوين: «إن للام ثلث جميع المال، وأن لها ثلث ما يبقى في زوج وأبوين^(٢)». ففصل بين المستثنين. ولم ينكر عليه، مع أن الصحابة رضی الله عنها لم تفصل بينهما، بل قال بعضهم / في المستثنين: «لها ثلث ما بقي»، وقال آخرون: «لها ثلث جميع المال». وقال سفيان الثوري: «إن الأكل ناسيا لا يفطر، والجماع ناسيا يفطر». ومن تقدمه، منهم من فطر بهما، ومنهم من لم يفطر بهما. وهذا الاحتجاج من المخالف يدل على أنه أجاز لإحداث قول ثالث في المستثنين، لا في مسألة واحدة.

- واحتج قاضي القضاة للمنع من إحداث قول ثالث، بأن الامة أجمعت على المنع من ذلك، كما أجمعت على المنع من إحداث قول يخالف الإجماع المصرح، والاتفاق على ذلك سابق. ألا تراهم منعوا من إحداث قول آخر في الجد مع الأخ، حتى يقال: «المال كله للأخ»؟ قال: ولنا أن ندعي الإجماع في ذلك مطلقا، ولنا أن ندعيه في الجد خاصة. ونحمل عليه غيره فنقول: إنما منعوا من ذلك في الجد، لأنه إحداث قول آخر لم يقل به أحد من الامة، لأنه لا وجه له يمكن أن يعلل فيه^(٣) إلا بما ذكرناه. إذ لا يمكن أن يقال: إنما لم يجوز أن يقال: «المال كله للأخ»، لأنه لا أمانة لذلك.

(١) كذا ص ؛ ل : ر روا

(٢) لأن في المسئلة الاولى : للزوجة الربع ، وللام الثلث ، وللاب الباقي أى خمسة في اثني عشر (وهو ضعف ما للام تقريبا) . وفي المسئلة الثانية على عين الأساس للزوج النصف ، وللام الثلث وللأب الباقي أى السدس (وهي نصف ما للام) ولذلك قال للام ثلث ما بقي بعد أداء سهم الزوج وهو النصف : فيكون للام ثلث ما بقي (وهو النصف) أى "سدس" ، وللأب الباقي وهو الثلث (وهو ضعف ما للام) .

(٣) ص : به

لأن الأمانة على ذلك إن لم تكن أقوى من الأمانة الدالة على أن المال كله للجد ، لم تكن أضعف منها .

ولقائل أن يقول : لا اسلم أن في المنع من إحداث قول ثالث إجماعاً سابقاً^(١) . ولا سبيل لكم إلى العلم بذلك . فأما مسألة الجد ، فلا يجوز تجديد قول آخر فيها ؛ ليس لأنهم أجمعوا على المنع من ذلك ، بل^(٢) لأن القول بأن « المال كله للآخ » يتضمن ما أجمعوا على خلافه .

واحتجوا أيضاً بأن الامة إذا اختلفت على قولين ، فقد أجمعت في المعنى على المنع من إحداث قول ثالث . لأن كل طائفة تحرم الأخذ إلا بما قالته أو قاله مخالفها فقط . فجواز^(٣) إحداث قول ثالث يقتضى جواز الأخذ به ، وقد منعه منه . ١٠

ولقائل أن يقول : إنما حظروا الأخذ إلا بما قالوه ، بشرط أن لا يؤدى اجتihad غيرهم إلى [إحداث^(٤)] قول ثالث ، كما يقولون : إنهم / سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يقع الاتفاق على أحدهما . فخرج المسئلة من مسائل الاجتهاد . فينبغى أن يقال : إن كان اختلافهم [على قولين^(٥)] هو في مسلتين ، فالقول في ذلك يأتي . نحو أن يقول بعضهم : « كل طهارة تحتاج إلى نية » ؛ ويقول الباقون : « ليس شيء من الطهارات يحتاج إلى نية » ، فيقول قائل آخر : « بعضها تحتاج إلى النية دون بعض^(٦) » . وإن كان اختلافهم في مسئلة واحدة ، نحو مسألة الجد مع الأخ ، لم يجوز إحداث قول ثالث — لأنه مخالف لصريح إجماعهم — كالقول بأن المال كله للآخ . لأن في ذلك سلب المال كله عن الجد . واختلفون في مسألة الجد قد اتفقوا على أن للجد قسطاً من المال : من قال منهم^(٧) إنه « أحق^(٨) بجميع المال » ،

(١) كذا ص ؛ ل : إجماع سابق

(٢) كذا ص ؛ ل : قيل

(٣) كذا ص ؛ ل : لجواز

(٤) زاده ص

(٥) زاده ص

(٦) الى هنا حذف ص

(٧) كذا ص ؛ ل : منه . (لعله : منهم من قال)

(٨) كذا ص ؛ ل : اخذ

ومن قال إنه « يقاسم الإخوة » . وهذا الوجه يفسد قولهم : إن الممنوع منه هو مخالفة الإجماع ؛ ولا إجماع مع الاختلاف . لأننا قد بيننا أن إحداه قول ثالث ، فيه خلاف لما أجمعوا عليه . وأما ^(١) المحكى عن ابن سيرين والثوري ، فليس هو من هذه المسئلة ، بل من مسئلة اخرى : وهي التفرقة بين ما أجمعوا على أنه لا فرق بينهما .

واحتجاج أهل الظاهر بقول ابن سيرين والثوري يدل على أنهم جوزوا إحداه قول ثالث في هذه المسائل وأشباهها ، دون ما ذكرناه من مسئلة الجدل وأمثالها . وسنذكر الآن القول في التفرقة بين المسئلتين وفي غيرها مما ألحق بالإجماع وليس منه ، بعون الله ^(٢) .

باب

في أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسئلتين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا ؟

اعلم أنهم إذا لم يفصلوا بينهما ، فذلك ضربان : أحدهما أن يقولوا : لا فصل بين هاتين المسئلتين في كل الأحكام ، أو في الحكم الفلاني . والآخر أن لا ينصوا على ذلك ، لكن لا يكون فيهم ^(٣) من فرق بينهما في الحكم . فالاول لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما ، لأن الفصل بينهما [خلاف ^(٤)] لما نصوا عليه واعتقدوه . ولأن قولهم : « لا فصل بينهما » ، ظاهره / [يقتضى ^(٥)] أنها قد اشتركا فيما يقتضى الحكم من غير وجه يفرق بينهما . فن فصل بينهما فقد خالفهم في ذلك .

٢٣ / ب

وهذا الضرب ينقسم أقساما ثلاثة : أحدها أن يروى اتفاق الامة على

(١) من هنا حذف س

(٢) الى هنا حذف س

(٣) كذا ص س ؛ ل : فبهم

(٤) زاده ص س

(٥) زاده ص

في أهل المصر إذا لم يفصلوا بين مسئلتين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا ؟ ٥٠٩

حكم المسئلتين ، نحو أن يحكموا فيهما^(١) بالتحريم أو بالتحليل . والآخر أن يروى اختلاف الامة فيهما ، فيحكى [عن^(٢)] طائفة أنها حكمت فيهما بالتحريم ؛ وعن الباقي أنهم حكموا فيهما بالإباحة . والآخر أن لا يروى لنا عنهم اختلاف في المسئلتين ، ولا اتفاق . فتى كان كذلك ، ودل الدليل في إحدى المسئلتين على تحريم أو إباحة ، وجب أن يحكم في المسئلة الاخرى بذلك ؛ ولا يفرق بينهما .

فأما إذا لم ينصوا على أنه لا فصل بينهما ، بل لا يكون فيهم من فرق بينهما ، نحو أن يحكم بعض الامة في كلا المسئلتين بحكم ، ويحكم الباقيون فيهما^(٣) بنقيضه . وذلك ضربان : أحدهما أن يشاروا إلى حكم واحد فثبتته^(٤) أحد الفريقين في المسئلتين ، وينفيه الآخرون عنها . نحو أن يحرم شطر الامة كلا المسئلتين ، ويبيحها^(٥) الباقيون ، والضرب الآخر أن يشاروا فيهما إلى حكمين مختلفين . نحو أن يوجب بعض الامة النية في الوضوء ، ولا يجعل الصوم من شرط الاعتكاف ؛ ولا يوجب الباقيون النية في الوضوء ، ويجعلون الصوم من شرط الاعتكاف .

أما التسم الأول ، - فذكر قاضي القضاة في «الدرس» و «الشرح» أنه إن كان المعلوم أن طريقة الحكم في المسئلتين واحدة ، لا يجوز كونها متغايرة . فذلك جار مجرى أن يقولوا : لا فصل بينهما . لأننا نعلم أنهم قد اعتقدوا أنه لا يفرق بينهما ، وأنه قد نظمها^(٦) طريقة واحدة . ومن^(٧) فصل بينهما ، فقد خالف ما اعتقدوه من ذلك . فأما إن جاز أن لا تكون الطريقة في المسئلتين واحدة ، وأنهم سوا بينهما لطريقين^(٨) ، فانه يجوز لمن بعدهم أن يفرق بينهما ، فيحرم إحدى المسئلتين ويبيح الاخرى ، فيوافق في كل

(١) كذا ص س ؛ ل : فيها

(٢) زاده ص س

(٣) كذا ص س ؛ ل : فيها

(٤) كذا ص س ؛ ل : فينفيه

(٥) ص : يبيحها

(٦) ص : تمها ؛ س : تضمنها

(٧) كذا ص ؛ ل : قد ؛ س : مما انفصل

(٨) س : لطريقتين

- قول أحد الفريقين . لأنه بذلك لا يكون مخالفا لما أجمعوا عليه ، لا في حكم ولا في تعليل . لأننا قد بينا / أن العلة يجوز أن لا تكون واحدة . ولأنه لو كان إذا قال بعض الأمة بتحريم مسئلتين متباينتين في العلة ، وقال الباقر باباحتهما - قد أجمعوا على أن لا فصل بينهما - لوجب ، إذا حرّم بعضهم إحدى مسئلتين متباينتين وأباح أخرى^(١) ، وحرّم الباقر ما أباحه هؤلاء وأباحوا ما حظره^(٢) ، أن يكونوا قد أجمعوا على أن بينهما فرقا . فلا يجوز لأحد أن يحرمها معا ، أو يبيحها معا . ولو لم يميز ذلك ، لوجب على من وافق الشافعي في مسألة أن يوافقه في جميع مذهبه ، ويسقط عنه الاجتهاد . والامة مجمعة على خلاف ذلك . وما حكى عن ابن سيرين من أنه فرق بين « زوج وأبوين » و « امرأة وأبوين » ، وأن الثوري فرق بين « جماع الصائم ناسيا » وبين « أكله ناسيا » ، فإن كان طريقة المسئلتين اللتين فرقنا بينهما متغايرة ، فما فعلاه جائز ؛ وإلا لم يميز . على أن ابن سيرين قد عاصر بعض الصحابة . فلا يمتنع أن يكون حاضرا^(٣) حين اختلفوا في « زوج وأبوين » [و « امرأة وأبوين »]^(٤) . وذكر^(٥) قاضي القضاة في « العمد » أنه [لا^(٦)] يجوز الفصل بين المسئلتين . ولم يفصل هذا التفصيل . ذكر ذلك في أن الامة لا يجوز أن تخطي^(٧) في ١٥ مسئلتين . وذكر في شرح هذا الباب أمثلة احتج بها . ﴿فمنها﴾ أن يعقد شطر الامة لرجل الامامة ، ويسكت الباقر . فلو لم يكن ذلك الرجل مستحقا [للإمامة^(٨)] ، لكان العاقدون قد أخطأوا بالعقد ، والباقر قد أخطأوا بالسكوت . ولقائل أن يقول : إن تلك^(٩) مسألة واحدة : وهي إمامة ذلك الشخص . والكل

(١) ص : المسئلتين المتباينتين وأباح الاخرى

(٢) كذا ص ؛ ل س : وحظروا ما أباحوه

(٣) كذا ص ؛ ل : عاصرها

(٤) زاده ص س

(٥) من هنا حذف س

(٦) زاده ص

(٧) كذا ص ؛ ل : يحظر

(٨) زاده ص

(٩) كذا ص ؛ ل : ذلك

في أهل المصر إذا لم يفصلوا بين مستلتين ، هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا ؟ ٥١١

قد رضوا بها ، وأجمعوا^(١) على ترك إنكار العقد له من غير مانع . فلو كان خطأ^(٢) ، لما أجمعوا على ترك إنكاره . ﴿ومنها﴾ أن يتفق نصف الأمة على مذهب المرجئة في غفران ما دون الشرك من كبير وصغير ، ويتفق الباقيون على مذهب الخوارج في المنع من غفران جميع المعاصي . وهذا الاتفاق^(٣) على الخطأ في مستلتين . ولقائل أن يقول : إن ذلك خطأ في مسألة واحدة / لأن القائلين بهذين القولين متفقون على أن الصغيرة لا يجب سقوط عقابها ، لأن المرجئ يقول : إن غفرانها بفضل ، وجوز عقاب فاعلها . والخارجي لم يوجب سقوط عقابها ، فقد^(٤) اتفقوا على الباطل : وهو أن عقابها لا يجب سقوطه . ﴿ومنها﴾ أن يتفق نصف الأمة على أن العبد يرث ، والقائل لا يرث^(٥) ، ويتفق الباقيون على عكس ذلك : على أن العبد لا يرث ، والقائل يرث ؛ فيكونوا قد اتفقوا على الخطأ في إرث العبد والقائل ، إذ^(٦) الصواب [أنهما^(٧)] جميعا لا يرثان . والنبي صلى الله عليه منع من اجتماعهم^(٨) على الخطأ ، سواء كان ذلك في مسألة واحدة أو في مستلتين . ولقائل أن يقول : إنه كان لا يمنع أن تختلف الأمة في القائل [والعبد على ما ذكرتموه ، لأن الخطأ إما أن يكون هو القول بآرث العبد أو بآرث القائل^(٩)] أو بآرثهما جميعا . ولم يقع الاتفاق على إرث أحدهما على انفراده ، ولا على إرثهما جميعا . لأن كل واحد من الأمة لم يقل بآرثهما جميعا . فيثبت أن « اتفاق نصف الأمة على الخطأ في مسألة » ، « واتفاق النصف الآخر على الخطأ في مسألة أخرى » ، لا يفيد اتفاق جميعهم على الخطأ .

واحتجوا أيضا بأن الأمة إذا حرّم نصفها كلا مستلتين ، وأباحها

(١) ص : في إجماعهم

(٢) كذا ص ؛ ل : حقا

(٣) ص : اتفاق

(٤) ل : قد

(٥) كذا ص ؛ ل : العبد والقائل يرثان

(٦) ل : إذا

(٧) زاده ص

(٨) كذا ص ؛ ل : إجماعهم

(٩) زاده ص

الآخرون ، فقد اتفقوا على أن لا فصل بينهما . وإن لم ينصوا على ذلك .
وليس يقدح في وقوع الاتفاق على ذلك أن تكون أدلتهم مختلفة . وإذا كان
كذلك ، دخل ذلك تحت أدلة الإجماع . والجواب : أن قول هذا المحتج :
« إن الامة قد اعتقدت أنه لا فرق بين المسئلتين » ، يفهم منه ^(١) امور : ﴿ منها ﴾

١/٢٥

- أنهم اعتقدوا أن بينهما تعلقا واشتركا يقتضى التسوية في الحكم ، وأنه ليس
بينهما ما يقتضى التفرقة في الحكم . وهذا باطل ، لأنه لا يجوز أن يتفقوا على
ذلك في مسئلتين قد فرضنا أنه لا تعلق بينهما . ﴿ ومنها ﴾ أن يكونوا [قد^(٢)] نصوا
على أنه لا فرق بينهما . وهذا باطل ، لأن كلامنا مفروض في أنهم لم ينصوا
على ذلك . / ﴿ ومنها ﴾ أن يكونوا قد اتفقوا على استواء المسئلتين في الحكم في
الجملة ، وإن اختلفوا في تفصيلا . ولا يمكن أن يقال ذلك هاهنا . لأنه
إنما يقال : « اتفقوا على استواء [حكم^(٣)] المسئلتين في الجملة » إذا دل الدليل
على أن حكم المسئلتين حكم واحد : إما التحريم وإما التحليل . ثم يحتاجون
إلى أن ينظروا في حكمها على التفصيل . وإنما يدل الدليل على ذلك من
حال المسئلتين إذا كان بينهما تعلق يقتضى ذلك . وكلامنا في مسئلتين لا تعلق
بينهما . وما هذا سبيله ، لا يعتقد فيهما أنه لا فرق بينهما . يبين ذلك أن شطر
الامة إذا أوجب^(٤) النية في الوضوء لدليل ، وأوجب^(٥) غسل النجاسة لدليل
آخر ، فانه لا يقال : « إنهم قد اعتقدوا أنه لا يجوز افتراقهما في الوضوء » ،
بل عندهم : « أنه يجوز أن تدل الدلالة على وجوب أحدهما ، دون الآخر » .
وإنما اتفق إن دل على وجوب هذا دليل ، [و^(٦)] على وجوب ذلك دليل ،
فكذلك^(٧) لو دل دليل على وجوب النية في الوضوء ، ودل دليل آخر على نفى
وجوب غسل النجاسة ، لم يجوز أن يقال : « قد وجب افتراقهما ، وأن الامة

(١) كذا ص ؛ ل : منها

(٢) زاده ص

(٣) زاده ص

(٤) ص : أوجب

(٥) ص : أوجب

(٦) زاده ص

(٧) كذا ص ؛ ل : وكذلك

في أهل المصر إذا لم يفصلوا بين مسئلتين ، هل لمن بدم أن يفصل بينهما أم لا ؟ ١٣٥

أجمعت على وجوب اقتراحها . لأن المعقول من ذلك ثبوت تعلق يقتضى وجوب اقتراحها ، لا أنه اتفق^(١) إن دل على وجوب أحدهما دليل ، وعلى نفي وجوب الآخر دليل آخر. ولو وجب أن يفرق بينهما ، لوجب على من أداه اجتهد^(٢) قول الشافعي في مسألة أن يوافقه في جميع مسائله ، وإن لم يكن بينهما تعلق. وإذا لم يكن من الأمة بأجمعها ، فيما نحن بسبيله^(٣) ، اتفاق على حكم ولا على علة ، لم يدخل ما ذكره^(٤) تحت أدلة الإجماع . ولو دخل تحت قوله صلى الله عليه : « امتي لا تجتمع على خطأ » ، لدل [ذلك]^(٥) على أن ما قالوه ليس بخطأ . ولا يدل على أن الفرق بينهما خطأ إذا أدى إليه اجتهد مجتهد ، على قول من قال إن « كل مجتهد مصيب » .

واحتج أيضا بأن الأمة إذا اختلفت على قولين في مسئلتين / فقد ٢٥/ ب
أوجبت كل طائفة [منها]^(٦) على غيرها أن تقول بقولها أو بقول الطائفة الأخرى ، وحظرت ما سوى ذلك . وذلك يمنع من إحداث قول مفرق بين المسئلتين . والجواب : أنهم إنما أوجبوا ذلك بشرط أن لا يفرق بعض المجتهدين بين المسئلتين. فلا نسلم أنهم حظروا^(٧) ذلك إلا بهذا الشرط ، كما أنهم جوزوا الأخذ بكل واحد من القولين بشرط أن لا يقع الاتفاق على أحد القولين^(٨) .
فأما القسم الثاني ، وهو إذا أشارت الأمة إلى حكمين متباينين في مسئلتين — كما ذكرناه في إيجاب النية في الطهارة ، وجعل الصوم شرطا في الاعتكاف — فانه إن جاز أن يكون بينهما فرق يذهب إليه مجتهد ، جازت التفرقة بينهما^(٩) ؛ وإن لم يجز أن يكون بينهما فرق بل كان ينظمهما^(١٠) طريقة واحدة تقتضى فيهما

(١) كذا ص ؛ ل : اتفقوا

(٢) ل : عن مسألة

(٣) كذا ص ؛ ل : ذكره

(٤) زاده ص

(٥) زاده ص

(٦) ل : حصروا

(٧) الى هنا حذف س

(٨) كذا ص س ؛ ل : الفرقة

(٩) ص : ينتظمها ؛ س : يتضمنها

الحكمين المتباينين على بُعد ذلك ، [لم يجوز^(١)] أن يخالف بين حكميهما ، بل الواجب أن يقال فيهما ما قالوه .

بَاب

في أهل العصر إذا تأولوا الآية بتأويل ، أو استدلوا على المسئلة بدليل ، أو اعتلوا فيها بعلّة هل يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل أو دليل أو علة .
غير ما ذكره أم لا ؟

اعلم أن الإنسان إذا استدل بطريقة على حكم من الأحكام أو على فساد شبهة ، — أمانة كانت تلك الطريقة أو دلالة — فانه إما أن يكون^(٢) أهل العصر الأول قد نصّوا على فساد تلك الطريقة ، أو على صحتها ، أو لم ينصّوا على صحتها ولا على فسادها . فان نصّوا على فسادها أو على صحتها ، فهو على ما نصّوا عليه . وإن لم ينصّوا على ذلك ، لم يمتنع صحة تلك الطريقة ، إلا أن يكون في صحتها إبطال حكم أجمعوا عليه . والدليل على ما قلناه أن الناس في كل عصر يستخرجون أدلة وعلا ، ولا ينكّر عليهم . فكان ذلك إجماعا . ولأنه لو لم يجوز ذلك ، لكان ، إما أن^(٣) لا يجوز لأنه مخالف للإجماع المتقدم . ومعلوم أن الامة^(٤) لم تحكم بفساد الدليل الثاني نصا ، ولا حكمها بصحة دليلها / يقتضى فساد غيره . إذ لا يمتنع أن يكون على المذهب الواحد أكثر من دليل واحد . ١/٢٦

ويمكن^(٥) من منع من ذلك أن يستدل بأشياء . ﴿منها﴾ قوله تعالى^(٦) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » . والدليل الثاني غير « سبيل المؤمنين » . فالوعيد

(١) زاده من س

(٢) كذا من س ؛ ل : يكونوا

(٣) كذا من س ؛ ل : ذلك فأما أن

(٤) ح : أهل العصر الأول

(٥) من هنا حذف س

(٦) القرآن ١١٥/٤

- لاحق بمن اتبعه . والجواب : أن قوله تعالى^(١) : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » خرج مخرج الذم لمن اتبع غير سبيلهم . فالمفهوم منه من اتبع ما فناه المؤمنون وحكموا بابطاله ، دون ما لم يحكموا بفساده . بل لو اتفق لهم ، لجاز أن يقولوا به . ألا ترى أنه لو لم تحدث المسئلة في العصر الأول وحدثت في العصر الثاني ،
- جاز أن يقول أهل العصر الثاني فيها قولاً ؟ ولا يقال : إن ذلك « اتباع غير سبيل المؤمنين » ممن تقدم ، لما لم يكونوا قد نفوه وحكموا بابطاله . ﴿ومنها﴾ ان قوله تعالى^(٢) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » يدل على أنهم يأمرون بكل معروف ، لأجل لام الجنس . فلو كان الدليل الثاني معروفاً ، لأمروا به . والجواب : أن قوله : « وتنهون^(٣) عن المنكر » يقتضى أيضاً أن ينهوا عن كل منكر . فلو كان الدليل الثاني باطلاً ، لكان منكراً ، ولنهوا عنه ؛ فلنا في الظاهر مثل ما لهم . ﴿ومنها﴾ أن قوله صلى الله عليه : « امتي لا تجتمع على خطأ » يدل على أن ما ذهبوا عنه ليس بخطأ . وقد ذهبوا على الدليل الثاني ؛ فلم يكن ذهابهم عنه خطأ . وإذا لم يكن خطأ ، لم يكن ما ذهبوا عنه دليلاً . والجواب : إن أردتم بقولكم : « ذهبوا عن الدليل الثاني » أنهم حكموا بفساده ، لم يوجد^(٤) ذلك في مسئلتنا . وإن أردتم لئلا ينصوا على أنه دليل ، أو لم يستدلوا به ، فذلك صحيح . وتركهم الاستدلال به ، والنص على كونه دليلاً ليس بخطأ ؛ ولا يجب من ذلك فساد الدليل . لأنه إنما كان تركهم الاستدلال به غير خطأ ، لاستغنائهم^(٥) بدليلهم عنه . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنه لو جاز أن يذهب على أهل العصر الأول الدليل الثاني ، جاز أن يوحى الله تعالى / إلى نبيه [عليه السلام] دليلين على حكم واحد ، فيسن^(٦) النبي صلى الله عليه ذلك الحكم لأجل أحد الدليلين دون الآخر . والجواب : أن يقال لهم : قد جمعتم بين الأمرين بغير علة . وأيضاً :

-
- (١) القرآن ٤/ ١١٥
 (٢) القرآن ٣/ ١١٠
 (٣) ل : ينهون
 (٤) ص : يوجب
 (٥) كذا ص ؛ ل : لاستقبلهم
 (٦) كذا ص ؛ ل : فيبين

فان أوحى الله تعالى إلى نبيه بأحد الدليلين فيسنّ الحكم عفيه ، ثم أوحى إليه بالدليل الثاني ، فانه إنما يسنّ^(١) الحكم لمكان الدليل الأول . لأنه لم يكن سواء حين سنّ^(٢) الحكم ؛ ويكون الدليل الثاني تأكيدا : وإن كان قد أوحى إليه بهما معا ، فلا بد من [أن^(٣)] يكلفه فهم المراد بهما . ولا بد من أن يفهم المراد بهما . فلا يجوز أن يدعو أحدهما إلى أن يسنّ^(٤) الحكم دون الآخر . لأن في ذلك رفضا^(٥) للآخر . وإنما قلنا : « لا بد من أن يكلفه أن يفهم المراد بهما » ، لأنه لا يجوز أن يحاط به بما لا يفهم المراد [منه^(٦)] . ولأنه إن كلفه أن يبلغ كلا الدليلين إلى أمته ، وجب أن يفهم المراد به ، لأنه لا يؤمن أن يُسأل عنه . وإذا لم يعرف المراد به ، نُفّر^(٧) عنه . ﴿ومنها﴾ أنه لو كان الدليل الثاني صحيحا ، لما جاز أن يذهب عن الصحابة مع تقدّمها في العلم . والجواب : أنه يجوز أن يذهب عنهم إذا لم يطلبوه استغناء بما ظفروا به من الدليل . وأهل العصر الثاني إنما ظفروا به لأنهم تنبّهوا بما ذكره الأولون ، واستغنوا عن طلب الدليل الأول . فشغلوا [أفكارهم و^(٨)] زمانهم في طلب^(٩) غيره .

١٥ فان قيل : أفكُلف الأولون^(١٠) طلب الدليل الثاني ؟ قيل : كُلفوا ذلك ، على سبيل التطوع . وترك ذلك جائز . والقول في العلة كالقول في الدلالة . لأن العلة دلالة^(١١) على الحكم في الفرع إلا أن تعود العلة بالنقض على ما اجتمعوا^(١٢) عليه بأن يوجد في موضع أجمع الامة فيه على نقبض^(١٣) حكمها .

(١) كذا ص ؛ ل : بين

(٢) كذا ص ؛ ل : بين

(٣) زاده ص

(٤) كذا ص ؛ ل : بين

(٥) كذا ص ؛ ل : رفض

(٦) زاده ص

(٧) كذا ص ؛ ل : نفى

(٨) زاده ص

(٩) ص : استنباط

(١٠) كذا ص ؛ ل : الأول

(١١) ص : دالة

(١٢) ص : أجمعوا

(١٣) كذا ص ؛ ل : نقص

نحو أن يعلل معللٌ تحرّيم البرِّ^(١) بأنه جسم . لأن ذلك موجود فيما أجمعوا على إباحته . فمن لم يقل بتخصيص العلة ، لا يجوز ذلك^(٢) .

وأما إذا تأولت الأمة الآية بتأويل ، فانهم إن نصّوا على فساد ما عداه ، لم يجوز إحداث تأويل^(٣) سواه . وإن لم ينصوا على ذلك ، فمن الناس من منع من تأويل زائد / وأجراه مجرى المذهب الزائد . ومنهم من أجازة ، وهو الصحيح . ١/٢٧

لأن التابعين ومن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يكن ذكرها^(٤) السلف ، ولم ينكّر عليهم . ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم ، لأنهم لم ينصّوا على إبطاله . وليس في إجماعهم على التأويل الأول إبطال الثاني ، لأنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد كلا التأويلين ، وأراد أن يفهم بالخطاب شيئاً ما^(٥) : إما هذا ، وإما هذا ، وإما كلاهما . وكل ذلك مخير فيه . فإذا فهمت الأمة أحدهما ، فقد خرجت عما كُلفته . لأنهم كُلفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه .

باب

في أهل العصر إذا اختلفوا في المسئلة على قولين
هل يجوز وقوع الاتفاق على أحدهما أم لا ؟

١٥

حكى قاضى القضاة عن الصيرفى أنه منعت من اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولى أهل العصر الأول . وأجازه أكثر الناس ، ولم يجعلوا الاختلاف المتقدم متضمناً^(٦) على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على كل حال . ووجهه أنه [إن^(٧)] [أريد يجوز انعقاد الإجماع إمكانه ، فلا شبهة في أن الجماعة

(١) أى الربا في بيعه متفاضلا (في الاشياء الستة المذكورة في الحديث)

(٢) الى هنا حذف س

(٣) ص : قول

(٤) ص : يذكرها

(٥) كذا ص : س ؛ ل : شيئاً . (لمله : «شيء ما» . أو : «وإما كليهما» فيما يلى)

(٦) زاد بعده ص : س : الإجماع

(٧) زاده ص : س

الكثيرة يمكنها أن تتفق على موجب الدلالة ؛ ولهذا جاز^(١) انعقاد الإجماع المبتدأ . وإن^(٢) اريد به الحُسن ، فلا شبهة أيضا في حُسن إجماع الجماعة على مقتضى الدلالة . وإن اريد بالجواز الشك ، فمعلوم أنه لا دليل يدل على القطع على نفى إجماعهم^(٣) على حكم من الأحكام حتى لا يشك في ذلك . وما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن الصحابة توقفت في الامامة ثم أطبقت على إمامة أبي بكر رضى الله عنه . واتفق التابعون على المنع من بيع امهات الأولاد ، بعد اختلاف الصحابة فيه .

والخالف^(٤) يحتج بأن اختلاف أهل العصر الأول ، في ضمنه اتفاق منهم على جواز تقليد العامي لكل^(٥) واحد من القولين ، وجواز أخذ المجتهد بكل واحد منهما إذا أدّاه اجتهاده إليه . فلو أجمع أهل العصر الثاني / على أحد القولين ، لكان لا يخلو إما أن يصح الإجماعان ، أو يفسدا ، أو يصح^(٦) أحدهما ويفسد الآخر . وليس يجوز أن يفسد أولا أحدهما ، لأن الامة لا تجتمع على خطأ . ولو كانا صحيحين ، لكان الثاني منهما ناسخا [للاول^(٧)] . والنسخ بعد ارتفاع الوحي محال . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يتفق أهل العصر على قول ، ويتفق أهل [العصر^(٨)] الثاني على خلافه . وفساد هذه الأقسام يمنع من اتفاقهم على أحد القولين . والجواب : أن القائلين بأن « الحق في واحد » لا يجوز [لهم] أن يحتجوا بهذا الكلام . لأن عندهم : أن المجتهد لا يجوز أن يأخذ إلا بالحق من القولين . وإنما يجوز للعامي أن يقلد من يفتيه . فاذا اتفقوا على أحدهما ، لم يجد العامي من يفتيه بالآخر . فلا يمكن أن يقال : قد حرم عليه الأخذ به إذا أفيتي به بعد أن كان حلالا . وأما القائلون بأن « كل مجتهد مصيب » ، فجوابهم ، إن احتجوا بذلك ، هو أن المختلفين في

(١) كذا ص س ؛ ل : وانه أجاز

(٢) كذا ص س ؛ ل : وانه

(٣) ص س : إجماعهم

(٤) من هنا حذف س

(٥) ص : في كل

(٦) كذا ص ؛ ل : ويصح

(٧) زاده ص

(٨) زاده ص

المسئلة إنما سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين . لأن المسئلة مختلف فيها ؛ وهي من مسائل الاجتهاد . لأنهم لو سُئلوا عن جواز الأخذ بكل واحد منها ، لعللوا بذلك . فعلى هذا المحتج أن يبين « أن المسئلة من مسائل الاجتهاد ، وأن وقع الاتفاق عليها » ، حتى يصح دليله . وقد سلف استقصاء هذا الجواب من قبل في باب متقدم .

وأما قولهم : « لو جاز أن يجتمع أهل العصر الثاني على خلاف ما اجتمع عليه الأولون من جواز الأخذ بكل واحد من القولين ، لجاز اتفاق أهل العصر الأول على قول ، واتفاق أهل العصر الثاني على قول خلافة ؛ فلا يستقر إجماع » - فباطل . لأننا قد بينا أن المختلفين قد سوغوا الأخذ بكل واحد من القولين ، [بشرط^(١)] قد زال ؛ وأهل العصر الثاني قد أجمعوا على المنع من ذلك مع زوال الشرط . فلم يجمع الآخرون^(٢) على خلاف ما أجمع عليه الأولون . وليس كذلك إذا أجمع الأولون على قول ، وأجمع الآخرون على خلافه^(٣) .

باب

في الإجماع / إذا عارضته الأدلة

١/٢٨

اعلم أنهم قد يُجمعون على القول ، وعلى الفعل ، وعلى الرضا . واتفاقهم على الفعل لا يقتضى أن غيرهم مثلهم فيه ، إلا للدلالة^(٤) . وإذا رضوا بكون القول قولاً لهم ولغيرهم ، كان صواباً منهم ومن غيرهم . فأما إذا قالوا قولاً ، وعارضه قول النبي صلى الله عليه ، فلا يجوز أن نعلم أن قصد النبي صلى الله عليه بكلامه هو ظاهره ، ونعلم أن قصدهم بكلامهم ظاهره [مع تعارض الكلامين] . لأن الأدلة لا تتناقض . ثم لا يخلو إما أن نعلم أن قصد النبي

(١) زاده ص

(٢) كذا ص ؛ ل : المتأخرون

(٣) الى هنا حذف س

(٤) كذا ص س ؛ ل : فيه الدلالة

- صلى الله عليه ظاهره^(١) ، أو نعلم أن قصد الامة بكلامهم هو ظاهره ، أو لا نعلم قصد النبي صلى الله عليه ولا قصد الامة . فان علمنا قصد النبي صلى الله عليه ، وجب تأويل كلام الامة على موافقة كلام النبي صلى الله عليه . وإن علمنا قصد الامة بكلامهم ، وجب تأويل قوله صلى الله عليه وسلم . وإن لم نعلم قصد أحدهما ، فان كان أحدهما أخص من الآخر خصصنا الأعم بالأخص . وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر فانهما يتعارضان^(٢) . لأنه يحتمل أن تكون الامة قد عرفت أن النبي صلى الله عليه قصد بكلامه غير ظاهره ؛ ويحتمل أن تكون عرفت أنه قصد ظاهر كلامه وأرادت هي بكلامها غير ظاهره ؛ ويحتمل أو يقال : لو علمت أن النبي أراد بكلامه ظاهره ، لما أطلقت كلاما يفيد ظاهره مخالفته . فلا بد — والحال هذه — ١٠ من أن تكون قد علمت أنه أراد بكلامه غير ظاهره .
- وأما نسخ أحدهما بالآخر ، فلا يصح . وقد تكلمنا في ذلك في [باب^(٣)] الناسخ والمنسوخ .

باب

في ان الامة لا تجتمع إلا عن طريق

١٥

[اعلم أن الامة لا تجتمع إلا عن^(٤)] دلالة أو أمانة ، ولا تجتمع عبثا^(٥) . ذكر قاضي القضاة في «الشرح» أن قوما أجازوا انعقاد الإجماع عن توفيق^(٦) ، لا توقيف ، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ، وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمانة . والدليل على المنع من ذلك أن مع فقد^(٧) هذه الدلالة والأمانة ،

(١) زاده ص س (وفي آخر الزيادة عند س : « بكلامه ظاهره »)

(٢) كذا ص ؛ ل : معارضان

(٣) زاده ص س

(٤) كذا ص ؛ ل : إما

(٥) س : تبطلنا (؟ تسفأ)

(٦) كذا ص ؛ ل : توقيف

(٧) كذا ص س ؛ ل : منع

لا يجب ^(١) الوصول إلى الحق ؛ ولأنهم [ليسوا^(٢)] بآكد حالا من النبي صلى الله عليه . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه لا يقول إلا عن وحى . فالأمة / أولى أن لا تقول إلا أن عن دليل . ولأنه ^(٣) لو جاز لهم ذلك ، لكان قد جاز لكل واحد منهم أن يقول بغير دلالة . لأنهم إنما يجتمعون على القول بأن يقول كل واحد منهم به . وإذا جاز ذلك لآحادهم ، لم يكن للمجمعين مزية في ذلك .

فان قيل : مزية الإجماع في ذلك أنه يكون حجة . وكل ^(٤) واحد منهم [له^(٥)] أن يقول عن غير دلالة ، ولا يكون قوله حجة ؛ فإذا اجتمعوا كان حجة ! قيل : إنما أردنا أن لا يكون للإجماع مزية في جواز القول بغير دلالة . والخلاف في ذلك يرجع إلى قول موسى بن عمران من أنه يجوز للعالم أن يقول بغير دلالة ، بأن يعلم الله تعالى أنه لا يقول إلا بالصواب .

واجتمع ^(٦) المخالف بأشياء . ﴿ منها ﴾ أن الإجماع حجة . فلو لم ينعقد إلا عن دلالة ، لكانت الدلالة هي الحجة . ولم يكن في كون الإجماع « حجة » فائدة . والجواب : أن هذا يبطل بقول النبي صلى الله عليه ، فانه حجة . ولا يقول إلا عن دلالة . ولا يلزم إذا صدر ^(٧) الإجماع عن « حجة » أن لا يكون في كونه « حجة » فائدة . وعلى أنه لا يمتنع أن يكون قولها حجة ، وما صدر قولها عنه حجة . فيكون في المسألة حجتان . وأيضا فالفائدة في ذلك أن يسقط عنا البحث عن الحجة ، ويسقط عنها نقلها ؛ ويحرم علينا الخلاف الذي كان سائغا في مسائل الاجتهاد على قول من قال : « كل مجتهد مصيب » .

﴿ ومنها ﴾ أن الإجماع قد انعقد من غير دليل . نحو إجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد ، والاستصناع ، واجرة الحمام وغير ذلك ، وأخذ الخراج ،

- (١) س : يجوز
- (٢) زاده ص س
- (٣) ص : لأنهم
- (٤) كذا ص ؛ ل : بكل
- (٥) زاده ص س
- (٦) من هنا حذف س
- (٧) ص : حصل

- وأخذ الزكاة من الخليل . والجواب : أن كل ذلك ما وقع إلا عن دليل . وإن جاز أن لا ينقل لما ذكرناه من أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل . وأما الاستصناع وعقد المراضاة ، فقد كانا على عهد النبي صلى الله عليه ، ولم ينكره^(١) . فدل على جوازه . على أن بيع المراضاة لما جرت العادة به ، جرى الأخذ^(٢) والإعطاء في الدلالة على الرضا مجرى القول . وكذلك / اجرة الحمام .
- وأما قسمة أرض العدو ، فلإمام أن يقسمها ، وأن لا [يقسمها]^(٣) ويعمل فيها بحسب المصلحة . ولهذا لم يقسم النبي صلى الله عليه منازل مكة . ولا آبار هوازن ومباهم . وأما أخذ الزكاة من الخليل ، فليس باجماع . ولولا أنه قد علم ، من أوجبها ، من النبي صلى الله عليه مما دل على أخذ الزكاة منها إذا كثرت ، لكان إيجابه لها نسخا للشريعة ، ولما ترك النكير عليه^(٤) .

بَاب

في الأمة إذا أجمعت على موجب الخبر ، هل يكون الخبر طريقا إلى ما أجمعت عليه [الأمة]^(٥) أم لا ؟

- اعلم أن الأمة إذا أجمعت على حكم ، كان في الأخبار ما يدل عليه ، فاما أن يكون خبر واحد^(٦) ، أو متواترا . فان كان متواترا ، فاما أن يكون نصا لا يحتاج معه إلى استدلال طويل واجتهاد ، أو يحتاج معه إلى ذلك . فان كان نصا ، علمنا أنهم أجمعوا لأجله . لأنه لا يجوز مع تواتره أن لا يقفوا عليه مع طلبهم ، لما يدل على الحكم . ولا يجوز مع ظهوره أن لا يدعوه إلى الحكم ، فيكون طريقهم إليه ، سواء ظهر فيهم خبر مثله أو لم يظهر . وإن كان يحتاج في الاستدلال به إلى اجتهاد طويل وبحث ، لم يمتنع أن يكونوا

(١) ص : ينكره

(٢) ص : الأخذ فيه

(٣) زاده ص

(٤) الى هنا حذف س

(٥) زاده ص

(٦) كذا ص ؛ ل : خبرا واحدا

- أجمعوا لأجله ، ولم يمتنع أجمعوا لأجل خبر متواتر هو أجلى منه لم ينقل اكتفاء بالإجماع ، إذا^(١) استدل به بعضهم ، واستدل الباقيون بخبر آخر أو بقياس . وإن كان الخبر منقولاً بالآحاد ، لم يخلُ إما أن يروى لنا أنه ظهر فيهم ، أو لا يروى ذلك . فإن لم يروَ ذلك ، وجوزنا أن يكون ظهر فيهم ، فلم ينقل إلينا ظهوره ؛ فأجمعوا لأجله . وجوزنا أن يكون ظهر فيهم خبر آخر ، أجمعوا ، أو بعضهم^(٢) ، لأجله ولم ينقل إلينا اكتفاء بالإجماع . لأنه إذا جاز أن يكون ذلك الخبر كان ظاهراً فيهم فلم ينقل ظهوره إلينا ، جاز أن يظهر فيهم خبر آخر فلا ينقل إلينا أصلاً . وإن كان قد روى أن ذلك الخبر قد كان ظهر فيهم ، فلما أن يروى بالتواتر أو بالآحاد . فإن [كان قد^(٣)] روى بالآحاد وجوزنا / صدق الراوى وأن يكونوا أجمعوا لأجله ، وجوزنا كذبه ، فلا يقطع ١٠ على أنهم أجمعوا لأجله ، ولكن يغلب صدقه على الظن .
- وإن نقل ظهور الخبر فيهم بالتواتر ، جاز أن يكونوا أجمعوا لأجله . ويقطع على ذلك من حاله إن قالوا : « أجمعنا لأجله » ، أو كانوا متوفقين عن الحكم بأجمعهم ، أو كان بعضهم قد حكم بخلافه . فلما سمعوا الخبر ، قالوا به . وإنما قلنا : إنه يجوز أن يُجمعوا لأجل خبر الواحد . لأن خبر^(٤) الواحد طريق إلى الحكم . وليس يمتنع في^(٥) الجماعة الكثيرة أن يجمعوا على الحكم طريق من طرقه . وإن لم يقولوا : « أجمعنا^(٦) لأجله » ، ولا نُقل رجوعهم إليه^(٧) بعد توقفهم^(٨) ، جوزنا أن يكونوا حكموا بغيره ولم ينقل اكتفاء بالإجماع . وبالجمله^(٩) ، متى جوزنا أن لا ينقل الخبر المتواتر اكتفاء بالإجماع على موجب ، لم يجوز^(١٠)

(١) ص : س : أو

(٢) أى : رأى بعضهم رأياً

(٣) زاده ص

(٤) كذا ص س ؛ ل : خبر واحد لأن خبرهم

(٥) ص : س : من

(٦) كذا ص س ؛ ل : جميعاً

(٧) كذا ص س ؛ ل : عنه

(٨) كذا ص س ؛ ل : موثق

(٩) س : على الجملة

(١٠) كذا ص ؛ ل : يكن

القطع على أن السلف أجمعوا لأجل خبر الواحد ، ولا خبر متواتر محتمل ، إلا أن يقولوا : « إننا حكمنا لأجله » ، أو يُجمعوا على موجه عند سماعهم له . فان قيل : فاذا أجمعوا على مقتضى خبر الواحد ، أيقطعون على صدق الخبر ؟ قيل : لا . لأنه يجوز أن تكون المصلحة أن نحكم بما ظننا صدقه من الأخبار ، سواء كانت صادقة في أنفسها أو كاذبة .

باب

في جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد

اعلم أن القائلين بأن الإجماع لا ينعقد إلا عن طريق ، اتفقوا على جواز انعقاده عن دلالة . لأنه لو لم يجز انعقاده عن دلالة ، لم يجز^(١) عن أمانة . وفي ذلك تعذر^(٢) انعقاده ، وأن يكون الله تعالى [قد] أمرنا باتباع ما يتعذر وقوعه . واختلفوا في انعقاده عن أمانة . فنعم قوم من أهل الظاهر من ذلك ، خفيت الدلالة أم ظهرت ، وأجاز أكثر الفقهاء انعقاده عن الجلي والخفي من الأمارات . وأجاز قوم انعقاده عن الجلي دون الخفي . ودليلنا^(٣) أن الأمانة طريق إلى الحكم ، كما أن الدلالة طريق إلى الحكم^(٤) . / ولا مانع من انعقاد الإجماع عنها كما لا مانع من انعقاد الإجماع عن الأدلة ،^(٥) خفيها وجليها . فكما جاز ما أمكن^(٥) انعقاده عن جلي الأدلة وخفيها ، جاز مثله في الأمارات .

فان قيل : لم قلتم : « لا مانع من ذلك » ؟ قيل : لأنه لو منع مانع من ذلك ، كان معقولا ، وكان له تعلق معقول . وما يعقل من ذلك ، إما أن يرجع الى الدواعي والصوارف ، وإما أن يرجع إلى أحكام متنافية . وما يرجع^{٢٠}

(١) كذا ص ؛ ل س : ينعقد

(٢) كذا ص ؛ ل : يعتمد

(٣) من هنا حذف س

(٤) ص : إليه

(٥) ص : جاز وأمكن

إلى الدواعى شيآن : أحدهما أن يقال إن الامة ، على كثرتها واختلاف همها وأغراضها ، لا يجوز أن يجمعها الأمانة مع خفائها . ولأن أمانة الحكم الواحد قد تكون متغايرة ، فتكون أمانة بعضهم غير أمانة الآخرين ، فلا تكون الأمانة الواحدة داعية لهم إلى ذلك . ولو جاز ، مع تعذر^(١) كون الأمانة داعية لجميعهم^(٢) إلى الحكم ، أن يجمعوا عليه ، جاز أن يجتمعوا على مأكّل واحد ، وعلى الكذب في شيء واحد .

ويفارق ذلك اجتماعهم عن دلالة أو شبهة . لأن الأدلة ظاهرة . والشبهة^(٣) تتقدّر بتقدير^(٤) الأدلة عند من صار إليها . ويفارق إجماع الخلق [العظيم]^(٥) لحضور الأعياد . لأن الداعي إلى ذلك ظاهر فيهم . الجواب : أن قولهم : « إن كثرة عدد الامة واختلاف أغراضها يمنع من اجتماعها على حكم الأمانة مع خفائها » دعوى . وليس يمتنع أن تجمعهم الأمانة الواحدة أو الأمانات على الحكم الواحد . وإن اختلفت الأغراض وكثر العدد . لأنهم قد اتفقوا على وجوب المصير إلى الأمانة . فاذا ظهرت الأمانة لجميعهم ، دخلت في الجملة التي اعتقدوها . ولذلك اتفق أصحاب أبي حنيفة في كثير من المسائل ، وهم خلق عظيم . ويتفق كثير من أهل الحروب^(٦) في كثير من الحالات في الآراء^(٧) . واتفق الخلق العظيم على المصير إلى موضع الأعياد ، لما تقدّم منهم اعتقاد المصير إلى ذلك .

ويفارق ذلك اتفاقهم على الكذب في شيء معين . لأنه لا داعي لهم إلى ذلك . وقد بينّا أنّ لما ذكرناه / داعياً^(٨) . ولأنه لا يخطر ببالهم كلهم الشيء الذي يكذبون فيه ، إلّا بأن يراسلوا . فأما استنباط الحكم بالأمانة ، فلا يحتاج إلى ترأسل . لأن الأمانات سائغة في المجتهدين ، لا يحتاجون فيها إلى ترأسل .

-
- (١) كذا ص ؛ ل : بعد
(٢) كذا ص ؛ ل : يجمعهم
(٣) كذا ص ؛ ل : النية
(٤) كذا ص ؛ ل : بقدر
(٥) زاده ص
(٦) كذا ص ؛ ل : أصحابه
(٧) كذا ص ؛ ل : الامر
(٨) كذا ص ؛ ل : داع

وأما اتفاق جميعهم على مأكل واحد ، فانما لم يجز لأن ذلك تابع لتساوى شهواتهم وتساوى إمكانهم . وقد علمنا أنهم مختلفون في الشهوات ، وإمكان نيل مشتهاها . فمنهم من يشتهي ما ينفر طبع الآخر عنه . ومنهم من تقوى شهوته لما تنقص شهوة الآخر له ، فتدعوه قوة^(١) شهوته إلى تناوله دون الآخر . وقد يتفق الاثنان في شهوة الشيء ، ويتعذر على أحدهما تحصيله ، أو يشق عليه ذلك ؛ ولا يتعذر على^(٢) الآخر ولا يشق^(٣) . فلهذه الامور لم يتفقوا على مأكل واحد .

وقولهم : « إن الحكم الواحد^(٤) لا يكون له إلا أمانة » ، باطل . لأنه قد يجوز أن تكون له أمانة واحدة ، فتكون داعية لجميعهم إلى [حكمها] . وقد تكون له أمانتان ، إحداهما أظهر من الاخرى ، فتدعو أظهرهما جميعهم إلى^(٥) [حكمها] . وقد تتساويان^(٦) ، فيستدل بعضهم باحدهما ، ويستدل الباقون بالآخرى ، أو يستدل كل واحد منهم بكتيبتهما ، فيتفقون في الحكم ، وإن تغيرت الأمارات . وتفرقتهم بين الأمارات والشبهة لا تصح . لأن الشبهة لا تعلق لها ؛ والأمارات^(٧) لها تعلق . فاذا جاز أن يجتمع الخلق العظيم على الخطأ لما لا تعلق له ، فبأن يجوز أن يجتمعوا لما له تعلق أولى .

والوجه الآخر من الدواعي ، هو^(٨) قولهم : « إن من الامة من يعتقد بطلان الحكم بالأمانة . وذلك بصرفه عن الحكم بها . وليس في مقابلة ذلك داع^(٩) فيدعوه إلى حكمها . وذلك يمنع من اجتماع كل الامة على حكمها . والجواب : أن هذا الخلاف حادث عندنا والصحابه [كانت^(١٠)] مجمعة على

-
- (١) كذا ص ؛ ل : قوم
 - (٢) زاده ص
 - (٣) كذا ص ؛ ل : يستور (غير منقوط)
 - (٤) كذا ص ؛ ل : الحاصر
 - (٥) زاده ص
 - (٦) كذا ص ؛ ل : تتساوى
 - (٧) ص : الأمانة
 - (٨) كذا ص ؛ ل : هو الدواعي وهو
 - (٩) ل : داعيا ؛ ص : داعي
 - (١٠) زاده ص

- صحّة الاجتهاد . فهذه الشبهة لا تتناول عصر الصحابة . وقد اجيب عن ذلك بأنه لا يمتنع فيمن اعتقد بطلان الحكم بالأمرة أن يصبر إلى حكمها ، إذا كانت ظاهرة ، لاعتقاده كونها دلالة . فيؤدى ذلك إلى اتفاق الكل على حكمها . وهذا الجواب لا يتوجه إلى من منع من اجتماعهم على الأمر الخفية لهذه الشبهة . وأيضا فإن من اعتقد قبح الحكم / بالأمرة ، ثم حكم بها لاعتقاده فيها أنها دلالة ، فقد أقدم على اعتقاد لا يأمن كونه قبيحا . وذلك قبيح . وإذا كان كذلك ، لم تكن كل^(١) الأمة قد أصابوا في ذلك الحكم . ولا يجوز أن تجمع الأمة ، فلا يكون كل واحد منهم مصيبا فيما أجمعوا عليه .
- وبهذا يجاب من انفصل عن الشبهة ، بأن قال : « لا يمتنع ، فيمن اعتقد قبّح الحكم بالأمرة ، أن يحكم بها وإن علم أنها أمرّة ، إذا لم يجد سواها . إذ لا يمتنع في بعض الأمة أن يناقض .
- وأما المنع من انعقاد الإجماع عن اجتهاد لأنه يؤدى إلى اجتماع أحكام متنافية ، فهو أن يقال : إن الحكم الصادر عن اجتهاد لا يفسق مخالفته ، ويجوز مخالفته ، فلا يجعل [أصلا^(٢)] ، ولا يقطع عليه ولا [على^(٣)] تعلقه بالأمرّة . والحكم المجمع عليه لا يجوز مخالفته ، ويفسق مخالفته ، ويجعل^(٤) أصلا ، ويقطع عليه وعلى تعلقه بطريقه . فلو صدر الإجماع عن اجتهاد ، لأجتمعت فيه هذه الأحكام على تنافيا ! والجواب : أما قولهم : « إن الحكم المجتهد فيه يجوز مخالفته » ، فإن القائلين بأن « الحق في واحد » لا يجوزون لأحد مخالفة الحق في مسائل الاجتهاد . ألا تراهم يخطئون من خالفهم^(٥) ، وإن أسقطوا عنه المأثم ؟ وكثير منهم يجوز للمقلد أن يقلد من يفتيه بخلاف الحق ، ولا يجوز ذلك فيما اتفق عليه ، ويقول : إن ذلك من حق الاجتهاد ، إلا أن يصدر عنه الإجماع . فان صدر عنه الإجماع ، لم يجز التقليد في خلافه . فأما القائلون بأن « كل مجتهد مصيب » فانهم يجوزون لغيرهم من المجتهدين

(١) كذا ص ؛ ل : هذه

(٢) زاده ص

(٣) زاده ص

(٤) كذا ص ؛ ل : يكون

(٥) ص : خالفه

- أن يخالفهم في الحكم الذي قالوه عن اجتهاد ، ولا يجوزون مثله فيما اتفق عليه ، ويقولون : إن جواز المخالفة من حكم الاجتهاد ، إذا لم يقترن^(١) به إجماع وليس هو من حكمه على الإطلاق ، فيلزم التناقض . كما أن ذلك من حكم الاجتهاد إذا لم يقترن به تصويب النبي صلى الله عليه . لأن المجتهد لو اجتهد مع^(٢) غيبة النبي صلى الله عليه ، فبلغه ذلك ، فصوله وحكم به ، فانه لا يجوز مخالفته . فبان أن جواز المخالفة ليس بحكم الاجتهاد / على الإطلاق . فاذا صوّب النبي صلى الله عليه المجمعين ، كان كتصويبه^(٣) المجتهد في المنع من مخالفة ذلك الحكم . والعامة لا يجوز له مخالفة الحكم المجتهد [فيه^(٤)] ، إذا لم يجد من يفتيه بغيره . ولا يجوز للمجتهد أن يخالف ما حكم به عليه القاضي ، ولا يخرج منه . فبان أن جواز المخالفة ليس من حق الاجتهاد على الإطلاق . وأيضاً فالتخالف يجوز أن ينعقد الإجماع عن خبر الواحد ، مع أن الإجماع لا يجوز مخالفته ويجوز مخالفة الحكم الذي رواه الواحد إذا أدى الاجتهاد في حالة إلى ترك حديثه وترجيح^(٥) غيره عليه . ولم يؤدّ انعقاد الإجماع عنه^(٦) إلى التناقض ، فكذلك انعقاده عن اجتهاد .
- وأما قولهم : « إنه لا يغسّق من خالف حكم الاجتهاد ، ويفسّق من خالف الإجماع » فجواب الفريقين [عنه^(٧)] : أن ذلك ليس من حكم الاجتهاد على الإطلاق ، بل هو من حكمه إذا لم يقترن^(٨) به إجماع كما أنه من حكمه^(٩) إذا لم يقترن به تصويب من النبي صلى الله عليه .
- وأما قولهم : « إن حكم الاجتهاد لا يجوز أن يجعل أصلاً ، يجوز ذلك

(١) كذا ص ؛ ل : يقترن
 (٢) كذا ص ؛ ل : في
 (٣) كذا ص ؛ ل : لتصويبه
 (٤) زاده ص
 (٥) ص : أو يرجح
 (٦) زاده ص
 (٧) زاده ص
 (٨) كذا ص ؛ ل : يقترن
 (٩) ص : حكم الاجتهاد

في حكم الإجماع » ، فان من قال : « كل مجتهد مصيب » ، لا يجوز لمن لم يؤده^(١) اجتهاده إلى الحكم أن يجعله أصلاً ، لأن الواجب عليه غير ذلك الحكم . فأما إذا أدّاه اجتهاده إليه ، فان منهم من يجعله أصلاً ويقيس عليه فرعاً آخر ، بعلّة سوى العلة التي ثبت [بها الحكم^(٢)] في المسئلة المجتهد فيها . ومنهم من لا يجعله أصلاً : لا لأنه مجتهد فيه ، لكن لأنه لا يجوز أن يقاس عليه إلا بعلّة . وتلك العلة يمكن أن يقاس الفرع بها على الأصل الأول . فلا يكون لجعل ذلك الفرع « أصلاً » معنى^(٣) . فأما الحكم المجمع عليه من جهة الاجتهاد ، فانه [قد^(٤)] صار مقطوعاً به كالمقصود عليه . فجاز أن يقاس عليه فرع^(٥) من الفروع بالعلّة التي ثبت^(٦) بها الحكم فيه ؛ ويكون قياس الفرع عليه بتلك العلة كقياسه على الأصل الأول . لأن كل واحد منهما طريقه مقطوع به . وأما / القائلون بأن « الحق في واحد » ، فانهم لا يجوزون القياس على ما هو خطأ . وما ليس بخطأ ، فان قولهم في جعله « أصلاً » ينبغي أن يكون على ما ذكرناه الآن .

١/٣٢

وأما قولهم : « إن الحكم الصادر عن اجتهاد غير مقطوع به وعلى تعلّقه بالأمانة » ، فجواب أكثر من يقول بأن « الحق في واحد » : أن ذلك هو من حق الاجتهاد إذا انفرد عن إجماع أو تصويب من النبي^(٧) صلى الله عليه . فاذا اقترن^(٨) به أحدهما ، قُطِعَ به وعلى تعلّقه بالأمانة . وإنما يعلم تعلّقه بالأمانة بما اقترن به . ويجرى مجرى أن يكون وقوفُ غلامٍ زيد على باب الأمير أمانة على كون زيد في الدار . فاذا شاهدناه فيها ، أو^(٩) أخبرنا

-
- (١) كذا ص ؛ ل : لمن يؤد
 - (٢) زاده ص
 - (٣) كذا ص ؛ ل : معنى اصلاً
 - (٤) زاده ص
 - (٥) كذا ص ؛ ل : فرعاً
 - (٦) ص : يثبت
 - (٧) ص : الإجماع وتصويب النبي
 - (٨) كذا ص ؛ ل : قرن
 - (٩) كذا ص ؛ ل : و

نبي^(١) قطعنا على كونه فيها، وأن حكم الأمانة متعلق بها^(٢). وكذلك إذا علمنا صحة الإجماع، ثم أجمعوا عن أمانة. وأما القائلون إن «كل مجتهد مصيب»، فانهم يقولون: إن المجتهدين يقطعون على لزوم الحكم لمن أدّاه اجتهاده إليه، كما يقطعون على لزوم الحكم المجمع عليه ويقطعون على أنه غير لازم لمن لم يؤده اجتهاده إليه. ويقولون: هذا حكم الاجتهاد ما لم يقترن به إجماع ولا^(٣).

تصويب من النبي صلى الله عليه . وذكر في «الشرح» أن الأمة إذا أجمعت على حكم الأمانة، لم يُقطع على تعلق الحكم بها، إلا أن تكون أمانة واحدة وتُجمع^(٤) الأمة على تعلق الحكم بها. ومتى لم يجتمع كلا الشرطين، لم يقطع على ذلك. والأولى أن يقال: يقطع على تعلق الحكم بها. لأنه ليس لذلك معنى أكثر من ثبوت حكمها، كما ذكرناه في علمنا بأن زيدا في دار الأمير إذا شاهدناه فيها بعد مشاهدتنا لوقوف غلامه على الباب^(٥). ويدل على جواز وقوع الإجماع عن اجتهاد أنه قد وقع ذلك. ولم يكن ليقع إلا ووقوعه جائز. ويدل على وقوعه إجماع الصحابة من جهة الاجتهاد على مبلغ حد الشرب^(٦)، وإجماعهم / على قتال أهل الردة، وإمامة^(٧) أبي بكر، وذكرهم وجه اجتهادهم. فان ١٥ أبا بكر قال: «لا افرق بين ما جمع الله تعالى». ففاس الزكاة على الصلاة في^(٨) وجوب قتال المخل بها. ولو كان معهم في قتال ما نعى الزكاة نص، لنقلوه. وقد ذكروا في إمامة [أبي بكر] تقديم النبي صلى الله عليه إياه في الصلاة^(٩). ولقائل أن يقول: إنما احتج أبو بكر بالآية على وجوب الزكاة،

٣٢ / ب

(١) كذا ص ؛ ل : من

(٢) كذا ، لعله : « به »

(٣) ص : أو

(٤) ل : تجتمع

(٥) إلى هنا حذف من

(٦) ص س : شارب الخمر

(٧) ص : وإجماعهم على إمامه ؛ حذف من « إمامه أبو بكر »

(٨) كذا ص س ؛ ل : و

(٩) حذف من سائر الجملة في إمامة أبي بكر ؛ كأن كاتبه شيعي وتكرر هذا كلما مر ذكر الإجماع على خلافة أبي بكر رضي الله عنه .

ثم استفاد [وجوب^(١)] قتلهم من أجل أن إنكار المنكر يكون بالقول . فان^٥ نفع ، وإلا فبالقتال .

باب

في الطريق إلى معرفة الإجماع

اعلم أنه إذا لزمنا المصيرُ إلى الإجماع ، فلا بد من أن يكون لنا طريق إلى العلم [به^(٢)] . ولا يخلو إما أن يكون الإجماع معلوما بالعقل ضرورة أو استدلالا ، وإما معلوما^(٣) بالإدراك . ومعلوم أننا لا نعلم بأول العقل أن الأمة مجمعة على حكم من الأحكام ، ولا باستدلال عقلي . فبقى أن الإدراك هو الطريق إلى ذلك : إما أن ندرك قولهم بالسمع أو نشاهدهم يفعلون فعلا ، وإما أن^(٤) نسمع الخبر عنهم . وإذا لم يجوز أن يكون الخبر عنهم هو الله ورسوله — لأن الوحي [مرتفع^(٥)] — كان الخبر عن الأمة غيرهما . فثبت أن طريق الإجماع^(٦) هو سماعنا أقاويلهم ومشاهدتهم^(٧) فاعلين ، أو النقل عنهم . والسمع إما^(٨) أن يتناول قول كل واحد منهم ، أو يتناول قول بعضهم . فان تناول قول كل واحد منهم ، كان طريقا كافيا . وإن تناول قول بعضهم ، لم يكن طريقا إلى إجماعهم إلا بأحد^(٩) أمرين : إما أن يُنقل لنا ذلك القولُ عن الباقيين ، وإما أن يُنقل سكوتُ الباقيين عن النكير مع انتشار القول فيهم وارتفاع التيقية^(١٠) . والنقل عنهم إما أن يكون نقلا عن جميعهم فيكتفى به ، وإما أن يكون نقلا

-
- (١) زاده ح
 - (٢) زاده ص س
 - (٣) كذا ص ؛ ل : معلوم
 - (٤) ل س : بان
 - (٥) زاده ص س
 - (٦) ص س : إجماعهم
 - (٧) ص : مشاهدتهم
 - (٨) كذا ص س ؛ ل : وإما
 - (٩) كذا ص س ؛ ل : أحد
 - (١٠) كذا ص س ؛ ل : التهمة

عن بعضهم فلا يكون طريقا إلا بأن نسمع من الباقيين مثل ذلك القول (١) ، وإما بأن نعلم سكوت الباقيين عن التكثير مع انتشار القول فيهم .

١/٣٣

والخبر عن المجمعين ضربان : تواتر / وآحاد . وكل واحد منهما طريق إلى الإجماع . ونحن (٢) نذكر القول المنتشر في الصحابة لدخوله في الجملة

التي ذكرناها ولتعلق شبهة (٣) المخالف به . فنقول : إن قول بعض أهل العصر إذا انتشر في جميعهم (٤) ، وسكت الباقيون فلم يُظهروا خلافا : فاما أن يُعلم أن سكوتهم سكوت راض (٥) يكون ذلك القول قولاً له ، أو لا يُعلم ذلك من حالهم . فان علم ذلك ، كان إجماعاً . لأنهم لو قالوا : قد رضينا بهذا القول ونحن معتقدون (٦) له ، كان إجماعاً . فإذا علمنا ذلك ضرورة فيهم (٧) ،

على قول من يجوز وقوع العلم بالمذاهب باضطرار ، كان أكد (٨) . وإن لم نعلم باضطرار أنهم رضوا بذلك القول قولاً لهم ، فلا يخلو إما أن يكون من مسائل الاجتهاد ، أو لا يكون من مسائل الاجتهاد . فان لم يكن من مسائل الاجتهاد ، فإما أن يكون على الناس فيه تكليف ، أو لا يكون عليهم فيه تكليف . فإن لم يكن عليهم فيه تكليف ، كالقول بأن عمّاراً أفضل من حذيفة رضى الله عنهم ، جاز أن يكون خطأ ، لا يلزم الباقيين إنكاره . لأنه إنما يلزمهم إنكاره إذا علموا أنه منكّر (٩) . فإذا لم يلزمهم النظر في كونه منكراً ، جاز أن لا ينظروا فيه . فلا يعلمون (١٠) أنه منكّر ، فلا يلزمهم إنكاره . وليس بممتنع أن يتطابقوا على ترك [إنكار] ما لا يجب (١١) إنكاره . ألا ترى

(١) كذا ص س ؛ ل : الفعل

(٢) ص : نحن أولاً

(٣) كذا ص ؛ ل س : شبه

(٤) كذا ص ؛ ل : جميعهم

(٥) كذا ص س ؛ ل : ترفض

(٦) كذا س ؛ ل ص : معتقدين

(٧) كذا ص ؛ ل س : منهم

(٨) ص : أولى

(٩) كذا ص ؛ ل : ينكر

(١٠) ل : لا ينظرون فلا يعلمون ؛ ص : لا ينظروا فيه ولا يعلموا ؛ س : لا ينظروا فيه فلا يعلموا . (لمله كما أثبتناه)

(١١) زاده ص

(١٢) س : ما يجب

أنهم لو سمعوا من يخبر بأن زيدا في الدار ، لم يلزمهم أن ينظروا هل أخبر عن ثقة ، أو على حسب ظنه ، أو أخبر قطعاً ؟ وهو لا يأمن كونه كاذباً . وإذا لم يلزمهم [ذلك^(١)] ، لم يجب الإنكار عليهم . وإن كان على الناس في المسئلة تكليف ، فانه إذا لم ينكر الباقون ذلك القول ، يكون صواباً . لأنه لو كان خطأ ، لكانوا قد تطابقوا على ترك ما يجب [عليهم^(٢)] من إنكار المنكر . وإذا كان ذلك القول صواباً ، فخلافه خطأ . لأن المسئلة مما « الحق في واحد منه » .

فان قيل : أيجوز ، مع [كون^(٣)] ذلك القول صواباً ، أن يكون من سكت ، يتوقف^(٤) فيه ، غير قائل به ؟ قيل : لا يجوز ذلك . لأن إطباقهم على ترك الإنكار^(٥) يجري مجرى قولهم : إنه ليس بمنكر في / الدلالة على أن ذلك القول غير منكر . ولا يجوز أن يقولوا ذلك فيكون القول غير منكر ، إلا لأنهم^(٦) بأجمعهم قالوه^(٧) .

وأما إذا كانت المسئلة من مسائل الاجتهاد ، فالقائلون بأن « الحق في واحد ، وما عداه يجب تركه » ، يقولون^(٨) في ذلك ما قلناه الآن فما ليس من مسائل الاجتهاد ، والقائلون بأن « كل مجتهد مصيب » ، اختلفوا : فقال أبو علي : يكون [ذلك^(٩)] إجماعاً ، إذا انتشر القول فيهم ثم انقضى العصر . وقال أبو هاشم : لا يكون إجماعاً ، ولكنه يكون حجة . وقال أبو عبدالله : لا يكون إجماعاً ولا حجة .

وحجة^(١٠) أبي علي أن المتعالم^(١١) [من أهل الاجتهاد إذا سمعوا الحادثة^(١٢)] ،

- (١) زاده ص س
- (٢) زاده ص
- (٣) زاده ص
- (٤) ص : متوقفاً
- (٥) س : انكاره
- (٦) ص : إلا أنهم
- (٧) س : قالوه عن قليل
- (٨) كذا ص ؛ ل س : يقول
- (٩) زاده ص س
- (١٠) ص س : وحجة الشيخ
- (١١) زاده ص س ؛ ح : المتعارف والمتعالم
- (١٢) كذا ص ؛ ل س : بحادثة

وطال بهم الزمان أن يفكروا فيها . فان اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها ، أظهروه إذا لم تكن تقية . ولا بد ، إذا كانت تقية ، أن يظهر سببها . وأيضا فانه إن مات^(١) قبل من يتقيه ، صارت المسئلة إجماعا . وإن مات [من^(٢)] يتقيه قبله ، وجب أن يُظهر قوله . فبان أنه لا يجوز أن ينقض العصر من غير ظهور خلاف لما انتشر ، إلا وهم متفقون عليه . [وأيضا^(٣)] .
 فان المتقى قد يُظهر قوله عند ثقائه وخاصته ، فلا يلبث القول أن يظهر . وحجة من قال : « إنه لا يكون حجة » ، أنه لا يمتنع أن يكون من سكت لم يفكر^(٤) في المسئلة لتشاغله^(٥) بغيرها^(٦) من الاشغال كالجهاد وسياسة الناس ، أو الفكر في غيرها من المسائل . فلا يكون القول المنتشر إلا قول بعضهم . وليس يؤدي ذلك إلا أن تذهب الأمة كلها عن الحق ، لأن^{١٠} ذلك القول المنتشر هو حق ، لأن المسئلة من مسائل الاجتهاد ، وكل مجتهد فيها مصيب .

وحجة^(٧) أبي هاشم في أن « ذلك حجة » ، هي أن الناس في كل عصر يحتاجون بالقول المنتشر في الصحابة ، إذا لم يعرف له مخالف .

و^(٨)أبو عبد الله لا يسلم هذا الإجماع على أن [من^(٩)] يحتاج بذلك ،^{١٥} يجعله^(١١) إجماعا . لأنه يقول : قد انتشر هذا القول ، ولا يعرف له مخالف ؛ فكان إجماعا .

وأما نقل الإجماع بخبر الواحد^(١١) ، فمن الناس من لم يعمل به^(١٢) ؛ وهم

(١) كذا ص س ؛ ل كان

(٢) زاده ص س

(٣) زاده ص س

(٤) كذا ص س ؛ ل : لم يقل

(٥) س : في تشاغله

(٦) ص س : بغير ذلك

(٧) ص س : وحجة الشيخ

(٨) ص س : والشيخ

(٩) زاده ص س

(١٠) كذا ص س ؛ ل : عقله

(١١) ص س : واحد

(١٢) ص س : عليه

- ١/٣٤ / من عمل به^(١)، وهو الصحيح . لأن قولهم حجة ، كما أن كلام النبي صلى الله عليه حجة . فإذا لزمنا الأحكام بنقل كلام النبي صلى الله عليه من جهة الآحاد ، فكذا يلزمنا أن ينقل كلام الأمة من جهة الآحاد . فاما^(٢) من قال إنه لا طريق إلى معرفة الإجماع ، فله أن يحتج فيقول : إن المجمعين إما أن يكونوا هم الصحابة ، أو غيرهم من أهل الأعصار . أما غيرهم ، فان كثرتهم وتباعد ديارهم يمنع أن نعرف في الحوادث قولهم بأجمعهم . ألا ترى أن أهل بغداد لا يعرفون أهل العلم بالمغرب ، فضلا أن يعرفوا أقاويلهم في الحوادث . وأما الصحابة ، فأننا لم نشاهددهم فيشافهونا بالحكم ، ولم ينقل عن كل واحد منهم قول^(٣) في الحوادث : لا بالتواتر ولا بالآحاد . وليس معنى إلا أن بعضهم يقول ، وينتشر قوله في الباقيين ، ولا يظهر له مخالف . وليس هذا بإجماع على الصحيح من قول من قال : إن « كل مجتهد مصيب » . وليس لكم ان تقولوا : إنما تحصل المسئلة إجماعاً عند سكوت الباقيين ، [إذا^(٤)] علمنا أنهم سكتوا سكوت من يرضى أن [يكون^(٥)] ذلك القول قولاً له ، لأن الساكت قد يسكت لهذا الغرض ، ولأنه لا قول له في المسئلة . وإذا جاز كلا الأمرين ، خرج السكوت من أن يكون طريقاً إلى أن الساكت قد رضى ان يكون القول^(٦) قولاً له . وليس يجوز ان يعلم باضطراب أنهم يعتقدون صحة ذلك القول . لأنكم لا تضطرون من كل واحد منهم أنه معتقد لما يظهره من الإسلام . فكيف تكونون مضطرين إلى أنهم يعتقدون فرعاً من فروعه . والجواب : أن هذه الشبهة لا تمنع من العلم بالإجماع أصلاً . لأن من عاصر الصحابة ، يمكنه أن يلتقى^(٧) بكل واحد من المجتهدين ، أو ببعضهم ويروى له عن الباقيين^(٨) . لأن أهل الاجتهاد كانوا في ذلك الوقت محصورين .

(١) ص س : عليه

(٢) من هنا حذف س

(٣) كذا ص ؛ ل : قولاً

(٤) زاده ص

(٥) زاده ص

(٦) ص : ذلك القول

(٧) كذا ص ؛ ل : يكتفى

(٨) كذا ص ؛ ل : الثامن

[وكذلك التابعون] ^(١). وانتشار القول في هذا ^(٢) العصر من غير مخالف ، دليل على الإجماع فيما ليس من مسائل الاجتهاد . وفي مسائل الاجتهاد أيضاً ، على قول من قال / إن «الحق في واحد منها» . وعلى قول أبي على أيضاً ، وإن كان يقول إن « كل مجتهد مصيب » . فأما غيره ، فذكر قاضي القضاة أن ما دلّ على الإجماع ، يقتضي : أن يكون الله تعالى غني بالإجماع . « القول المنتشر » . لأنه لا يجوز أن يوجب علينا اتباع ما لا سبيل لنا إليه . فاذا لم يمكن إلا هذا القدر ، علمنا أن الله تعالى قد عناه .

ولقائل أن يقول : إنما أوجب الله تعالى علينا اتباع الإجماع إذا تمكنا منه . وذلك يمكن ^(٣) لمن عاصر الصحابة ، وأمكن أن يسألهم . ويمكن أيضاً في القول المنتشر فيما ليس من مسائل الاجتهاد . وهذا يكفي في حُسن إيجاب ١٠ الله تعالى اتباع الإجماع ، إذ قد أمكن من بعض الناس وعلى بعض الوجوه . وقد اجيب عن الشبهة أيضاً بأنه ^(٤) لا يمتنع أن نعلم باضطرار شيئاً طريقه ^(٥) الخبر ، وإن لم نعلم طريقه مفصلاً . ألا ترى [أنا ^(٦)] نعلم باضطرار اعتقاد أهل بلاد الروم النصرانية ، وأن ^(٧) الغالب على كثير من البلاد الجبر والتشبيه ، وإن لم نعلم [طريق ^(٨)] ذلك مفصلاً . وكذلك نحن نعلم ضرورة أنه ليس ١٥ في الصحابة رضى الله عنهم من جعل الأخ أولى بالمال كله من الجسد ، ولا يمتنع ذلك ، وإن لم يعلم طريقه مفصلاً .

ولقائل أن يقول : إنا لا نعلم أن أهل بلاد الروم نصارى ^(٩) كلهم ، لأننا نجوز أن يكون فيهم المتظاهرون بالاسلام واليهودية ، بل يقطع على ذلك

-
- (١) زاده ص
(٢) ص : أهل
(٣) ص : يمكن
(٤) كذا ص ؛ ل : فانه
(٥) كذا ص ؛ ل : أشياء طريقها
(٦) زاده ص
(٧) كذا ص ؛ ل : وان كان
(٨) زاده ص
(٩) كذا ص ؛ ل : نصرائي

وأن [يكون^(١)] فيهم من يظهر النصرانية ويعتقد غيرها . وإنما نعلم أن الغالب عليهم إظهار النصرانية . وذلك قد أخبرنا به جماعة نعلم صدقهم ؛ ولو كان الغالب عليهم إظهار دين الاسلام لما حاربونا ، ولما انكتم ذلك .

وأما تشبيه مسألة الجدل ، بما نعلمه^(٢) من أن الغالب على كثير من البلاد الجبر والتشبيه ، فانه يقتضى أن نعلم أن الغالب على الصحابة أن الأخ لا يرث جميع المال مع الجد . على أننا نعلم أنه لم يكن في الصحابة من يظهر ذلك ، لأنه لو أظهره مظهر ، لنقل . ولكن للمحتج بهذه الشبهة أن يقول : /لعل^(٣) من سكت عن القول في مسألة الجدل والأخ لم يجتهد في المسئلة ، وليس له فيها قول .

وقد^(٤) اجيب عن الشبهة بجواب آخر ، وهو انه لا يمتنع أن يضطر إلى أن الساكت عن الإنكار راضٍ بكون ما سكت عن إنكاره قولاً له . فان لم يكن لنا إلى ذلك طريق معين — كما نعلم قصد المتكلم عند كلامه ، وإن لم يكن لنا طريق معين إلى ذلك — وليس لأحد أن يقول : « قد لا يكون الساكت راضياً بذلك القول لنفسه » ، فلا يجوز ان يحصل العلم بأنه قد رضى (ب) القول لنفسه ، كما ليس له أن يقول : « لا أعلم قصد المتكلم ، لأن مثل كلامه قد يوجد ولا أعرف قصده » . ألا ترى أنه قد تجتمع الجماعة للرأي ، فيشير بعضهم ويسكت الباقون ، ويفترقون ، فيعلم أنه رأى جميعهم ؟ فإذا علمنا باضطرار أن مذهب جميع السلف أن الأخ ليس أولى بجميع المال من الجد ، علمنا أنه من هذا القبيل .

ولقائل أن يقول : ليس يجب ، إذا علمنا قصد [بعض^(٥)] المتكلمين في بعض الأحوال ، أن نعلم قصد بعض الساكتين . ولا يجب ، ولو علمنا ذلك في بعض الأحوال ، أن نعلم قصد من سكت في مسألة الجدل وغيرها . بل

(١) زاده ص

(٢) كذا ص ؛ ل : نقله

(٣) كذا ص ؛ ل : لكل

(٤) كذا ص ؛ ل : فقد

(٥) زاده ص

لا يمتنع أن يكون من سكت عن النكير إنما سكت لأنه لم يجتهد في المسئلة ، لأن القرض قد قام به غيره ، ولا يكون له في ذلك قول^(١) .

فاذا ثبت أن النقل طريق إلى الإجماع ، وجب على الأمة إظهار قوطها^(٢) ووجب على من سمعه أن ينقله . كما يجب إظهار الفرائض على الرسول عليه السلام ، ويجب على من سمعها منه نقلها عنه . وإذا كان ما انتشر من الأفاويل في الأمة ، ولم يظهر له مخالف^(٣) حجة ، جاز تخصيص العموم به . وإن لم [يكن^(٤)] حجة ، لم يجز ذلك .

باب

في انقراض العصر ، هل هو طريق إلى معرفة الإجماع أم لا ؟

- عند الشيخ أبي علي : أن انقراض العصر طريق إلى معرفة الإجماع . لأن العصر لا ينقرض إلا وقد شاع^(٥) القول في جميع أهله . / فلو كان فيهم مخالف ، لأظهر^(٦) خلافه . وعند غيره : أنه لا اعتبار بانقراض العصر في ذلك . لأنه ليس يخلو [أبو علي^(٧)] إما أن يقول : « لا طريق إلى الإجماع سواه » ، أو يقول : « هو طريق ، وغيره طريق » . والأول لا يصح ، لأن المعاصر للصحابة لو سمع القول من كل واحد من المجتهدين ، أو سمع من بعضهم وأخبر عن الباقيين ، لعلم إجماعهم ، والثاني أيضاً لا يصح . لأن ما ذكره^(٨) من انتشار القول ، ووجوب إظهار الخلاف ، موقوف على تمادي الزمان : انقرض العصر أو لم ينقرض . ولو كان انتشار القول في جميع أهل العصر موقوفاً على انقراض العصر ، لكان في كونه طريقاً إلى الإجماع ما ذكرناه من الخلاف في الباب المتقدم .

ب/٣٥

٢٠

(١) الى هنا حذف س

(٢) ص : قولهم

(٣) زاده ص س ؛ يياض في ل

(٤) كذا ص ؛ س : ساع ؛ ل : ساغ

(٥) كذا ص ؛ ل : لظهار .

(٦) زاده ص س

(٧) كذا ص ؛ ل س : ذكره

بَابُ

في قول بعض الصحابة إذا لم ينتشر^(١) ولم يعرف له مخالف

اعلم أن القول إذا لم ينتشر فيهم ، فلما أن يكون البلوى به عاما او غير عام . فان لم يكن عاما^(٢) ، لم يكن إجماعا ، ولا حجة ، ولا كان مقطوعا على أنه صواب . وعند بعض الناس أنه إجماع يحتاج به . وإنما قلنا « إنه ليس بإجماع » ، لأن القول إنما يكون مجمعا عليه إذا اعتقده كل أهل العصر . وليس يجوز أن يعتقده من لم يسمع به ، ولم يخطر بباله . وإنما قلنا « انه ليس بحجة » ، لأنه لو كان حجة ، لكان حجة لأنه إجماع — وقد بينا إنه ليس بإجماع — أو^(٣) لأنه قول بعض السلف ، وسيجيء القول في ذلك ؛ أو لأن الامة أجمعت على الاحتجاج به . وليس في ذلك إجماع ، لأن كثيرا من الناس ينكر على من يحتاج بذلك . وإنما لم يقطع على أنه صواب ، لأن من يقول : إن « الحق في واحد » ، يجوز أن يكون [خطأ^(٤)] ؛ ومن يقول إن « كل مجتهد مصيب » ، يجوز خطأ غيره إذا لم تكن المسئلة من مسائل الاجتهاد ؛ وإن كانت من مسائل الاجتهاد ، فانما يحكم بانه مصيب إذا استوفى الاجتهاد ، ولم يقل بأول خاطر ، وليس يعلم أحد من غيره أنه لم يضيع في اجتهاده .
فلذلك لم يقطع على أن القول صواب على الإطلاق .

فان^(٥) قيل : لو لم يكن القول صوابا ، لكان الصواب / قد خرج عن أقاويل الامة . والجواب : أن هذا الكلام يفيد أن للامة كلها في الحادثة أقاويل وأن الصواب سواها . وليس الأمر كذلك ، لأن المسئلة مفروضة في قول لم يظهر في الامة خلافه . وأيضاً فانه يجوز أن لا يكون للامة في المسئلة قول هو حق ، إذا لم يكن عليهم في ذلك تكليف . ألا ترى أنه ليس لهم قول

(١) كذا من س ح ؛ ل : اذا انتشر

(٢) س : البلوى به عامة أو غير عامة فان لم تكن عامة

(٣) كذا من س ؛ ل : و

(٤) زاده من س

(٥) من هنا حذف س

مما لم يحدث في عصرهم؟ وجاز ذلك لما لم يكن عليهم في ذلك تكليف. فكذلك لا تكليف عليهم فيما لم يبلغهم^(١).

وأما إذا كان البلوى بذلك القول عاما ، فإن لم ينتشر فيهم ذلك القول ، فلا بد من أن يكون لهم في تلك المسئلة قول : إما موافق لما نقل إلينا ، أو^(٢) مخالف . ولا يجوز ، مع اهتمام النقلة بالنقل ، أن يستفيض^(٣) ذلك فلا ينقل . وإذا ثبت أن قول بعض الصحابة^(٤) ، إذا لم ينتشر ، لا يكون حجة ، فجرى مجرى قول الواحد منهم^(٥) إذا خالف فيه غيره^(٦) ، في أنه [لا^(٧)] يخص به العموم .

(١) إلى هنا حذف س

(٢) ص : وإما

(٣) كذا ص ؛ ل : يستقصي

(٤) كذا ص ؛ ل الصحابة صحة

٥ كذا ص س ؛ ل : منها

(٦) س : خولف فيه

(٧) زاده ص س

الكلام في الأخبار

أبواب^(١) الأخبار : باب في اسم الخبر وحده وما به يكون الخبر خبراً ، وأقسامه^(٢) الصدق والكذب - باب في الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها ، والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها - باب في بيان وقوع العلم بالأخبار ، وصفة العلم الواقع بالتواتر - باب في شرط وقوع العلم بالأخبار - باب في أن خبر الواحد لا يقتضي العلم - باب فيما يقبل فيه ما ليس بمتواتر من الأخبار وما لا يقبل فيه ذلك - باب في جواز التعبد بأخبار الآحاد - باب في ورود التعبد بأخبار الآحاد - باب فيما يرد له الخبر وما لا يرد له ، ويدخل في ذلك المراسيل وغيرها - باب في كيف ينبغي للراوى أن يروى وفي المفهوم [من^(٣)] روايته - باب في الأخبار المتعارضة - باب فيما يرجح به الخبر على غيره . فالأول :^(٤)

باب

في اسم الخبر ، وحده ، وما به يكون الخبر خبراً ، وأقسامه^(٥) : الصدق والكذب

أما قوله^(٦) « خبر » فواقع^(٧) على قول مخصوص . وليس بواقع على

(١) من هنا حذف ل

(٢) س : أقسامه

(٣) زاده س

(٤) إلى هنا حذف ل ولكن قال : « وفيه أبواب »

(٥) س : أقسامه ؛ ل : أقسامه إلى

(٦) س ح : قولنا

(٧) ص : واقع

سبيل الحقيقة ، على الإشارة^(١) والدلالة . لأن من وصف غيره بأنه « مخبر » ،
و^(٢) بأنه « فاعل للمخبر » ، لم يسبق إلى فهم السامع له إلا أنه متكلم بصيغة
مخصوصة .

فأما ما معه تكون « الصيغة خبرا » مستعملة في فائدتها ، فينبغي ان
يشترط فيه الإرادة والأغراض [لأن صيغة الخبر قد ترد ولا تكون خبرا ، بل
تكون أمرا . ولا تشترط الإرادة والأغراض^(٣)] في كون الخبر على صيغة
الخبر .

وأما^(٤) حد الخبر ، فقد قيل : إن أهل اللغة حدّوه بأنه « كلام يدخله
الصدق والكذب » . فان قيل : أليس قول القائل : « محمد ومسيلمة صادقان »
خبر ؟ وليس بصديق ولا كذب ! قيل : قد أجاب الشيخ أبو علي بان^(٥)
هذا الخطاب يفيد صدق أحدهما في حال صدق الآخر . فكأنه قال : « أحدهما
صادق في حال / صدق الآخر » . ولو قال ذلك ، كان قوله كذبا . [فكذلك
إذا قال : « هما صادقان »^(٦)] . ولقائل أن يقول : إنه ليس ينبئ هذا الكلام
عن أن صدق أحدهما حاصل في حال صدق الآخر ، ولا أنه قبله ولا بعده .
فلا يكون ذلك معنى الكلام !

وأجاب الشيخ أبو هاشم بأن هذا الكلام يجري مجرى خبرين ، أحدهما
خبر بصدق النبي صلى الله عليه ، والآخر خبر بصدق مسيلمة^(٧) . فكما
لا يجوز أن يقال في مجموع خبرين متميزين : إنهما « صادق » ، أو « كذب » .
فكذلك في هذا الكلام . ولقائل أن يقول بأن هذا الكلام لا يجري مجرى
خبرين^(٨) إلا من حيث أفاد حكما لشخصين . وذلك لا يمنع من وصفه

(١) ل : الأمانة

(٢) س ل : أو

(٣) زاده س ل

(٤) من هنا حذف س

(٥) ل : في ذلك بأن

(٦) حذفه ل

(٧) زاد بعده ل : الكذاب

(٨) ل : « حكيم » (مع علامة الاضطراب بالهامش)

في اسم الخبر ، وحدّه ، وما به يكون الخبر خبرا ، وأقسامه : الصدق والكذب ٥٤٣

بالصدق والكذب . ألا ترى أن قول القائل : « كل شيء قديم » كذب ؟
وإن أفاد حكما لذوات كثيرة !

وأجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن مرادنا بقولنا : « ما دخله الصدق
والكذب » ، هو ما^(١) إذا قيل للمتكلم به : « صدقت » ، أو « كذبت » ،
لم يحضره^(٢) اللغة . وهذه صورة^(٣) هذا الكلام . فكان داخلا في حد الخبر .
وأجاب الشيخ أبو عبد الله بأن هذا الكلام كذب . فانه^(٤) يفيد الإخبار
عن شيء على خلاف ما هو به لأنه يفيد إضافة الصدق إليهما ، وليس هو
مضافا إليهما ، وإن كان مضافا إلى أحدهما . كما أن قول القائل « كل إنسان
أسود » كذب ، لأنه يفيد إضافة السواد إلى جميعهم ، وليس هو مضافا إلى
جميعهم !

١٠ إن قيل : إذا حددتم الخبر بأنه « ما دخله الصدق والكذب » ، وحددتم
الصدق بأنه « الإخبار على الشيء على ما هو به » ، وحددتم الكذب بأنه
« الإخبار عن الشيء لا على ما هو به » ، كنتم قد عرّقتم المجهول بالمجهول !
قيل : قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله بأن الخبر قد عرفناه ، ولسنا نريد
بتحديده أن نعرفه . وإنما نريد أن نفصله عن غيره . فلم يكن فيما فعلنا تعريف
المجهول بالمجهول . وهذا لا يصح . لأنه إن كان الغرض بالحد التمييز ، فنحن
إذا ميزنا وفصلنا الخبر بالصدق والكذب ، وميزنا / الصدق والكذب بالخبر ،
كنا قد ميزنا وفصلنا كل واحد منهما بصاحبه ، وكأنا قلنا : الخبر يتميز
بأنه خبر ! فان صح ذلك ، فيجب الاقتصار على القول بأن « الخبر
هو خبر » . ولا يتكلف هذا التطويل . وعلى أننا إن كنا قد عرفنا الخبر
وعقلناه^(٥) ، فن سألنا عن حدّه ، فانما سألنا^(٦) عن عبارة تنبئ عن هذا
المعقول المعروف لنا . فيجب أن نأتي بها . وإلا لم نكن قد حددناه .

(١) ل : ما هو ؟ ص : وهو ما

(٢) ل : لم صدقت أو لم يحضره

(٣) ل : صغيرة

(٤) ل : لأنه

(٥) هـ : عللناه

(٦) ل : يستمع لنا

وأيضاً فإن كنا قد عقلنا جميع معنى الخبر ، فقد تميز^(١) لنا أيضاً ، فيجب أن نستغنى عن حده !

جواب آخر . وهو أن قولنا « ما دخله الصدق والكذب » أردنا به ما لا^(٢) يحظر أهل اللغة أن يقال للمتكلم به « صدقت » أو « كذبت » . وليس يقف حظر ذلك على معرفة الصدق والكذب . بل ذلك يرجع فيه إلى اللغة . وهذا لا يصح أيضاً . لأنه إنما يسوغ أهل اللغة أن يقال للمتكلم « صدقت » أو « كذبت » إذا عرفونا الصيغة ، وميزوها مما لا يصح أن يقال لمن تكلم به « صدقت » أو « كذبت » . فالخبر هو ما اختص بتلك الصيغة . فيجب أن يكون حد الخبر هو : « ما أنبا عنها » .^(٣)

- والأولى أن نحد الخبر بأنه « كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الامور إلى أمر من الامور ، نفيّاً أو إثباتاً » . وإنما قلنا « بنفسه » ، لأن الأمر يفيد وجوب^(٤) الفعل ، لا بنفسه . وإن ما يفيد [هو استدعاء للفعل لا محالة . لا يفيد إلا ذلك بنفسه . وإن ما يفيد^(٥)] كون الفعل واجبا ، تبعا لذلك ، ولصدوره عن حكيم . وكذلك دلالة النهي على قبح الفعل . فأما قول القائل : « هذا الفعل واجب أو قبيح » ، فانه يفيد تصريحه تعليق الوجوب والقبح بالفعل .
فأما أقسام^(٦) الخبر : الصدق والكذب ، فعند أبي عثمان الجاحظ أن الخبر المتناول للشيء على ما هو به من شرط كونه صدقا أن يعتقد فاعله ، أو يظن أنه كذلك . والمتناول للشيء . لا على ما هو به ، من شرط كونه كذبا أن يعتقد فاعله ، أو يظنه كذلك . ومتى لم يعتقد كذلك ولم يظنه ، لم يكن صدقا ولا كذبا . / وأجراه مجرى الاعتقاد في خلوه من كونه علما أو جهلا ، إذا تناول الشيء على ما هو به ، ولم يقتض سكون النفس . وحجة أبي عثمان^(٧) هي أن زيدا إذا كان في الدار فظن ظان أنه ليس فيها ،

٣٧/ب

- (١) ل : تبين
(٢) ل : به ألا
(٣) إلى هنا حذف س
(٤) س : بوجود
(٥) زاده س ل
(٦) س : اقتسام
(٧) زاد بعده ل : الجاحظ

في اسم الخبر ، وحده ، وما به يكون الخبر خيرا ، وأقسامه : الصدق والكذب ٥٤٥

فقال : « زيد في الدار » . لم يصفه أحد بأنه صادق . فبطل أن يكون الخبر ، إذا تناول الشيء على ما هو به ، كان صدقا على كل حال . ولو قال : « زيد ليس في الدار » ، لم يصفه أحد بأنه كاذب . فبطل أن يكون الخبر متى تناول الشيء ، لا على ما هو ، كان كذبا على كل حال ولو أخبر بأن زيدا في الدار ، وكان فيها ، وهو يعتقد أو يظنه فيها ، وُصف بأنه صادق . ويكون كاذبا إذا أخبر بأنه ليس فيها ، وهو يظنه أو يعتقد فيها . وعند جماعة شيوخنا أن الخبر إما أن يكون صدقا أو كذبا . لأن اليهودي إذا قال : « محمد^(١) صلى الله عليه ليس بنبي » لم يمتنع أحد من وصفه بأنه كاذب ، [ووصف خبره بأنه كذب^(٢)] ؛ وإن جاز أن لا يكون معتقدا ولا ظاننا لنبوته صلى الله عليه . وإذا قال قائل : « إنه [نبي^(٣)] » لم يمتنع أحد من وصفه بأنه صادق ، وأن خبره^(٤) صدق . فعلم أنه لا ينبغي أن يشترط الظن والاعتقاد في كون الخبر صدقا أو كذبا .

وقد أفسد قاضي القضاة قول أبي عثمان^(٥) بأن ظن المخبر واعتقاده يرجع إليه ، لا إلى الخبر : فلم يكن شرطا في كونه كذبا ، وهذا لا يصح ، لأنه لا يمتنع ذلك ، كما أن إرادة المخبر راجعة إليه . وهي شرط عنده في كون الخبر خيرا . والكلام في ذلك^(٦) في عبارة . والأولى أن نفصل القول^(٧) فيه . فتي سأل سائل عن رجل قال : « زيد في الدار » — وهو يظنه فيها ، ولم يكن فيها — هل هو كاذب ، وكلامه كذب أم لا ؟ فأتانا نقول : هو^(٨) كاذب ، وكلامه كذب ، على معنى أن مخبره على خلاف ما تناوله . ونوصف بأنه ليس بكاذب وكلامه ليس بكذب ، لمعنى^(٩) أنه لم يقصد به الإخبار

(١) ل : إن محمدا

(٢) حذفه ل

(٣) حذفه ل

(٤) س ل : صادق ووصف خبره بأنه

(٥) ل : قول الجاحظ

(٦) س ل : ذلك كلام

(٧) ل : الأول

(٨) س ل : يوصف بأنه

(٩) ل : على معنى

عن الشيء لا على ما هو به . وإذا اختلف القصد بوصفنا لهذا الخبر بأنه كذب ، وجب أن لا يطلق الوصف عليه / بذلك وأن يقيد . وكذلك القول ١/٣٨
فيمن أخبر بالشيء على ما هو به ، وهو يظن أنه كاذب ، أن خبره يوصف بأنه صدق وأنه صادق ، على هذا التقيد . فأما وصف اليهودي بأنه كاذب في قوله : « إن محمدا صلى الله عليه ليس بنبي » فعناه أنه فاعل لخبر مخبره .
على خلاف ما هو به . وأيضا فظاهر من اليهود العناد والتقصير في النظر .
فهم مقدمون على هذا الخبر مع خوفهم أن يكونوا كاذبين . فوصفوا بأنهم كاذبون ، على طريق الذم^(١) .

باب

١٠ في الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها . والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها

الأخبار ، منها ما يعلم سامعها صدقها ، ومنها ما لا يعلم صدقها . أما التي لا يعلم صدقها إما أن يعلم كذبها ، أو لا يعلم كذبها ولا صدقها . والتي يعلم صدقها إما أن يعلمه بأمر منفصل عنها ، أو غير منفصل عنها . فالأول إما أن يكون إخباراً عما يعلم صحته ضرورة بالإدراك^(٢) أو غيره — ١٥
كالإخبار بعلو السماء على الأرض ، وبأن العشرة أكثر من الخمسة —
وإما أن يكون إخباراً عما يعلم صحته بالاستدلال بالعقل و^(٣) بالسمع كالخبر عن حكمة الله سبحانه ، وعن وجوب الصلاة وغير ذلك . [وأما التي يعلم صدقها^(٤)] بما يتصل بالخبر ويتعلق به ، فلما أن يرجع إلى أحوال المخبر ، أو إلى أحوال السامع .
٢٠ فالأول ضربان : أحدهما أن يكون المخبر^(٥) لا يجوز عليه الكذب أصلا .

(١) ل : الذم لهم

(٢) ل : كالإدراك

(٣) س : صحته استدلالا بالعقل أو

(٤) حذفه ل

(٥) ل : السامع

في الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها . والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها ٤٧ هـ

والآخر لا يجوز كونه كاذبا^(١) في ذلك الخبر ، وإن جاز أن يكذب في غيره . فالأول أن يكون الخبر حكيمًا إما لعلمه وغناه ، وإما لأنه عصم من الكذب إما لدلالة المعجزات وإما لشهادة الله ورسوله بذلك ، كالامة . وأما الخبر الذي يجوز عليه الكذب في غير ذلك الخبر ، فانما نعلم صدقه في الخبر إذا لم يكن له داع إلى الكذب ، ولا يجوز أن يشبهه عليه المخبر عنه . وإنما نعلم أنه لا داعي له إلى الكذب / إذا كان المخبرون كثرة يمتنع معها أن ينظمهم^(٢) داع واحد إلى الكذب اتفاقا أو تواطئا .

وأما الراجع إلى السامع فلما أن يرجع إلى إمساكه عن النكير ، أو إلى مصيره إلى الخبر . أما الأول فبأن يخبر المخبر بحضرة من يدعى عليه العلم بصدقه ، فلا ينكره مع علمنا بأنه لو كان كاذبا لأنكره إما من جهة الحكمة ١٠ وإما من جهة العادة . فالأول أن يكون من ادعى عليه العلم بصدق الخبر نبيا . وأما الثاني فبأن يكون من ادعى عليه العلم جماعة كثيرين^(٣) ، ولا داعي لهم إلى الإمساك من رغبة ولا رهبة .

فأما الراجع إلى مصيره إلى الخبر ، فهو أن لا يدعى على السامعين العلم به ، لكنهم يصيرون إليه عملا ، أو تقبلا ، أو تركا لردّه ، على خلاف في ذلك . ١٥

فاما الأخبار التي يعلم السامع كذبها ، ففها ما يعلم ذلك من حالها لأمر منفصل عنها ، كالأخبار عما يعلم باضطرار كذبها ، أو بدليل سمعي أو عقلي . ومنها ما يعلم ذلك من حالها بأمر متصل بها . وذلك راجع إلى كيفية نقل الخبر ، بأن ينقل خفيا^(٤) ؛ ومن حقه أن ينقل ظاهرا . وإنما يكون ذلك من حقه إذا كان المخبر عنه ظاهرا ، وقويت دواعي الدين أو العادة أو كليهما^(٥) إلى نقله . فالأول اصول^(٦) الشريعة . والثاني أن يثبت الناس

(١) ل : لا يجوز كذبه

(٢) ل : « يتعلمهم » (غير منقوط)

(٣) س : كثيرة ؛ ل : كثيرين

(٤) ل : منصف (غير منقوط)

(٥) س : كلاهما

(٦) س : وصول

على رجل بيّنة في مسجد الجامع يوم الجمعة ، فلا ينقله إلا واحد أو اثنان .
والثالث المعجزات ، فانه قد اجتمع فيها أنها غريبة بديعة ، وأن الدّيسن
يتعلق بها .

فأما النص الذي تدّعيه الإمامية وتدّعي^(١) لزوم المعرفة به لأهل كل
عصر ، فانه إذا لم ينقل نقلا يحجّ وأجمعت الامة على أنه لو كان صحيحا
للزم العلم^(٢) به أهل الأعصار ، فأنّا نعلم بطلانه . لأن الله عز وجل لو كلّفهم
العلم^(٣) به ، لجعل لهم إليه سبيلا . فان لم يُجمع الامة على ذلك ، لم يعلم^(٤)
بطلانه إلا بطريق آخر . لأنه لا يمتنع أن يكون صحيحا . ويلزم العلم^(٥) به
من عاصر الإمام . ويكون / قول من قال : « إن فرض العلم^(٦) به لازم^(٧)
لأهل الأعصار كلها » باطلا .

١/٣٩

١٠

فأما ظهور مخبر الخبر ، فليس بموجب ، بانفراده ، شياع^(٨) نقله .
لأن طلوع الشمس ظاهر ، ولم يجب نقله . فأما أن لا ينقل الشيء نقل
نظيره ، فليس بموجب كذب الخبر ، إلا أن تكون الدواعى قوية إلى نقله .
فأما إذا لم يكن كذلك ، فليس بمتنع^(٩) إذا لم تقوّ^(١٠) الدواعى إلى نقله
أن يتفق نقل نظيره نقلا شائعا . ولا ينقل هو هذا النقل . فأما جهر النّبي
صلّى الله عليه بيسم الله الرحمن الرحيم ، فلو كان على حد جهره بالفاتحة
كلها ، لنقل كنقل الفاتحة ، لأن الداعى إليها واحد . لكنه لا يمتنع ان يكون
النّبي صلى الله عليه كان يجهر بالفاتحة في جميع صلوات الجهر ، وكان يجهر
ببسم الله الرحمن الرحيم تارة دون تارة ، أو كان يجهر بها جهرًا خفيا يسمعها^(١١)

(١) ل : تذكر

(٢) ل : العمل ؛ س في المتن : « العمل » ، وبالهامش : « في نسخة : العلم »

(٣) ل : العمل

(٤) ل : يكن

(٥) ل : العمل

(٦) ل : العمل

(٧) ل : لازما

(٨) ل : شيوع

(٩) ل : يمتنع

(١٠) ل : تتفق

(١١) س : يسمعه

في الأخبار التي يعلم صدقها ، والتي يعلم كذبها . والتي لا يعلم كلا الأمرين من حالها ٥٤٩

من قوى سمعه ممن قرب منه ، دون مَنْ بعد أو مَنْ ضعف سمعه ، حسب عادة كثير ممن يتدنى بالقراءة يجهر بها جهورا قريبا ، ثم يشتد صوته . فلذلك^(١) اختلف النقل للجهر ببسم الله الرحمن الرحيم .

فأما الخبر الذي إذا فُتَش عنه أهلُ العلم [و^(٢)] لم يظفروا به في جملة الأخبار بعد استقرار السنن ، فإنه يعلم كذبه لعلمنا أن الأخبار قد دَوَّنت . ورواية الخبر بعدما دَوَّنت الأخبار هي رواية لما دَوَّن . وننظر ، فإذا لم يوجد ذلك ، علمنا كذبه . لأننا لم نشاهده . كما لو قال الراوي : « هذا الخبر في الكتاب الفلاني » ، فلا نشاهده فيه^(٣) .

فأما ما يعي البلوى به إذا لم يشتهر نقله ، فإن كان متضمنا للعلم ، فقد تقدّم ذكره . وإن كان متضمنا للعمل ، فسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله . ١٠

وأما الأخبار التي لا يعلم صدقها ولا كذبها ، فهي أخبار الآحاد التي لا يقترن بها ما يمنع من صحتها . وهي ضربان : منها ما تتضمن عملا ، ومنها ما تتضمن علما . أما الأول فإما أن لا يجب العمل بها - بأن لا تتكامل [فيها^(٤)] الشروط التي معها يجب^(٥) / العمل بها - وإما أن يجب العمل بها ١٥ ب/٣٩

بها إما عقلا كأخبار المعاملات وإما أن يجب سمعا كأخبار الشريعة . وكالشهادات عند من لم يوجب العمل بها عقلا . وأما المتضمنة للعلم ، فمنها ما يوافق مقتضى العقل ، ومنها ما لا يوافقه . فالأول يجوز^(٦) أن يكون النبي صلى الله عليه قاله . [والثاني إن أمكن تأويله من غير تعسف ، يجوز أن يكون قاله . وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف ، لم يجوز أن يكون قاله^(٧)] ، ٢٠

(١) ص : فكذاك

(٢) زدناه للسياق ، وليس في الاصول

(٣) بهاش ل : « وفيه » ، إذ قد يفلط القائل ذلك ويكون الخبر في كتاب آخر . ثم قد يكون بعض الأخبار في الأنواء دون الكتب ، أو في كتب غير كتب الحديث . على أن كتب الحديث لا تعد ولا تحصى ، لا يقدر أحد على الإحاطة بها »

(٤) زاده س

(٥) ل : التي يجب معها .

(٦) س ل : نحو

(٧) حذفه ل

على ذلك الحد. وإنما يجوز أن يكون قاله مع زيادة أو نقصان أو حكاية عن الغير .

واعلم أنه لا يجوز كون أخبار الآحاد^(١) المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم كلها كذبا. لأن العادة تمنع في الأخبار الكثيرة أن يكذب روايتها^(٢) على كثرتها ، واختلافهم وكثرتهم . وليس جميع ما يروى عنه صلوات الله عليه صدقا ، لما يروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « سيُكذب عليّ » . فان كان هذا الخبر صدقا ، فقد كُذِبَ عليه^(٣) . وإن كان كذبا ، فقد كُذِبَ عليه فيه صلى الله عليه وسلم .

وقد كان السلف ينكرون كثرة الرواية . وحكى عن شاذان أنه قال : « ثلث الحديث كذب » . وكثير مما^(٤) يتضمن^(٥) الجبر والتشبيه [ما^(٦)] لا يمكن تأويله إلا بتعسف شديد ، لا يتعذر مثله في كل كلام متناقض . وذلك يمنع أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم . ولا يمنع أن يكون من روى ذلك من المتأخرين قد تعمّد^(٧) الكذب^(٨) . ولا يمنع أن يثبت أن بعض الصحابة [الذي^(٩)] رواها أن يكون لحقه سهو وغلط ؛ وأن يكون النبي صلى الله عليه وسلم حكاة عن غيره ، وظن الراوي أنه حكاة عن نفسه ، أو خرج عن سبب يغير فائدته ، أو تقدّمه ما يعين^(١٠) حكمه . ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا دخل عليه داخل ، وهو في حديث ، ابتداء أوله . لأن معنى الحديث يتغير بحسب أوله . [و^(١١)] لما ذكرنا قالت عائشة فيما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) ل : كون الأخبار

(٢) ل : معدت روايتها

(٣) ل : صدقا فلا يجوز أن يكون غيره بخلافه

(٤) س : منها

(٥) س : يتضمن من ؛ ل : يتضمن في

(٦) زاده س : ل

(٧) ص : يعمل

(٨) س : الكذب فيه

(٩) زدناه للسياق وليس في الاصول

(١٠) ل : يغير

(١١) زاده ل : س

أنه قال : « ولد الزنا شرُّ الثلاثة . والتاجر فاجر » : إنما غنى^(١) صلى الله عليه . تاجرا دلّس ؛ وولد زنا سبُّ أمّه . وقالت فيما روى عنه : « الشؤم في ثلاث : المرأة^(٢) ، والدار ، والفرس » : أنه صلى الله عليه حكاه عن غيره . وأنكرت ما / روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « إن الميت يتعذّب ببكاء أهله عليه » . وينبغي أن يواصل رواية هذه الأخبار وأمثالها لتكون مضبوطة ، فيمتنع الزيادة فيها . ولو أهمل روايتها ، لأمكن أن يزداد فيها . فاذا أنكرها منكر ، قال الراوي ، إنما لم يعرف ما رويته ، لأنه مما أهملت روايته . وينبغي لراويها أن يتأولها لمن يرويها له إن كان^(٣) يضعف عن تأويلها ، أو يبيّن له بطلانها إن لم يمكن^(٤) تأويلها .

بَاب

في بيان وقوع العلم بالأخبار ، وبيان صفة العلم الواقع بالتواتر

أما خبر^(٥) الله عز وجل ، وخبر رسوله ، وأخبار الأئمة ، فانما وقع العلم بخبرها^(٦) . لأن حكمة الله تقتضي صدقه في إخباره ، وصدق من أظهر عليه المعجز وأخبر بعدلته . وأما الأخبار المتواترة كالأخبار عن وجود مكة وغيرها ، فقد حُكي عن قوم أنه لا علم إلا بالحواس ، دون الإخبار . والذي يُبطل قولهم وجداننا أنفسنا معتقدة وجود مصر وخراسان ساكنة ، إلى غير ذلك ، عند تواتر الأخبار علينا^(٧) بها . فجرى مجرى المعرفة بالمشاهدات . ويفارق ما يرويه الواحد والاثنان . ومن خالف في أننا معتقدون لذلك واثقون

(١) ل : غنى به

(٢) ل : الدابة

(٣) ل : كان عن

(٤) س : لم يمكن له

(٥) ل : كتاب

(٦) لس : بذلك

(٧) ل : عليها

به ، فقد دفع ما نجاهه ؛ فلا وجه لمكالمته^(١) . وليس لهم أن يقولوا : « لو وقع العلم بالأخبار المتواترة ، لوقع عند الخبر الأول والثاني » . لأن من يقول : « إن العلم لخبر هذه الأخبار مكتسب » ، يقول : إن شرط اكتسابه حاصل في^(٢) التواتر دون الآحاد . ومن يقول : « إنه ضروري » ، يقول : إن الله سبحانه اختار فعله^(٣) عند التواتر دون الآحاد ، وله أن يقول : ما ذكره السائل يجري مجرى الشبه ؛ والعلم الضروري لا ينتفى بما يجري مجرى الشبه . ألا ترى أن العلم بالمدركات لا ينتفى باختلاف المناظر ؟

واختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر . فقال شيخانا أبو علي وأبو هاشم : إنه ضروري ، غير مكتسب . وقال أبو القاسم البلخي : إنه مكتسب . وليس ذلك مما يحتاج إليه في أصول الفقه — ونحن نؤمن إلى القول^{١٠} فيه ، / لأن الناس قد ذكروه في أصول الفقه — ونحيل باستيفائه على^(٤) ما ذكرناه في « شرح العمدة » . فنقول : إن الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر . فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم ، فهو مستدل عليه . والعلم الواقع بالتواتر ، هذه سبيله . لأننا إنما نعلم ما أخبرنا به إذا علمنا أن الخبر لم يخبر عن رأيه ، بل أخبر عما لا لبس فيه ، وأنه لا داعي له إلى^{١٥} الكذب ، فنعلم^(٥) أنه لم يتعمد الكذب ، لعلمنا أنه لا داعي له إلى الكذب . ونعلم أنه لا يجوز كونه كذبا ، وإن لم يتعمده ، لعلمنا بظهوره وارتفاع اللبس فيه . فاذا فسد كونه كذبا ، ثبت كونه صدقا . ومتى احتل شرط من هذه الشروط ، لم نعلم صحة الخبر .

والقول بعد هذا إن ذلك طريق يمكن مثله في كل العلوم . وأقوى ما يذكره^{٢٠} الذاهبون إلى القول الأول ، محتجين ومتعرضين على ما ذكرنا ، [هو^(٦)] أن الواحد منا يعلم وجود الصين ولا يعلم أنه أخبره بذلك كثرة . وذلك باطل .

(١) ل : لمطابقته

(٢) س : من

(٣) ل : قوله

(٤) س س ل : على ؛ ح : إلى

(٥) ل : ليعلم

(٦) زاده 'س ل

لأن الإنسان يعلم في الجملة أنه قد أخبره بذلك من لا داعي له إلى الكذب ، وإن لم يعلم أعيانهم . ويعلم أن كل من يسأله عن الصين إما أن يخبره عن مشاهدة أو عن خبرٍ مَن شاهدته . ويعلم أنه لا يجوز أن لا يكون لوجود الصين أصل ، ويتصل الأخبار عنها للأزمان^(١) الطويلة ولا يظهر كذبها لأحد من الناس . ولا يجوز أن يظهر^(٢) كذبها ولا يتحدث به . ويظهر الخلاف فيه والإنكار له ، فينتشر .

واحتجوا أيضا بان العلم الواقع بالتواتر لا ينتفى بالشبه . وهذه علامة الضرورى . وهذا غير مسلم . لأن العلوم المجاورة للضرورة لا تنتفى بالشبه ، وهى مكتسبة .

١٠ واحتجوا بان من ليس من أهل النظر ، كالمراقين والعوام ، يعرفون البلدان . فعلم أن ذلك غير واقع عن نظر . والجواب : أن النظر في ذلك ليس هو إلا ترتيب العلوم بأحوال الخبرين . وهذا القدر يحصل للعامة / والمراقين . لأن هؤلاء لا يمتنع أن يترتب في أنفسهم كثير من العلوم ، ١/٤١ ويحصل لهم عن ذلك علوم آخر .

١٥ واحتجوا بأن اعتقادنا للاستغناء عن النظر في العلم بالبلدان ، يصرفنا عن النظر فيه . فيجب أن لا يقع منا . وذلك يخل^(٣) كوننا عالمين بها ؛ والمعلوم خلافه . والجواب : ان الاستدلال على ذلك ليس هو أكثر من ترتيب علوم بأحوال الخبرين على ما ذكرنا^(٤) . وذلك يحصل عند سماع الخبر المتواتر - لأننا نعلم كثرتهم ، وامتناع تواطئهم واتفاق الكذب منهم - ويعلم ظهور الخبر ، وارتفاع اللبس فيه . والعلم بصحة الخبر عنه يقع عند ذلك من غير استيناف نظر ، بعد ما ذكرناه . فهذا هو القول في الخبر المتواتر .

فأما إذا أخبر الواحد بشيء لا لبس فيه بحضرة جماعة لا يعتمد مثلها

(١) ل : الامار

(٢) ل : يطرا

(٣) ل : يخل

(٤) س : ل : ذكرناه

- الكذب ، فادعى مشاهدتها^(١) لذلك ، ولم يصرفها عن تكذيبه صارف بدين ولا رهبة ولا رغبة ، فسكتت عن تكذيبه ، فانه يعلم صدقه . لأن استشهاده بها إنما هو طلب لإخبارها بمثل ما أخبر به . أو طلب لسكوته عن تكذيبه . فسكوته عن تكذيبه كالإخبار عن تصديقه . فاذا لم يجوز أن يخبر بصدقه وهي عامة^(٢) أنه كاذب ، فكذلك إذا سككت . وأيضا فان نفوس الناس مؤثرة لتكذيب الكذاب ، سيما إذا استشهداها . ومتى كفتت عن ذلك ، وجدت في أنفسها ضررا . فاذا لم يكن في مقابلة هذا صارف ، وجب أن تكذبه بأجمعها أو بعضها إن كان كاذبا . فاما أن دعاها التدين أو رغبة إلى السكوت ، فان ذلك لا يستوى للجماعات في إثارهما على الإخبار^(٣) بكذب الخبير إذا علموه كذبا . وأما هيئة السلطان ، فانها إن منعت في الحال عن ١٠ تكذيبه ، فانها لا تمنع في المستقبل في غير ذلك المجلس ، ولا تمنع من إظهار ذلك إلى الإخوان والأصدقاء . فلا يلبث / ذلك أن يشيع ويظهر . ولهذا^(٤) لا يطمع السلطان في أهل بغداد أن يشتهر^(٥) بهم الحال في ترك تكذيب المدعى أن بين البصرة وبغداد بلد أكبر منهما .
- فاما خبر الخبير بحضرة النبي عليه السلام ، فانه إما أن يدعى عليه ١٥ مشاهدته ، أو لا يدعى ذلك . فان ادّعاها ، فسكوت النبي صلى الله عليه عن الرد عليه ، مع كونه كاذبا ، موهم صدقه . فاذا سكوته دليل على صدقه . وإن لم يدع مشاهدته ، فلما أن يكون ما أخبر به من أمور الدين أو الدنيا . فان كان من الدين ، فلما أن يكون قد علم خلاف ذلك من شرعه . أو لم يعلم ذلك . فان لم يعلم ذلك ، فسكوته دليل على صدقه ؛ ٢٠ لأنه لو كان كاذبا ، لأوهم صدقه . وإن كان قد علم خلاف ذلك من شرعه ، فاما أن يكون ذلك مما يجوز أن يتغير^(٦) شرعه فيه ، أو لا يجوز .

(١) ل : مشاهدتنا ؛ ح : مشاهدته

(٢) ل : فهي محالة

(٣) ل : الاختيار

(٤) ل : وانه

(٥) ل : يسو

(٦) ل : و

(٧) ل : يصر [غير منقوط]

فان جاز تغييره ، كان سكوته دليلا على صدقه ؛ لأنه لو كان كاذبا ،
لأوهم تغييره مع أنه ما تغير . ولأن بسكوته قد ترك أن ينكر عليه فعلا قبيحا ،
وهو كذبه . وإن كان مما لا يجوز أن يتغير^(١) شرعه فيه ، لم يجب إنكاره
إذا لم يؤثر إنكاره . لأنه لا إيهام في سكوته ، ولا هو ترك لما يؤثر^(٢) في
إزالة المنكر . ولهذا لا يجب عليه مواصلة الإنكار على اليهود والنصارى الذين
كان يشاهدتهم يتظاهرون^(٣) بانحرافهم إلى الإسلام . وإن كان يؤثر إنكاره ،
فلا بد من إنكاره ، لوجوب إنكار المنكر إذا أثر . وذلك نحو إنكار المعاصي
على بعض أمته لأنه لا بد من أن يكون لإنكاره على من يعتقد نبوته تأثير .
وإن كان ما أخبر عنه المخبر من امور الدنيا ، فسكوته عن تكذيبه يقتضي
كونه عالما بصدقه ؛ أو غير عالم بصدقه ولا بكذبه . ولا يجوز كونه عالما
بكذبه ولا ينكر ذلك عليه . فان علمنا أنه لا يخفى عليه صدقه من كذبه ،
فسكوته دليل على صدقه . لأنه لو كان كاذبا ، لكان ما أتاه قبيحا يلزم
إنكاره ، كسائر المنكر^(٤) .

- ١٠ / فأما خبر الواحد إذا أجمعت الامة على مقتضاه ، وحكمت بصحته ، ١/٤٢
فانه يُقْطَع على صحته . لأنها لا تُجْمَع على خطأ . وإن لم تحكم بصحته ،
فعند الشيخ أبي هاشم ، وأبي الحسن ، وأبي عبد الله رحمهم الله : أن الامة
لا تُجْمَع على مقتضى خبر الواحد إلا وقد قامت به الحجة . وعند غيرهم :
أنه لا تكون الحجة قد قامت به . ولا مقطوعا على معيّن . لأن الامة إذا
اعتقدت وجوب العمل بالخبر المظنون ، لم يستحل أن يروى لها خبر واحد
قد تكاملت فيه شرائط العمل ، فتعمل به . لأن العمل يتبع الاعتقادات .
ولهذا جاز أن يُجمَعوا على الحكم بالاجتهاد لما كانوا قد اتفقوا على وجوب العمل
به . وجواز ذلك في خبر الواحد أولى ، لأنه أظهر .

(١) ل : ينصر [غير منقوط]

(٢) ل : ترك لما يؤثر

(٣) ل : الذين كانوا يشاهدون يتظاهرون [غير منقوط]

(٤) ل : المنكر

- فان^(١) قالوا : إذا أجمعنا^(٢) على وجوب الاجتهاد ، قطعنا على الاجتهاد !
 قيل : إن أردتم أنكم تقطعون على أن الأمانة كانت مقطوعا بحكمها قبل
 الإجماع ، لم يصح ، لأن الأمانة لم تكن دلالة . وإن أردتم أن الأمانة بعد
 الإجماع يقطع على تعلق الحكم بها ، فليس لذلك [معنى^(٣)] إلا أن الحكم
 مقطوع به لا يجوز خلافه . وهكذا نقول في حكم الخبر المجمع عليه . وذلك
 غير القول بأن الخبر قد قاله النبي صلى الله عليه^(٤) . وحجة الأولين^(٥) هي :
 أن العادة جارية في أمتنا أنها لا تجمع على مقتضى خبر واحد إلا وقد
 قامت الحجة به . ألا ترى^(٦) أن ما لم^(٧) تقم الحجة به ، لم يتفقوا على مقتضاه ؟
 كحديث عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه تطيب لحرمه^(٨)
 قبل إحرامه ، وحديث بروع بنت واشق^(٩) . وأما الأخبار عن اصول الصلوات
 والزكوات ، فانه لما قامت الحجة بها ، أجمعوا على حكمها ! والجواب :
 يقال لهم : إن أردتم أن أكثر أخبار الآحاد لم يتفقوا على موجبها ، قيل لكم :
 « قد جوزتم كون بعضها لم تقم الحجة به ، وقد وقع الإجماع^(١٠) على حكمه » .
 فان قالوا : نقيس الأول على الأكثر الذى اختبرناه^(١١) . فعرفنا أن الإجماع
 لم يقع على حكمه إلا بعد قيام الحجة به بعله أنها / أخبار آحاد ! قيل لهم :
 ١٥ لم زعمتم^(١٢) صحة هذه العلة ؟ وأيضا فان من يعتقد وجوب العمل بخبر الواحد
 إذا روى له خبر واحد [ولم يعمل به ، لا يقول : « إنما لم أعمل به لأنه خبر

٤٢/ب

-
- (١) من هنا حذف س
 (٢) ل : أجمعوا
 (٣) زاده ل
 (٤) إلى هنا حذف س
 (٥) ح : الآخرين
 (٦) من هنا حذف س
 (٧) « ان ما » ، كذا ل ؛ ص : انا
 (٨) ل : لاحرامه
 (٩) مات عنها زوجها ولم يفرض لها صداقا فقتلها رسول الله صلى الله عليه وسلم . بمثل
 صداق نساها . (الاستيعاب لابن عبد البر ، § نساء رقم ٣٦)
 (١٠) ل : الاتفاق
 (١١) ل : اخبرناه
 (١٢) ل : زعمتم أن

واحد^(١)]، بل يقول : « إنما لم أعمل به لأنه لم تتكامل فيه شرائط العمل » ،
أو يتأوله ويصير إلى غيره . فبان أنه ليس العلة في أن لا يعمل به كونه خبراً
واحد^(٢) . ثم ينقض عليهم بخبر عبد الرحمن في جزية الجوس ، وخبر حمل
ابن مالك في الجنين . لأن الصحابة أجمعت على مقتضى ذلك لأجل الخبر
من غير أن قامت الحجة به . لأنهم أجمعوا عند سماع الخبر من غير تجديد
شيء آخر . ولهذا صح أن يستدل بأجمعهم على ذلك على : « أنهم أجمعوا
على العمل بأخبار غير مقطوع بها » . وإن^(٣) أردتم أنكم عرقتم أن كل خبر
واحد لم تقم الحجة به ، لم يجمعوا على حكمه ! قيل : لم زعمتم ذلك ؟ وما
أنكرتم أن يكون كثيراً مما أجمعوا على حكمه من أخبار الآحاد ، لم تقم به
الحجة به . ولو كان كل ما أجمعوا على مقتضاه قد قامت الحجة به ، لم يصح
الاستدلال بأجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد .

ويمكن أن يحتجوا فيقولوا : إذا أجمعوا على موجب الخبر ، وجب كون
الخبر حقاً . لأنهم لا يجمعون على خطأ . ولا يجوز أن يقال إذا أجمعوا على
حكمه : « قطعنا على أن الخبر حق » ، وإن لم تكن الحجة قد قامت به .
لأن ذلك يقتضي أنهم لا يتفق منهم الإجماع على خبر إلا وقد قاله النبي
صلى الله عليه من غير حجة دلّتهم على ذلك . ومثل ذلك لا يحصل بالاتفاق ،
كما لا يجوز أن يتفق منهم الصواب من غير دلالة^(٤) . والجواب^(٥) : إنهم
لم يجمعوا على صحة الخبر ، فيكون صحيحاً . وإنما أجمعوا على حكمه وذلك
يدل على أن حكمه حق وصواب . ولا يمتنع أن يقطع على صحة الحكم وإن
كان الخبر مظنوناً غير مقطوع ، بأن النبي صلى الله عليه قاله .

فأما خبر الواحد : / إذا عمل عليه أكثر الصحابة . وعابوا على من لم يعمل
به ، فحكى عن عيسى بن أبان أنه يقطع به . والصحيح أنه لا يقطع به .

(١) حذفه ل

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) من هنا حذف س

(٤) تكرر بعد ذلك الجملة في ل

(٥) إلى هنا حذف س

لأن قول أكثر أهل العصر من المجتهدين ليس بحجة . والأولى أن يستدل في
تحریم بيع درهم بدرهمين نقدا ، بحديث أبي سعيد رضى الله عنه لا باجماع
الصحابة . لأن ابن عباس يخالفهم .

فأما إذا عمل بعض الصحابة بخبر واحد ، وتأوله الباقر ، فلا يجب
القطع به . لأنه ليس باتفاق منهم على أن النبي صلى الله عليه قاله . لأن
الواجب على المجتهد أن يعمل به ، أو يتأوله .

وأما إذا تضمن خبر الواحد علما^(١) ، وجاز أن يقوله النبي صلى الله
عليه ، فان لمساك^(٢) الصحابة عن إنكاره لا يدل على أن النبي صلى الله
عليه قاله . لجواز أن يكونوا إنما أمسكوا عن رده لتجويزهم أن يكون النبي صلى
الله عليه قد قاله .

١٠

باب

في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

اعلم أن من جعل العلم الواقع بالتواتر مكتسبا ، يشترط في وقوع العلم
به أن يكون المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه ،
وأن يكونوا إنما أخبروا به مضطرين . وإنما شرطنا ذلك لأننا لو جوزنا أن
يشتروا في الكذب اتفاقا ، أو بتواطؤ أو^(٣) تراسل ، لم نأمن أن يكونوا كذبوا
لهذين الوجهين . ولو جوزنا أن يكونوا قد التبس عليهم ما أخبروا به فظنوا
أنهم محققون^(٤) فيه - وهم غير محققين - لم نثق بصحة ما أخبروا به . وإنما
قلنا : إن ما تكاملت فيه هذه الشرائط من الأخبار ، يُعلم صحتها . لأن ما
أخبر به المتواترون لو كان كذبا ، لم يخل إما أن يكونوا قد اعتقدوا كونه
كذبا وتعمدوه ، أو^(٥) يكونوا لم يعتقدوا ذلك بل ظنوه صدقا . وهذا الأخير

(١) ل : علما

(٢) ل : امسكت

(٣) لس : و

(٤) ل : محققين

(٥) لس : وإما أن

- غير حاصل فيما هو معلوم باضطرار . لأنه لا لبس في ذلك ولا اشتباه .
 وإن كانوا تعمدوا الكذب ، فاما أن يكونوا تعمدوه لغير داعٍ ، أو لداعٍ .
 والاول / باطل لأن المميز لا يفعل إلا لداعٍ ، سيما ما له عنه صارف . وإن
 كانوا تعمدوه لداعٍ ، فلما أن يرجع الداعي إلى الخبر ، أو إلى غيره . والاول
 باطل ، لأن الراجع إلى الخبر هو كونه كذبا . وذلك يصرف عن^(١) فعله .
 ويفارق إخبارهم بالصدق عما فيه فائدة . لأن الفائدة تدعو إلى ذلك . وكون
 الخبر صدقا لا يصرف^(٢) . وما يرجع إلى غير الخبر ، فهو إما الدين أو الدنيا من
 رغبة أو رهبة . ولا يخلو إما أن يفعلوا ذلك لداعٍ واحد من هذه الدواعي ،
 وإما أن يفعله بعضهم لبعض هذه الدواعي وبعضهم يفعل للبعض الآخر .
 ولا يخلو إما أن تحصل لهم هذه الدواعي بتراسل ، أو تحصل لهم من غير تراسل
 ولا تشاعر . أما التدين المؤدى إلى الإخبار^(٣) بخلاف ما يعلم باضطرار ،
 فتدين ظاهر البطلان . وليس يجوز أن يشترك الخلق العظيم في ترجيح ما قد
 ظهر فساد من التدين على ما في عقولهم من تجنب الكذب والنفور منه ،
 سيما إذا علم الكذاب أن غيره يعلم أنه كذاب . بل لا بد أن يختلف أحوال
 الجماعات الكثيرة في ذلك إن لم يتفقوا على تجنب الكذب و^(٤) العدول عن
 ذلك التدين الظاهر البطلان . ولا فرق فيما ذكرناه بين أن يكون قد دخلت
 عليهم شبهة في ذلك التدين ، أو لم تكن دخلت عليهم شبهة . لأن الجماعة
 الكثيرة لا يتساوون في ترجيح الشبهة على ما في عقولهم من استباح الكذب .
 كما لا يجوز أن يتساووا^(٥) في مأكّل واحد ، وسلوك طريق واحد . وأما
 الرغبة واعتقاد المنفعة ، فقد تكون رجاء عوضٍ عن الكذب ، وقد تكون
 إثارة إطراف الناس . فكثير من الناس يحبون أن يخبروا غيرهم بما^(٦) لا أصل

(١) ل : غير
 (٢) ل : يعرف
 (٣) ل : الاجتهاد
 (٤) ل : في
 (٥) ل : يتساوون
 (٦) ل : بشئ

- له ، ليطرفوهم ويتقربوا^(١) بذلك من قلوبهم . والجماعات لا يتساوون في إثارة ذلك على أطراح الكذب^(٢) ، ولا يتساوون في الافتقار الى ما وقعت الرغبة به . / بل كثير منهم لا يحتاج إليه . وكثير منهم يحتاج إليه ولا يؤثره^(٣) على الصدق . فاما رغبة السلطان ورهبته ، فانهما لا تُجمعان الجمع العظيم على الإخبار بما يعلمونه باطلا . ألا ترى أن السلطان لا يمكنه ذلك في جميع أهل بغداد؟ لأنه لا يحيط بهم لإحصاؤه ، حتى^(٤) يصير كل واحد منهم مضطرا إلى الخبر . وقد يغري رهبة السلطان كثيرا من الناس بالتحدث بالشيء على حقيقته عند الإخوان والثقات^(٥) ، ولا يلبث بذلك أن يشيع الخبر الصحيح في الناس . وربما علمنا في كثير من الأشياء أنه لا غرض للسلطان في أن نخبر عنها بالكذب ؛ وأنه لا غرض للمخبرين في ذلك . ولا يجوز إبطال هذا القسم بأنه ، لو كان السلطان أُرهبهم ، لظهر . لأنه يقال في ذلك : ما أنكرتم أن يكون السلطان دعاهم بالرهبة إلى كتمان الرهبة . ولا يجوز أن تكون الجماعة العظيمة بعضها يخبر بما يعلم كذبا بالرغبة ، وبعضها لرهبة^(٦) ، وبعضها للتدين ، لأن كلامنا في جماعة عظيمة أبعاضها جماعة عظيمة يمتنع تساوى أحوالها في قوة هذه الدواعي ، وإثارتها على استقباح الكذب والنفور^(٧) عنه مع ما في طباع الناس من محبة التحدث بما كان . وليس يجوز أن يقال : « إن الجماعة العظيمة قد يجوز أن تخبر بما تعلمه كذبا ، أو تكتم ذلك إلا الواحد والاثنين^(٨) » . لأنه إن جاز ذلك في الجماعة العظيمة إلا الواحد ، جاز^(٩) مع ذلك الواحد ؛ ووجب ، لو لم يكن فيها ذلك الواحد ، أن يجوز أن يجتمعوا على الكذب . وفي ذلك جواز الكذب على المتواترين .

- (١) ل : يتقربون
- (٢) ل : على أطراف الناس
- (٣) ل : يؤثره
- (٤) ل : حين
- (٥) ل : التفاوت
- (٦) ل : بالرغبة وبعضها بالرهبة
- (٧) ل : التقوى
- (٨) س : الاثنان
- (٩) ل : جاز ذلك

- فهذه الشرائط يعتبرها من يقول : « إن العلم بالتواتر مكتسب » . ومن يقول : « إنه ضروري » ، لا يعتبرها ، ويقول : إن العلم لا يحصل بتأمل أحوال المخبرين ؛ وإنما يحصل من فعل الله سبحانه . فإن فعله الله سبحانه ، علمنا تكامل شروط التواتر في الخبر ؛ وإن لم يفعله ، علمنا أنه لم تتكامل الشرائط فيه . ونقول : إن العلم الضروري لو لم يحصل بالتواتر ، لكان يستدل به . [ويشترط في صحة الاستدلال به ما ذكرناه من الشرائط^(١)]. ونقول أيضا : يجوز أن لا يقع العلم الضروري بخبر العشرين والثلاثين . فإن لم يقع العلم بخبرهم الضروري ، أمكن أن يستدل به إن حصلت فيه الشرائط التي ذكرناها .
- ١٠ ويشترطون في حصول العلم الضروري بالتواتر أشياء . ﴿ منها ﴾ أن لا يكون السامعون عاملين بما أخبروا به باضطرار . وليس يليق الكلام في ذلك باصول^(٢) الفقه . وقد ذكرناه في « الشرح للعمد^(٣) » . ﴿ ومنها ﴾ أن يكون المخبرون^(٤) أكثر من أربعة . ﴿ منها ﴾ أن يكونوا مضطرين إلى ما أخبروا عنه . ومن حكمه أنه إذا وقع العلم بخبر عدد ، أن يقع بخبر من ساواه في ذلك العدد . فإذا وقع العلم لعاقل ، أن يقع لكل عاقل .
- ٢٠ أما وقوع العلم بخبر أربعة ، فن قال : إن العلم بالأخبار « مكتسب » ، فإنه يقول : إنما يقع العلم بالتواتر . لأنه قد علم أن المخبرين لا داعي لهم إلى الكذب . وإنما يعلم ذلك إذا علم استحالة اشتراكهم في داع واحد اتفاقا أو^(٥) تواطئا . والأربعة ، لا يعلم استحالة كلا الأمرين عليهم ؛ فلم يقع العلم بخبرهم . وأما من يقول : العلم الواقع بالتواتر « ضروري » ، فإنه يقول : لو وقع العلم بخبر أربعة عن مشاهدة ، لوقع بخبر كل أربعة اضطروا إلى ما أخبروا عنه . فكان يجب ، إذا شهد أربعة أنهم شاهدوا فلانا يزني ، أن يستغنى القاضي عن السؤال عنهم . لأنه إن علم صدقهم ، فلا حاجة به إلى

(١) حذفه ل

(٢) لس : في اصول

(٣) لس : شرح العمدة

(٤) ل : يكون في

(٥) ل : و

السؤال عنهم . وإن لم يعلم صدقهم ، علم أنهم كذبة ، أو بعضهم ؛ فيستغنى أيضا عن السؤال ، ولا^(١) يقيم الحد . وفي الإجماع على وجوب إقامة الحد ، وإن لم يضطر إلى صدقهم دليل على أن العلم لا يقع بخبر أربعة .

ولا يقدر^(٢) في ذلك كون الشهود مخبرين بلفظ الشهادة ، لا بلفظ

الخبر . لأن اختلاف الألفاظ لا يؤثر في ذلك . ألا ترى أن الأخبار المتواترة

/ بالفارسية والعربية سواء في وقوع العلم . ولا يقدر في ذلك أن يقال : إن

من شرط الشهادة أن يجتمعوا في الشهادة . وذلك يجوز وقوع التواطئ

منهم . لأن اجتماع الأربعة عند الخبر واقترانهم سواء في تجويز كونهم

متواطئين . فإن جاز في إحدى الحالتين وقوع العلم بخبرهم ، جاز مثله في

الحالة الأخرى .

إن قيل : فيجب ، إذا وجب على الحاكم^(٣) أن يقيم الحد بشهادة

خمس وإن لم يضطر^(٤) إلى العلم بصدقهم ، أن يدل ذلك على أن العلم

الضروري لا يقع بخبر خمسة ! قيل : لا يجب ذلك . لأنه لا يمتنع أن يقع

العلم بخبر خمسة^(٥) ، وأن يكون الحاكم إنما لم يعلم ضرورة صدق هؤلاء

الخمس ، وإن وجب عليه إقامة الحد لجواز أن يكون أربعة منهم شهدوا

عن^(٦) مشاهدة والخامس لم يشاهد . فلزمه إقامة الحد بشهادة أربعة منهم ،

وإن لم يعرفهم بأعيانهم . ولا يمتنع أن يكون إنما^(٧) لم يعلم صدقهم لأن الخمسة

لا يقع العلم بخبرهم . وإذا لم يمتنع كلا الأمرين ، لم يكن في ذلك دليل

على أن الخمسة لا يجوز وقوع العلم بخبرهم . ووجب كون ذلك مشكوكا فيه .

ولا يلزم على ذلك أن لا يقع العلم بعدد القسامة ، من حيث لم يعتبر الحاكم

وقوع العلم بخبرهم . لأن أهل العراق يقولون : يحلف خمسون من^(٨) المدعى .

(١) ل : ولا يجب أن

(٢) من هنا حذف س

(٣) ل : الجماعة

(٤) ل : لم يضطروا

(٥) تكرر بعد ذلك في ل : « قيل لا يجب ذلك »

(٦) ل : غير

(٧) ل : فيما

(٨) ل : بأن

عليهم ، كل واحد منهم : أنه ما قتل ولا عرف^(١) قاتلا . فليس يخبرون عن مخبر واحد ، بل كل واحد منهم يخبر عن غير ما يخبر عنه^(٢) الآخر . وعند الشافعي : يخلف خمسون من المدعين ، كل واحد منهم بحسب ظنه . فمخبر كل واحد منهم غير مخبر الآخر^(٣) .

٥. فان قيل : ولم قالوا : « لو وقع العلم بخبر أربعة ، لوقع بخبر كل أربعة » ؟ قيل : لأنه لو وقع العلم بخبر قوم ولم يقع بخبر مثلهم مع تساويهم في الشروط ، لم يمنع أن يُخبرنا قافلة الحاج عن مكة فنعرفها ؛ / [وأن^(٤)] نخبرنا عن المدينة فلا نعرفها . وفي ذلك جوازه. الشك في البلدان مع تواتر الأخبار عنها . وهذا لا يصح . لأن العلم بمخبر الأخبار من فعل الله عز وجل عندهم . فما يؤمنهم أن يفعل العلم عند خبر أربعة ، دون أربعة ؟ ولا يجرى العادة في ذلك على طريقة واحدة . ويجرى العادة على طريقة واحدة في فعل العلم عند إخبار الجماعات^(٥) الكثيرة . فلا يلزم الشك^(٦) إذا أخبر بها الجماعات .
- فأما اشتراط كون المخبرين عالمين بما أخبروا عنه ضرورة ، فان من يقول : إن العلم بالتواتر « مكتسب » ، يجعل من شرط^(٧) الاستدلال به أن لا يشتبه على المخبرين ما أخبروا عنه فيظنوه حقا ، فيخبروا عنه ، وأن لم يقصدوا الكذب . وهذا يقتضي أن لا يكونوا عالمين به باستدلال . لأن ما يعلم باستدلال يجوز دخول الشبهة فيه على الخلق العظيم . يبين ذلك أن المسلمين على كثرتهم يخبرون اليهود بنبوّة محمد صلى الله عليه فلا يعلم اليهود ذلك . ولو أخبرهم بعض المسلمين بما شاهدوه ، لعلمه اليهود ! ولا فرق بينها ، إلا أن ما شاهدوه قد علموه ضرورة ، وليس كذلك ما علموه باستدلال . وهذا الوجه يحتاج به من قال : إن العلم بمخبر الأخبار « ضروري » . ويحتاج أيضا بأن عالم

(١) ل : علم له

(٢) ل : به

(٣) الى هنا حذف س

(٤) زاده س

(٥) ل : الجمادات

(٦) زاد بعده س « في البلدان »

(٧) ل : شرط كون المخبرين بما أخبروا عنه ضرورة

السامع فرع على علم الخبير ، ولم يجوز كونه ضرورة^(١) ، مع كون الأصل مكتسباً . وهذا لا يصح^(٢) . لأن علم السامع ليس بصادر عن علم الخبير ؛ وإنما هو فعل الله سبحانه مبتدأ إخباراً بإيجاده عن الخبر . فلم يمتنع أن يفعله عند خبر من تعلم ما أخبر^(٣) عنه باستدلال .

- ١/٤٦ هـ فأما أن كل عدد وقع العلم بخبرهم لجماعة ، فانه يقع العلم بخبرهم لغير تلك الجماعة ، ويقع العلم بخبر مثل هؤلاء الخبرين ، فالدليل عليه عندنا هو : أن العلم إنما يقع بخبرهم لأنهم اختصوا بشروط معلومة / تؤدي إلى العلم بصدقهم . وهي متقرة^(٤) عند كل من عرف العادات ، وإن لم يعتبر^(٥) عنها كثير منهم . فإذا حصلت هذه الشروط في عدد آخر ، وجب أن يؤدي خبره إلى مثل ما أدّى إليه خبر الأولين .

- وأما من قال : إن العلم بالخبر عنه « ضروري » ، فانه يقول : لو جاز خلاف ذلك ، لم يمتنع أن يكون في العقلاء من يخبرهم المتواترون^(٦) بما شاهدوه فلا يعلم صدقهم . وفي ذلك تجويز كون بعض العقلاء غير عالمين بأن في الدنيا مكة ، مع سماعه الأخبار عنها كسماعنا . ولقائل أن يقول : إن هذا الكلام يقتضي إحالة انتفاء العلم بمكة ، وأنتم لا تحيلون ذلك . لأن وقوع العلم بذلك مبتدأ من فعل الله عز وجل .

- فان قالوا : ليس ذلك بمحال ، ولكننا قد علمنا أنه لن^(٧) تختلف فيه السامعون ! قيل لهم : وكيف علمتم ذلك ؟ ولعل العادة قد جرت بخلاف ذلك في كثير من العقلاء . وليس من شرط وقوع العلم أن يكون المخبرون أو بعضهم مؤمنين . أما على قولنا فلأن الخبر طريق إلى العلم من حيث لم يكن للمخبرين داع^(٨) الى تعمد الكذب ، ولا كان الحق فيه^(٩) ملتبساً . وبمجموع

(١) ل س : ضروريا

(٢) ل : لا يصح لم

(٣) ل : أخبروا

(٤) ل : منفردة

(٥) لعله : يعبر

(٦) كذا لس ؛ ص متواترون

(٧) ل : لم

(٨) ل : داعي

(٩) س : فيهم

- ذلك يمكن^(١) حصوله مع الكافرين . ولأن أهل بلاد الكفر يعملون بتواتر أهل مقالاتهم من أحوال البلاد مثل ما نعلمه نحن . وهذا الوجه يحتاج به من قال : إن العلم بالتواتر « ضروري » . وليس^(٢) من شرط وقوع العلم بالخبر^(٣) المتواتر أن يكون المخبرون عشرين . لأنه لا دليل على اشتراط ذلك . والأظهر أن شرط الاستدلال لا يحصل فيهم . ومن بشرط هذا العدد ، يتعلق بقول الله سبحانه^(٤) : « إن يكن منكم عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ » . قالوا : فأوجب على العشرين الجهاد . وإنما خصّهم بالوجوب لأنهم إذا أخبروا ، علم^(٥) صدقهم . وهذا لا يدل . لأن الآية إنما تقتضي وجوب صبرهم لمائتين ، وليس فيها قصر الوجوب عليهم . والامة أيضا مجمعة / على وجوب الجهاد ٤٦/ب
- ١٠ على العشرة إذا كان فيهم غنى . ولو أوجب الله على العشرين الجهاد دون من نقص منهم ، لم يكن في ذلك دلالة على أنه إنما^(٦) خصّهم بالوجوب لما ذكره دون غيره من وجوه المصالح التي يختص الله تعالى بالعلم بها . ولا دليل على اشتراط كون المخبرين سبعين ، ولا ثلاث مائة ، على ما يحكى عن بعضهم في السبعين تعلقا باختيار موسى سبعين رجلا^(٧) من قومه ليصبروا معه إلى مناجاة ربه . ولا فائدة في ذلك إلا ليخبروا قومهم . فلو وقع العلم بخبر من دونهم ، لم يكن لاختيارهم فائدة . وهذا لا يصح لأنه ليس في الآية أنه اختارهم لهذا الغرض . [ويجوز أن يكون اختارهم لهذا الغرض^(٨)] ولغيره . ولم يكن مجموع الغرضين حاصلًا فيمن دونهم . وتعلّق ، من اشتراط ثلاث مائة ، بانهم عدة أهل بدر ، فتعلّق بما لا علاقة^(٩) له بالمسئلة . فان قالوا : إنما اختارهم النبي صلى الله عليه ليخبر المشركين بشرعه ! قيل لهم : فقد كانوا

(١) ل : على

(٢) من هنا حذف س

(٣) كذا ل : ؛ ص : الخبر

(٤) القرآن ٦٥/٨

(٥) ل : « على » (مع علامة الاضطراب بالهامش)

(٦) ل : لما

(٧) راجع القرآن ١٥٥/٧

(٨) حذفه ل

(٩) ل : تعلق

أكثر من ثلاث مائة . وأيضا فمن أين أنه اختارهم لهذا الغرض ؟ وما تنكرون أنه اتفق اختيار ذلك العدد ، [لا لما قالوه ^(١)] ^(٢) .

باب

في ان خبر الواحد لا يقتضى العلم

- قال اكثر الناس : إنه لا يقتضى العلم . وقال آخرون : يقتضيه . واختلف هؤلاء . فلم يشترط قوم من أهل الظاهر اقتران قرينة بالخبر . وشرط أبو إسحاق النظام ، في اقتضاء الخبر العلم ، اقتران قرائن به . وقيل إنه شرط ذلك في التواتر أيضا . ومثل ذلك بأن تُخبر بموت زيد ، ونسمع في داره الواقعة ^(٣) ، ونرى الجنائزة على بابه ، مع علمنا بأنه ليس في داره مريض سواه . وحكى عن قوم أن يقتضى العلم الظاهر . وعنوا بذلك الظن .
- ١٠ واحتج الأولون بأشياء . ^(٤) منها أن خبر الواحد لو اقتضى العلم ، لاقتضاء كل خبر واحد . كما أن الخبر التواتر لما اقتضاء : اقتضاء كل خبر متواتر . وهذا اقتصار على الدعوى . / فان قالوا : إنما اقتضى كل خبر متواتر العلم ، لأنه من قبيل ما يقع العلم عنده . وهذا قائم في خبر الواحد لو كان ^(٥) فيه ما يقتضى العلم ! قيل : لم زعمتم أن هذه هي ^(٦) العلة ؟ وما أنكرتم أن ^(٧) العلم الواقع بالتواتر : إن كان « ضروريا » ، فهو من فعل الله سبحانه . فما يؤمنكم أن يختار فعله عند كل خبر متواتر لاقتضاء المصلحة لذلك ؟ ولم يقتض المصلحة فعله عند كل خبر واحد ، فلم يفعله عند كل أخبار الآحاد ؟ وإن كان العلم بالتواتر « مكتسبا » ، فما يؤمنكم أن تكون شروط الاستدلال به تتساوى فيها الأخبار

١/٤٧

(١) زاده ح
(٢) الى هنا حذف س
(٣) ل : الواجبة
(٤) ل : لكان
(٥) لس : هذا هو
(٦) لس : ان يكون

- المتواترة ، ولا يسمع فيه ^(١) أخبار الآحاد؟ ﴿ومنها﴾ ^(٢) قولهم : إن العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يروها أربعة فقط ، فلم يقع لشيء من الأخبار التي يروها واحد ^(٣) . لأن الأربعة واحد وزيادة . وهذا لا يصح . لأننا قد بينّا أنه لا طريق لهم إلى العلم بأن العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يروها أربعة . ﴿ومنها﴾ لا بطالهم مذهب النظام . لأنه لو وقف ^(٤) حصول العلم بالمخبر عنه على قرائن : لم يمتنع أن يخبر المتواترون رجلا عاقلا بمكة ، ولا يقترن بخبرهم هذه القرائن ، فلا نعرفها . وهذا إنما يفيد مذهب أبي إسحاق ^(٥) في اشتراط القرائن في وقوع العلم بالأخبار المتواترة . ولعل أبا إسحاق ^(٦) غنى بالقرائن بالأخبار المتواترة [ما لا ينفك منها الأخبار المتواترة ^(٧)] ، نحو امتناع اتفاق الكذب منهم ، وأن لا يصح فيهم التواطئ ، فلا يلزمه أن لا يعلم بعض العقلاء أن في الدنيا مكة . ﴿ومنها﴾ أنه ليس يخلو العلم الواقع عند الخبر إما أن يكون سببه القرينة وحدها ، أو القرينة بشرط الخبر ، أو الخبر وحده ، أو الخبر بشرط القرينة . والقسمان الأولان باطلان . لأن القرينة لا تتناول المخبر عنه . وإنما المتناول له هو الخبر . فلم يجوز أن لا يكون / هو سبب العلم ، أو ^(٨) يكون سببه غيره . ٤٧/ب
- ولو كان الخبر وحده يقتضى العلم ، لاقتضاه إذا تجرد . والمعلوم خلافه . ولا يجوز أن يقتضيه لشرط القرينة ، كسماع الواعية من دار المريض مع تقدم العلم بأنه لا مريض في الدار سواء ، لعلمنا أنه لو تجردت هذه القرينة عن الخبر لكان اعتقادنا موت ذلك المريض كاعتقادنا موته مع الخبر وهذا لا يصح ، لأنه يجوز أن يكون سبب الصراخ في داره موت غيره فجأة . فاذا سمعنا الخبر بموت ذلك المريض مع الواعية ، كان اعتقادنا لموته أكد من اعتقادنا لموته عند

(١) لس : لا تتساوى فيها

(٢) من هنا حذف س

(٣) ل : واحد فقط

(٤) ل : وقع

(٥) ل : مذهب النظام

(٦) ل : لعل النظام

(٧) ل : في الاخبار

(٨) حذفه ل

(٩) ل : و

سماع الواعية فقط . فلا يمتنع أن تكون هذه القوة هي العلم . على أن ما أبطلوا به ^(١) أن تكون القرينة وحدها مقتضية للعلم ، لا يصح . لأنها ، وإن لم يكن لفظا متناولا للمخبر عنه ، فهي فعل ^(٢) لا داعي إليه إلا الموت . أعني الصراخ وحضور الجنازة . وهذا وجه صحيح في التعلق بالمخبر عنه ^(٣) .

- وينبغي أن نقسم الكلام على المخالف ، فنقول له : أترغم أن كل خبر واحد يقتضى العلم ؟ فإن قال : « نعم » ، فنحن ^(٤) نعلم أن كثيرا من الناس يخبروننا ^(٥) بما لا نظنه ، فضلا أن نعلمه . وكان يجب ، فيما لا نعلم صدقه من الأخبار ، أن نعلم كذبه . وإن قالوا : إنما نعلم صدق بعض أخبار الآحاد دون بعض ! قيل : أتعلمون ذلك ضرورة أو اكتسابا ؟ فإن قالوا : ضرورة ! قيل : هذا باطل ، لأنه ليس يكفي مجرد الخبر في وقوفنا على مخبره من دون أن نلاحظ ١٠ امورا آخر . فإن كنا عالمين بالمخبر عنه ، فإنما يقتضى علمنا به اكتسابا . وتلك الامور إما أن ترجع إلى أحوال المخبر ، وإما أن ترجع إلى غير أحواله . ومثال الثاني اقتران الواعية وحضور الجنازة بالمخبر عن الموت . وأما أحوال المخبر ، فنحو أن يكون له صاروف عن الكذب في ذلك الخبر ، ولا يكون له داع ^(٦) إليه ، / نحو أن يكون متحفظا من الكذب ، نافرا عنه في الجملة . ونحو أن ١٥ يكون رسولا من سلطان يذكر أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه . فعقوبة السلطان تصرفه عن الكذب . ونحو ^(٧) أن يخبر الإنسان بأسعار بلده ، وهو ذو مروءة تصرفه ^(٨) عن الكذب ، ولا يكون له إلى الكذب في ذلك داع ^(٩) . ونحو ^(١٠)

١/٤٨

(١) ل : ما انطلق انه

(٢) ل : فاعل

(٣) إلى هنا حذف س

(٤) لس : قيل فنحن

(٥) كذا ح ؛ ص : يخبرنا ؛ ل : يخبرونا ؛ س : يخبر

(٦) ل : داعيا

(٧) ل : يجوز

(٨) ل : يصرفه ذلك

(٩) ل : داعيا

(١٠) ل : يجوز

أن يكون الإنسان مهتماً بأمر^(١) من الامور متشاعلاً به^(٢) ، فيُسأل عن غرة^(٣) ، فيخبر عنه في الحال ؛ فيعلم أنه لم يفكر فيه . فيدعوه إلى الكذب داع ، مع علمنا بأن كونه كاذباً يُصرف^(٤) عنه . وهذه الامور تقتضى أن^(٥) لا غرض للمخبر في الكذب . فيبطل بذلك أن يتعمد الكذب . فيعلم أنه إنما تعمد الصدق . وهذا استدلال على الشيء بابطال ضده^(٦) .

وإن قالوا : إنما نعلم صدق خبر الواحد استدلالاً بما ذكرتموه الآن ! قيل : ليس فيما ذكرنا ما يؤدي إلى العلم . لأنه قد يخبرنا الإنسان بموت المريض ، ويكون غرضُ أهله بالصراخ عليه وإحضار الجنازة لإيهاَمَ السلطان موته ليسلم منه ؛ أو يكون قد أغمى عليه ، أو يكون غيره قد مات فجأة . وقد يكون الإنسان شديد التحفظ من الكذب في الظاهر ، دون الباطن . وقد يعدل عنه في بعض الأشياء دون البعض . وقد يكون الإنسان مهتماً^(٧) بما يسأل عنه ويظهر أنه مهتم^(٨) لغيره ؛ فإذا سئل عنه أظهر أنه قد نُبِّه عليه وقد كان ساهياً عنه ، ثم أجاب عنه ليوهم أنه لم يتعمد الكذب فيه . وقد يسبق من الإنسان يمين في أن يكذب في سعر الأشياء ، أو يكون غرضه أن يعجب الناس بغلاء الأسعار أو رخصها ، وإن كان كاذباً . أو يكون له غرض في تفاق سلعته أو سلعة صديقه . وقد يشبهه عليه الحال في ذلك ، فيخبر بالكذب وإن لم يتعمده . وقد يرغب رسولُ السلطان بالمال الجزيل في أن يخبر^(٩) / رعيةَ السلطان وجيشه ب / ٤٨ ب بأمر السلطان^(١٠) لإيهاَمَ بالخروج إليه . وربما أمره السلطان بالكذب في ذلك إما استهزاء ، وإما اختباراً لطاعة جنده . وإذا أمكنت هذه الوجوه ، لم يعلم

(١) ل : متبها في أمر

(٢) ل : عنه

(٣) لس : غيره

(٤) ل : يعرف

(٥) ل : أنه

(٦) لس : نقيضه

(٧) ل : متبها

(٨) ل : منهم

(٩) ل : الجزيل ورأى غير

(١٠) ل : بأمرهم

أنه لا غرض للمخبر إلا الصدق . فلم يعلم صدقه ، وإن غلب الظن^(١) .
وأما خط^(٢) الإنسان ، فانه قد يتميز من غيره صورة^(٣) كما يتميز صور
الناس بعضها من بعض . فاشتبه خط زيد بخط عمرو في بعض الحالات لا
يقدر فيها قلناه ، كما لا يقدر في تمييز^(٤) الصور حصول الاشتباه بين بعض
الصور في بعض الحالات .

واحتج أهل الظاهر بأن الله عز وجل منعنا أن نقول عليه ما لا نعلم ،
وتعبدنا بخبر الواحد ، فعلمنا أن خبر الواحد يقتضي العلم ، لا الظن ! والجواب :
ان التعبد بخبر الواحد لا يقتضي جواز القول على الله بما لا يعلم . لأننا ، وإن
ظننا صدق الراوي ، فأننا نعلم بدليل قاطع وجوب العمل به . وإذا قلنا : إن
الله تعبدنا^(٥) بذلك العمل ، فقد قلنا على الله بما^(٦) لا نعلم .

بَابُ

فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل فيه

اعلم أن الرواية إما تتضمن^(٧) شرعا عن النبي صلى الله عليه ، أو لا
تتضمن ذلك . والأول إما أن نكون تعبدنا فيه بالعلم فلا نقبل فيه خبر الواحد .
[أو لم نتعبد فيه بالعلم بل بالعمل فنقبل فيه خبر الواحد^(٨)] إذا تكاملت^(٩)
شرايطه . وسواء كان عبادة مبتدأة ، أو ركنا من أركانها . أو حدا . أو ابتداء
نضاب ، أو تقديرا .

وحكى قاضي القضاة رحمه الله عن الشيخ أبي عبد الله رحمه الله أنه كان

- (١) لس : على الظن
- (٢) س : خطاب
- (٣) لس : غير ضرورة
- (٤) ص : في تمييز في
- (٥) لس : قد تعبدنا
- (٦) ل : ما
- (٧) س : ان تتضمن
- (٨) حذفه ل
- (٩) ل : عاملت

- يَمْنَعُ مِنْ قَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ فَمَا يَنْتَفِي بِالشَّيْءِ^(١) . وَحَكَى عَنْ أَبِي يُوسُفَ خِلَافَ ذَلِكَ . قَالَ : ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ بِالْقَوْلِ الثَّانِي . وَكَانَ يَمْنَعُ مِنْ قَبُولِهِ فِي ابْتِدَاءِ الْحُدُودِ ، وَابْتِدَاءِ النَّصَبِ ، وَأَرْكَانِ الصَّلَوَاتِ . وَيُفَرِّقُ بَيْنَ ابْتِدَاءِ النَّصَبِ وَبَيْنَ تَوَافِي^(٢) النَّصَبِ . فَتَقَبَّلَ^(٣) خَبَرَ الْوَاحِدِ فِي النَّصَابِ الزَّائِدِ عَلَى خَمْسَةِ / أَوَاقٍ ، لِأَنَّهُ فَرَعَ . وَلَا يَقْبَلُهُ فِي ابْتِدَاءِ الْفَصِيلَاتِ^(٤) وَالْعَجَاجِيلِ ، لِأَنَّهُ أَصْلٌ عِنْدَهُ . وَيَقْبَلُ خَبَرَ الْوَاحِدِ فِي إِسْقَاطِ الْحُدُودِ^(٥) ، وَلَا يَقْبَلُهُ فِي إِثْبَاتِهَا . وَقَاضَى الْقَضَاةَ يَقْبَلُهُ فِي كُلِّ ذَلِكَ ، لِأَنَّهُ لَا وَجْهَ يَفْصِلُ بِهِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا .
- وَانْتِفَاءُ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ لَا يَمْنَعُ مِنْ قَبُولِ الْخَبَرِ^(٦) فِيهِ ، كَمَا لَا يَمْنَعُ مِنْ قَبُولِ الشَّهَادَةِ فِيهِ . غَيْرَ أَنَّا لَا نَقْبَلُ خَبَرَ الْوَاحِدِ فِي الْحُدُودِ عَلَى وَجْهِ الْعُقُوبَةِ ، وَإِنَّمَا نَقْبَلُهُ فِي الْحُدُودِ عَلَى وَجْهِ الْامْتِحَانِ . إِلَّا عَلَى قَوْلٍ مِنْ أَجَازِ الْعُقُوبَةِ مَعَ الظَّنِّ . وَظَاهَرُ آيَةِ^(٧) السَّرْقَةِ إِنَّمَا يَقْتَضِي قَطْعَ السَّرَاقِ عُقُوبَةً . وَإِنَّمَا عَلِمْنَا بِالسَّنَةِ أَنَّ مِنْ قَطْعِ امْتِحَانًا مَرَادُ^(٨) بِالْآيَةِ .
- وَإِنْ كَانَ مَا يَرْوِيهِ الرَّوَايُ لَيْسَ يَتَضَمَّنُ إِضَافَةَ شَرَعٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، فَمَا أَنْ يَجْرَى مَجْرَاهُ — كَإِضَافَةِ الْفَتَوَى إِلَى الْمَفْتَى — فَيَقْبَلُ فِيهِ خَبَرَ الْوَاحِدِ ؛ وَإِمَّا أَنْ لَا يَجْرَى مَجْرَى إِضَافَةِ الشَّرَعِ . وَهَذَا إِمَّا أَنْ يَتَضَمَّنَ مَا يَفْتَقِرُ إِلَى حَكْمِ الْحَاكِمِ ، أَوْ يَتَضَمَّنَ مَا لَا يَفْتَقِرُ إِلَى ذَلِكَ . فَانْ تَضَمَّنَ مَا لَا يَفْتَقِرُ إِلَى حَكْمِ الْخَاكِمِ ، فَمَا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ حَكْمٌ شَرْعِيٌّ ، أَوْ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ ذَلِكَ . فَانْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ ذَلِكَ ، كَالْهَدَايَا^(٩) وَالْمَعَامَلَاتِ ، وَذَلِكَ يَقْبَلُ فِيهِ خَبَرَ الْوَاحِدِ إِذَا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ صِدْقُهُ ، بَالِغًا كَانَ الْخَبَرُ أَوْ غَيْرَ بَالِغٍ ، فَاسْقَا كَانَ أَوْ عَدَلَا . وَيَقْبَلُ أَيْضًا فِي أُمُورِ الدُّنْيَا مَا يَجْرَى مَجْرَى الْخَبَرِ فِي اقْتِضَاءِ غَالِبِ الظَّنِّ . وَلِهَذَا قُلْنَا :

-
- (١) ل : الشبهة
(٢) ل : تواتر
(٣) س : فيقبل
(٤) لس : الفصلان
(٥) تكرر جملة بعد ذلك في ل
(٦) ل : قبول خبر الواحد
(٧) راجع القرآن ٥ / ٣٨
(٨) ل : يراد
(٩) لس : فكالهدايا

إنّ وضع الماء في الطريق على بعض الوجوه يُبيح شربه ، كما يُبيحه الخبر باباحته . ووضع الصدقة في يد السائل يبيحه أخذها .

- فأما ما يتضمن ما يتعلق به حكم شرعي ، فالإخبار^(١) عن نجاسة الماء ، وكون الشاة ميتة ، يقبل خبر الواحد فيه . ولتعلقه بالشرع ، لا يقبل فيه خبر المشرك . واختلفوا في قبول خبر الفاسق . لأن له شبها بامور / الدنيا وبامور الدين ؛ فلذلك وقع الخلاف^(٢) .

- وأما ما يقتدر إلى حكم الحاكم ، فنه ما ليس هو حكما على معيّن ولا يتعلق به المخاصمة ، ومنه ما يكون حكما على معيّن ويتعلق به المخاصمة . أما الأول ، فتحو رؤية هلال شوال ورمضان^(٣) . واختلف الفقهاء في هلال شوال . فقبل بعضهم فيه خبر الواحد ، ولم يقبل بعضهم فيه إلا خبر اثنين . وإنما وقع الخلاف فيه لأن له شبها بالامور الدينية ، وله شبها بما^(٤) يتعلق بالخصومات ، لأنه قد يحكم به الحاكم .

- وأما القسم الثاني ، فضربان : أحدهما لا يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد ، [والآخر يمكن ذلك فيه . فالأول يقبل فيه خبر الواحد ؛ وذلك دعوى المرأة انقضاء عدتها في زمان يجوز انقضاؤها فيه . وأما الذي يمكن أن يقف عليه أكثر من واحد^(٥)] ، فنه ما يشق ، ومنه ما لا يشق في الغالب . والأول يقبل فيه خبر الواحد ، كشهادة القابلة في الولادة . والثاني لا يقبل فيه خبر الواحد ، كالحقوق والحدود . فصار خبر الواحد إنما يقبل في إثبات شرع [ليس له^(٦)] طريق معلوم . ولا يقبل في كثير مما يتعلق بالحكمات على الآخر^(٧) . ويقبل خبر الواحد في إثبات شرع^(٨) ، ثم يتبع ذلك تعليق الحكم على الأعيان^(٩) .

(١) لس : فكالإخبار

(٢) لس : الخلاف فيه

(٣) ل : شهر رمضان

(٤) ل : بالامور وله منها ما

(٥) حذفه ل

(٦) س : إليه

(٧) س : العين

(٨) حذفه ل

(٩) س : الاغيار

ولهذا قبلت الصحابة رضي الله عنها^(١) خبر الواحد في الجدة ؛ وتبع ذلك تعليق حكم على العين^(٢) . ولم يقبلوا^(٣) خبر الواحد في رد الحكم لما تعلق بعين^(٤) .

باب

في جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد

ذهب أكثر الناس إلى جواز التعبد بالعمل^(٥) به . ومنع آخرون من ذلك . والدليل على جوازه أنه يجوز التعبد بالأخبار المتواترة . فلو امتنع التعبد بأخبار الآحاد ، لامتنع ذلك لما به يفارق أخبار الآحاد^(٦) أخبار التواتر . والذي يمكن أن يقال إنهما يفترقان^(٧) فيه : شيان : أحدهما أن يقال إن العمل بأخبار^(٨) الآحاد غير معلوم . والآخر أن العمل بها ، وإن كان معلوما ، فانه موقوف على ظن صدق الخبر ؛ وجوب العمل وقبحه لا يقفان على الظن .

والذي يفسد الوجه الأول هو أننا نجيز العمل بخبر الواحد بأن يدل دليل قاطع على وجوب العمل به ، إذا تكاملت شروطه . فنكون عند تكامل الشروط عالمين بوجوب العمل لمكان الدليل . إذ لا فرق بين أن / يقول الله عز وجل : « إذا غلب على ظنكم صدق الراوى ، فاعملوا بخبره » ، [وبين أن يقول : « إذا أخبركم فلان فاعملوا بخبره »]^(٩) ، وبين أن يقول : « افعلوا كذا وكذا » ، في أننا نعلم وجوب الفعل في هذه الأحوال كلها .

وأما الوجه الثاني ، وهو وقوف العمل على الظن ، [فليس يمتنع^(١٠)] .

(١) «عنها» كذا عند ص ، لما ذكرناه من قبل ، أن «الصحابة» حاصل المصدر ، لا جمع صحابي في رأى مؤلفنا

(٢) ل : س : النير

(٣) ل : لم يهملوا

(٤) س : ينير ؛ ل : ينيره .

(٥) ل : بالعلم

(٦) ل : ذلك لأنه يفارق

(٧) ل : يعرفان

(٨) ل : أحدهما أن أخبار

(٩) حذفه ل

(١٠) حذفه ل

- لأن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة . ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ، ونحن على صفة مخصوصة . وكوننا طائفتين لصدق الراوى صفة من صفاتنا . فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة ، واجبا أو محظورا . ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنب آخر إذا أخبر بسلامة ذلك واختلال هذا من^(١) يغلب على ظنه صدقه . ويجب على الإمام القطع والجلد والقتل إذا شهد بالزنا والقتل والسرق شاهدان أو^(٢) أربعة ظاهرهم العدالة . وقد فرقوا بين خبر الواحد وبين الشهادة بأشياء . ﴿منها﴾ أن الشهادة تقبل^(٣) فيما يجوز فيه الصلح وفيما يتعلق بالدنيا . وليس كذلك خبر الواحد ! الجواب : ان الشهادة مقبولة فيما لا يجوز فيه الصلح كالفروج وإراقة الدماء^(٤) . ويلزمهم جواز التعبد بخبر الواحد في أحكام البياعات وغير ذلك . وهم يأبون ذلك . وأما ١٠ امور السدنيا فهي كامور الدين فيما نحن بسبيله ، لأن الوجوب والقبح يدخل كل واحد منهما [فيها^(٥)] . والعبادات الشرعية^(٦) . إنما وجبت وقبحت^(٧) لكونها مصالح فيما يتعلق بالدنيا من القتل وغيره . فاذا جاز أن يجب علينا ما ذكرناه من امور الدنيا بحسب الظن ، جاز ذلك في الشرعيات . على أننا نقبل الشهادة في امور شرعية ، كروية الأهلّة . على أن الحد أمر شرعي ؛ وقد قبلوا فيه شهادة الاثنين . ﴿ومنها﴾ قولهم : أنتم تقبلون أخبار الآحاد في إثبات شرع . والشهادة بأن زيدا قتل أو سرق ، ليس يثبت بها شرع^(٨) ! والجواب : انه لا فرق / بينهما . لأننا عند الشهادة نعلم أن قتل المشهود عليه شرع . ودليلنا على ذلك ما دلّنا على وجوب العمل بالشهادات . وعند خبر الواحد نعلم أن الحكم^(٩) به شرع^(١٠) . ودليلنا على ذلك ما دلّنا على وجوب

٥٠/ب

-
- (١) ل : ما
(٢) ل : أم
(٣) لس : إنما تقبل
(٤) ل : وأربعة في الزنا
(٥) زاده ح
(٦) ص : الشرعيات
(٧) ل : « إنما وقبحت » مع علامة الاضطراب بالهامش
(٨) س : شرع فافترقا
(٩) ح : العمل
(١٠) ل : شرعي

- العمل بخبر الواحد . فلا فصل بينهما إلا أن الحكم يثبت بالخبر في الجملة ؛ وبالشهادة يثبت على عين . وهذا غير قادح في تعلق^(١) الحكم الشرعي بالظن . على أن الغرض باثبات الحكم في الجملة بخبر الواحد تعلق على الأعيان . فإذا جاز إثباته في الأعيان بخبر مطلقون ، جاز إثباته في الجملة ؛ لأن الغرض بالجملة الأعيان . على أننا إذا قبلنا شهادة شاهدين على زيد ، وشهادة^(٢) غيرهما ؛ أو شهادتهما على عمرو وعلى خالد . فقد علقنا الحكم على أعيان كثيرة بخبر مطلقون . على أنه يلزمهم أن يقبلوا خبر الواحد في إثبات حكم على شخص واحد . وهم يأبون ذلك . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنه إنما وجب الحكم عند الشهادة بدليل قاطع . والشهادة شرط . وأنتم تجعلون الدليل على الحكم ، هو خبر الواحد ؛ ولا تجعلونه شرطاً ! والجواب : أنه لا بد في الحكم بخبر الواحد من خبر الواحد ، ومن الدليل الدال على وجوب العمل به . وتسمية الخبر دليلاً أو شرطاً ، كلام في عبارة . فلا يضرنا الامتناع من تسمية الخبر دليلاً إذا كان الغرض ما ذكرناه . واحتج^(٣) المخالف بأشياء . ﴿ومنها﴾ أنه لو جاز أن يكون علمنا بما أخبرنا به الواحد عن النبي عليه السلام مصلحة - ونعلم ذلك إذا ظننا صدقه - جاز أن يكون الفعل مصلحة إذا أخبرنا بوجوبه على الله سبحانه من يغلب على ظننا صدقه ، في أن الله تعالى أرسله . ونعلم وجوب ذلك علينا . وما الفرق بين أن يكون الخبر بالمصلحة عن الله عز وجل بلا واسطة أو بواسطة نبي ؟ والجواب : أن من يميز ورود التعبد الشرعي بالرجوع إلى خبر الواحد ، يقطع على وجوب العمل به . / لأن دليلاً قاطعاً دل على وجوب العمل به . وهو قول الله عز وجل ،
- ١٥ ﴿قوله﴾ رسول الله ، أو قول الأمة . وقول الأمة لا بد من أن يستند إلى قول الله و﴿قوله﴾ رسول الله . وإنما يكون الأدلة الشرعية قاطعة إذا علمنا صدق الرسول بمعجز . حتى إذا أخبرنا بوجوب العمل بالخبر الواحد ، علمنا وجوب العمل به . وهذا

١/٥١

(١) ل : تعلم

(٢) ص : شاهده

(٣) من هنا حذف س أربع أوراق تقريباً

(٤) ل : أو

(٥) ل : أو

- لا يتم إذا كان صدق المدعين للنبوة مظلونا غير مقطوع به . فان قالوا : إنما أنتم ما ذكرتم إذا ألزمتكم أن يكون صدق جميع الأنبياء مظلونا . ونحن إنما نلزمكم أن تعلموا صدق بعض الأنبياء بمعجز ، ونقول لكم : ذلك النبي ^(١) إذا أخبركم إنسان : « أن الله أرسله بشرائع » - وظننتم صدقه - فاعملوا ^(٢) بها واعلموا ^(٣) أنها مصلحة ! الجواب : ان تجوز كذب من أكرمه الله عز وجل • بالرسالة من أقوى ما ينفر عنه . وليس يجوز على الأنبياء ما ينفر عنهم ، لأن ذلك مفسدة . وليس يجب في غيرهم من التنزيه عن التفتير ما يجب فيهم . ألا ترى أنه لا يلزم على ذلك كون الأمراء والقضاة والشهود مجننين ^(٤) ما ينفر عنهم ، حتى لا يجوز عليهم الكذب ، وإن كانوا ينفذون أحكاما شرعية ، ويحكمون بها ؟ وأيضا فانه إنما جاز العمل بخبر الواحد إذا غلب على ظننا صدق الخبر . وليس يمتنع أن يغلب على ظننا صدق من أخبر أنه شاهد النبي عليه السلام وسمع منه كلاما كثيرا . إذ مثل ذلك كثير ؛ قد جرت به العادات . ولم تجر العادات بسماع كلام الله عز وجل من غير واسطة ، وما يحصل للنبي عليه السلام من الرئاسة العظيمة التي لا تدانيها رئاسة ، ويدعو الإنسان إلى ادعائها . فاذا اجتمع للعاقل تجويزه كذب المدعى للنبوة من غير معجزة ، طلبا للرئاسة العظيمة ، مع أنه مخبر بما لم تجر به العادات ، لم يجز ^(٥) أن يغلب على ظنه صدقه . وأيضا في ^(٦) الاقتصار على ظن صدق ^(٧) المدعى للنبوة / أعظم مفسدة لما في النبوة من الرئاسة العظيمة التي يطلبها كل أحد ^(٨) . فلو تعبدنا بالأخذ في ذلك بالظن ، لتعمد أكثر الناس التظاهر بالصدق والستر ، لتتم له ^(٩)

٥١/ب

(١) ل : التي

(٢) ل : فاعلموا

(٣) ل : واعلم

(٤) كلمة غير واضحة في الاصلين ، ل : « ينحيين » (غير منقوط) ؛ ص : مجننين (بنقطة واحدة فوق الكلمة)

(٥) ل : لم يجب

(٦) ص : صدقه في

(٧) ل : على صدق

(٨) ل : بل احده

(٩) ل : لهم

هذه الرئاسة . فيكثر المدعون للنبوة ، الوردون بالشرائع المختلفة . وليس للمخبر مثل هذه الرئاسة ، ولا يجب تصديقه بغير الشرائع في كل حال . لأن السنن تنحصر في حياة النبي ، وبعد وفاته بزمان يسير . فما يرد بعد ذلك ، نعلم أنه كذب . وأيضا فإن لزمنا ما ذكره على قولنا في الخبرين ، لزمهم ذلك على قولهم وقولنا في الشهود . لأنهم ينقلون ما إذا حكم به كان الحكم به شرعيا .

ومنها قولهم : لو جاز التبعيد بأخبار الآحاد في فروع الشريعة ، جاز التبعيد بها في الاصول وفي الأدلة والأخبار . حتى إذا روى لنا الواحد أن أهل اللغة وضعوا اللفظ للعموم ، قبلناه . وإذا أخبرنا الواحد أن زيدا في الدار ، جاز أن نخبر نحن أنه في الدار قطعا . كما نخبر قطعا بـجرب ما أخبرنا^(١) الواحد

بوجوبه عن النبي صلى الله عليه ! الجواب : يقال لهم : ما تريدون بالاصول ؟

فان قالوا : الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان ! قيل : قد كان يجوز ورود التبعيد بأخبار الآحاد فيها . ولا يكون حينئذ من^(٢) الاصول . لأن اصول الشريعة هي^(٣) ما لا يكون العلم بوجوبها متعلقا بظن^(٤) . وإن قالوا : نريد بالاصول توحيد الله وعدله ! قيل : لو^(٥) قبلنا أخبار الآحاد في ذلك ، لقبيلناها^(٦) في الاعتقادات . وذلك لا يجوز . لأن الواحد إذا أخبر عن النبي صلى الله عليه :

« أن الله لا^(٧) يرى » ، لم يعلم أن النبي عليه السلام قال ذلك ، فلا يعلم أن الله لا يرى . لأننا غير عالمين بدليله . وإذا لم نكن عالمين بأنه لا^(٨) يرى ، واعتقدنا ذلك ، لم نأمن كون اعتقادنا جهلا . وكل اعتقاد [لا يؤمن كونه جهلا ، فهو قبيح . وأما فروع الشريعة ، فليست اعتقادات . فيكون المتقدم عليها مقدما على اعتقاد^(٩)] لا يأمن كونه جهلا . بل هي أعمال . / فان قيل :

٢٠

(١) ل : أخبر به

(٢) ل : لا يكون حقيقة في

(٣) ل : هو

(٤) ل : بين

(٥) ل : ان

(٦) ص : لقبيلناه

(٧) ل حذف كلمة « لا »

(٨) ل حذف كلمة « لا »

(٩) حذفه ل

- أَلَسَّمْ عِنْدَ خَيْرِ الْوَاحِدِ تَعْلَمُونَ وَجُوبَ الْفِعْلِ عَلَيْكُمْ ؟ فَقَدْ أَقْدَمْتُمْ ^(١) عَلَى اعْتِقَادِ
 أَيْضًا ! قِيلَ : إِنَّا نَأْمَنُ ^(٢) كَوْنِ ذَلِكَ الْاِعْتِقَادِ جَهْلًا ، لِأَنَّهُ قَدْ دَلَّ عَلَيْهِ
 دَلِيلٌ قَاطِعٌ . [وَهُوَ مَا دَلَّ عَلَى وَجُوبِ الْمَصِيرِ إِلَى أَخْبَارِ الْآحَادِ . فَانْ قِيلَ :
 فَهَلَّا جَازَ أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ قَاطِعٌ ^(٣) عَلَى قَبُولِ خَيْرِ الْآحَادِ فِي الرُّوْيَةِ وَغَيْرِهَا ؟
 فَتَعْتَقِدُونَ ذَلِكَ ، وَتَأْمَنُونَ كَوْنَ اِعْتِقَادِكُمْ جَهْلًا ! قِيلَ : إِنَّا لَا نَجُوزُ ذَلِكَ .
 لِأَنَّ كَوْنَ الْبَارِئِ تَعَالَى غَيْرَ مَرْتَى مُرْتَى حَاصِلٍ فِي نَفْسِهِ ، لَا يَحْصُلُ بِحَسَبِ ظَنِّنَا .
 فَلَمْ يَجِبْ ، إِذَا ظَنَّنَا صِدْقَ الرَّاوِي ، أَنْ يَكُونَ تَعَالَى غَيْرَ مَرْتَى . وَإِذَا لَمْ يَجِبْ
 ذَلِكَ ، لَمْ يَجْزِ أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ قَاطِعٌ عَلَى كَوْنِهِ كَذَلِكَ إِذَا ظَنَّنَا صِدْقَ الرَّاوِي
 أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ : « إِنْ اَللَّهُ سَبَّحَانَهُ لَا يُرَى » ، وَكَوْنِ الْعَمَلِ ^(٤)
 مُصْلِحَةً ، يَجُوزُ أَنْ يَقِفَ عَلَى أَنَّ نَفْعَهُ وَنَحْنُ ^(٥) عَلَى صِفَةٍ : وَهُوَ كَوْنُنَا ظَانِّينَ
 صِدْقِ الرَّاوِي . وَإِذَا جَازَ أَنْ تَكُونَ مُصْلِحَتُنَا أَنْ نَفْعَلَ الْفِعْلَ وَنَحْنُ ^(٦) نَظَنُ
 صِدْقِ الرَّاوِي لَوْجُوبِ الْفِعْلِ ، جَازَ أَنْ تَدُلَّ دَلَالَةٌ قَاطِعَةٌ عَلَى وَجُوبِ ذَلِكَ عَلَيْنَا
 عِنْدَ ظَنِّنَا . فَإِذَا دَلَّتْ عَلَى ذَلِكَ ، عَلِمْنَا وَجُوبَ ذَلِكَ الْفِعْلِ عَلَيْنَا ، وَأَخْبَرْنَا
 قِطْعًا عَنْ وَجُوبِهِ عَلَيْنَا . فَانْ قِيلَ : فَيَجِبُ ، إِذَا أَخْبَرَكُمْ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 « بِأَنَّ اَللَّهَ لَا يُرَى » [مَنْ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّكُمْ صِدْقَهُ ، أَنْ تَظُنُّوا أَنَّ اَللَّهَ لَا يُرَى ^(٧)]
 وَتَقْتَصِرُوا عَلَى ذَلِكَ ! قِيلَ : لَئِنْ ^(٨) جَازَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى الظَّنِّ فِي التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ
 وَالصِّفَاتِ ، لَجُوزْنَا وَرُودَ التَّعَبُّدِ بِالْاِقْتِصَارِ عَلَى الظَّنِّ فِي ذَلِكَ . وَلَكِنْ لَا نَجُوزُ
 الْاِقْتِصَارَ عَلَى الظَّنِّ فِي ذَلِكَ . وَهَذَا السُّؤَالُ إِنَّمَا يُلْزَمُ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ خَيْرَ الثَّمَةِ
 غَيْرِ ^(٩) الظَّنِّ . وَهَذَا يُوَافِقُنَا عَلَيْهِ خُصُومُنَا . فَانْ كَانَ السُّؤَالُ لَا زِمًا لَنَا ، فَهُوَ
 لَا زِمَ لَهُمْ أَيْضًا . وَلَا جَوَابَ عَنْهُ إِلَّا مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْاِقْتِصَارُ فِي

-
- (١) ل : أَقْدَمْتُ
 (٢) ل : لَمْ نَأْمَنُ
 (٣) حَذَفَهُ ل
 (٤) ل : الْأَمْرُ
 (٥) ل : يَجِبُ
 (٦) ل : بِمَا
 (٧) حَذَفَهُ ل
 (٨) ل : لَوْ
 (٩) ل : يَمُ

- التوحيد والعدل على الظن ، دون العلم^(١) . وما ذكرناه هو الجواب عن الأخبار . لأن زيدا إذا أخبرنا بأن عمرا في الدار ، وظننا صدقه ، لم نأمن أن لا يكون / في الدار . لأن كونه في الدار ليس مما يحصل بحسب ظننا . بل هو أمر في نفسه ، كذلك ظنناه أم لم نظنه . فخبرنا قطعا عن أنه في الدار خبر لا نأمن من كونه كذبا ، فقبح^(٢) . فان أخبرنا بحسب ظننا جاز ، لأننا نأمن كونه كذبا . فان قيل : أيجوز أن يقول لكم النبي صلى الله عليه : « إذا ظننتم صدق من أخبركم بشيء ، فهو كما أخبركم » ؟ قيل : لا يجوز ذلك . لأنه لا يجوز اتفاق الصدق في خبر كل من ظننا صدقه . ولا يجوز أيضا أن يقول : « إذا أخبركم زيد بشيء ، وظننتم صدقه ، فهو صادق » ، لأنه لا يجوز أن يتفق الصدق والصواب في كل^(٣) ما ظنناه . ويجوز أن يقول : « إذا أخبركم زيد بأمور يسيرة » - وعينها - « وظننتم صدقه ، فهو كما أخبركم » . لأنه يجوز أن يتفق الصدق والصواب فيما نظنه إذا كانت أشياء يسيرة . نحو أن يقول : « إذا أخبركم [زيد]^(٤) عن النبي صلى الله عليه بأن الله لا يرى » أو قال : « إذا أخبركم خبر عن النبي صلى الله عليه بأن^(٥) الله لا يرى ، وظننتم صدقه عن النبي عليه السلام ، فهو كما أخبركم » . أو يقول : « إذا أخبركم زيد بأن النبي عليه السلام قال : إن الله لا يرى ، فهو صادق » . وإذا قال ذلك ، انتقلنا عن ظننا إلى القطع . ويجاز أن نخبر عن ذلك قطعا . فأما إذا أخبرنا الواحد عن أهل اللغة : « أنهم وضعوا لفظا للعموم » ، فانا لا نقطع على ذلك . لأن كونهم واضعين له ليس مما يحصل بحسب الظن . فهو بخلاف كون الفعل مصلحة . ويجوز أن نظن أنهم وضعوا ذلك للعموم ، وأن يتعبدنا الله سبحانه بالاستدلال بذلك اللفظ على الشمول في^(٦) الفروع الشرعية . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : لو جاز التعبد بخبر الواحد في الفروع ، جاز التعبد به في نقل القرآن ! الجواب : أنهم جمعوا

- (١) ل : الغلبة
(٢) ل : لقيح
(٣) ل : جميع
(٤) حذفه ل
(٥) ص : ان
(٦) ل : و

- بين الموضوعين بغير علة . ثم إن القرآن المنقول بالآحاد إما أن يظهر فيه الإعجاز ، وإما أن لا يظهر فيه الإعجاز . فان لم يظهر فيه الإعجاز ، جاز أن نعمل بما تضمنته من عمل إذا نُقِلَ / إلينا بالآحاد . ولهذا^(١) نعمل بمثل ما ينقل من قراءة عبد الله بن مسعود رحمه الله . وما يظهر فيه الإعجاز ، فهو حجة للنبوة . ولا يكون حجة إلا وقد عُلِمَ أنه لم يعارض في عصر النبي عليه السلام مع سماع أهل العصر^(٢) له . ولا يعلم ذلك إلا وقد تواتر نقل ظهوره في ذلك العصر . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الشرعيات مصالح . والواحد يجوز أن يكذب فيما يُخبر به من فعل أو ترك . ولا نأمن أن يكون ما تضمنته خبره مفسدة ! وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك في «الشرح» و «الارس» ، فقال : إن الذي لا بد منه في الواجب الشرعي ، كونه مصلحة ، مدلولاً عليه ، إما بعينه ١٠ وإما بصفته . فإذا قامت الدلالة على وجوب العمل عند خبر الواحد ، وظننا صدقه ، علمنا أن العمل صلاح لنا . كما^(٣) نعلم أن قطع اليد صلاح عند البيعة . وهذا لا يعترض قول المخالف إن الراوي إذا جاز عليه الكذب ، لم نأمن أن يُخبر^(٤) بالمفسدة . ومتى ثبت للمخالف هذا ، كان له أن يقول : لا يجوز أن تدل دلالة على ما ذكرتم . فإن قلتم : قيام الدلالة على العمل بما ظنناه يدل على ١٥ صدق المخبر ! قيل لكم : فيجب أن تقطعوا على صدقه . ولئن جاز ذلك ، ليجوز أن تدل دلالة على أن نحكم ما نريده ، فنعلم^(٥) أن كل ما نريد الحكم به فهو صواب . فان قلتم : لا يجوز أن يتفق ذلك في كل ما نريده ! قيل لكم : لا يجوز أن يتفق الصواب في كل ما نظن صدق الراوي فيه . فأما ما ذكره من الحكم عند البيعة^(٦) فهو نقض لما اعتلوا به . لأنه يجوز أن يكذب ٢٠ الشهود ، فنقطع يدا لا يستحق قطعها . والجواب عن الشبهة هو أن الفعل قد يكون صلاحاً إذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة . ولا يمتنع أن يكون ،

(١) ل : على هذا

(٢) ل : عصره

(٣) ل : صلاح لما كنا

(٤) ل : يخبرنا

(٥) ل : ليعلم

(٦) ل : الله

- متى ظننا صدق الراوي أو كنا ممن يجوز أن يظن صدقه لأمانة صحيحة ، فصلحتنا^(١) أن نفعل ما اقتضاه الخبر ، صدق الراوي أو كذب . كما نقوله في الحكم / عند البينة . وإذا لم يمتنع ذلك ، لم يجب ما قالوه من أن تجوز^(٢) كذب الراوي يلزمه تجوز كون الفعل الذي رواه مفسدة . كما لا يلزمه مثله في البينة . فان قالوا : ليس يخلو ظنكم صدق الراوي إما أن يكون طريقا إلى المصلحة أو شرطا في كون فعلكم مصلحة ؟ فان كان طريقا ، وقلتم : « لا يجوز أن يخطئ » ، فقد جعلتم الظن علما ، ولزمكم قبول خبر الواحد في الاعتقادات . وإن جوزتم أن يخطئ الظن ، لم يميز كونه طريقا إلى القطع . على أن ما فعلتموه مصلحة . ولئن جاز أن يكون طريقا إلى ذلك مع جواز كونه خطأ ، جاز أن يكون طريقا إلى الاعتقادات ، وجاز ورود التعبد به فيها . وإن جعلتموه شرطا ، يصير الفعل عنده مصلحة . فلم لا يجوز^(٣) كون الفعل مصلحة إذا ظننا كذب الراوي له ، وإذا اشتبهنا فعله ، وإذا اخترناه ، وأن يرد التعبد بذلك ؟ قيل : قد أجاب قاضي القضاة رحمه الله ، فقال : يجوز كون هذه الأشياء أسبابا يجب عندها الفعل^(٤) على ما ذكره . ونحن نجيب عن ذلك بأننا إنما جوزنا أن يكون الفعل مصلحة عند حالة من حالاتنا . ثم بينا : إن ظننا صدق الراوي مما يشهد^(٥) العقل بجواز كونه شرطا في المصلحة ، بما ذكرناه من التصرف في الأسفار^(٦) ، والحكم بالبينات . وكما أن العقل بذلك شاهد ، فهو شاهد بأن ما ذكرتموه لا يكون شرطا في وجوب الفعل . ألا ترى أن المسافر إذا خاف في سفره ، فخبّره بعض من يظن صدقه بسلامة بعض الطرق وفساد غيره ، فانه يجب عليه أن يعمل على ما ظنه صلاحا ، دون ما ظن فيه الفساد . ولو ظن كذب الخبير بأمانة ، لم يميز أن يعمل على خبره . ولا يجوز له ، مع اشتباه الطرق عليه وخوفه ، أن يعمل على شهوته واختياره من غير أمانة . على أن القول

(١) ل : يصلحنا

(٢) ل : تجوز

(٣) ل : فلم يجوز

(٤) ل : أسبابا لخبر عند الفعل

(٥) ل : يشهد به

(٦) ل : الاسفار

- بأنه : « ينبغي ان يعمل الإنسان بما يشتهي / ويختاره » ، إسقاط للتكليف .
 لأنه كأنه قيل له : « افعل ما تختاره ، دون ما لا تختاره » ، ونحن إنما
 نتكلم في تكليف على صفة هل يحسن أم لا . وقصد السائل أن يلزمنا على
 هذا التكليف تكليفا آخر على صفة أخرى . وليس غرضه إلزامنا إسقاط
 التكليف . فقد بان أنه لم يلزمنا ما قصد إلزامنا^(١) . فان قالوا : يجوز أن يقال
 للإنسان : « إذا اخترت الفعل ، أو اشتيته ، فلم يصرفك صارف ، فقد وجب
 عليك فعله ما دمت مريدا له . وإن لم تكن مختارا له ، قاصدا إليه ، لم يجب
 عليك فعله » ! قيل : لا يجوز ذلك . لأنه ، والحال هذه ، لا بد من كونه
 فاعلا . فإيجاب ذلك لا يصح . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : إن أخبار الآحاد قد تتعارض ،
 ولا يمكن العمل بها . فلو جاز التعبد بها ، لجاز التعبد بما لا يمكن العمل به^(٢) .
 ١٠ الجواب : انه ليس كل تعارض^(٣) يمنع من العمل بالخبر . بل قد يعمل مع
 التعارض ، على ما يترجح من^(٤) أحد الخبرين على الآخر . كما يعمل المسافر
 في طريقه على ما يترجح من إحدى الأمارتين . ويمكن أن يعمل بالخبرين ،
 إما على الجمع وإما على التخيير . فان لم يمكن ذلك ، فقد إمكنه^(٥) يمنع
 من التعبد بما^(٦) فيه هذا التعارض ، المانع من العمل ، غير مانع من التعبد بما
 يمكن العمل به مما لا تعارض فيه . وما ذكره منتقض بالعمل بالبينات والأمارات
 للمسافر . لأنها قد تتعارض^(٧) .

(١) ص : « الزمانه » [لعله : إلزامنا به]

(٢) ل : معارض

(٣) ل : به من

(٤) ل : فقد أمكنه

(٥) ل : يمنع التعبد ما هو

(٦) إلى هنا حذف س

بَابُ

في^(١) التعبد بخبر الواحد

اختلف مجيزو^(٢) ورود التعبد بأخبار الآحاد في الشرعيات . فمنهم من قال :
قد ورد التعبد بها . ومنهم من قال : لم يرد بها . واختلف هؤلاء : فمنهم من
قرون إلى قوله : « لم يرد التعبد بها » أن قال : « قد ورد التعبد بأن لا يعمل
بها » . ومنهم من اقتصر على أن التعبد لم يرد بيها . واختلف من قال بورود
التعبد بها : فقال قوم : [العقل يدل على التعبد بها . ومنهم من قال :^(٣)
العقل لا يدل على ذلك .

- ١٠ / والدليل على وجوب العمل بأخبار الآحاد هو أن العقلاء يعلمون بعقولهم
وجوب العمل على خبر الواحد في العقليات . ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك
أو حسنه بعقولهم ، إلا وقد علموا العلة التي لها وجب ذلك أو حسن . ولا علة
لذلك إلا أنهم قد ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل . وهذا^(٤) موجود
في خبر الواحد الوارد في الشرعيات . فوجب العمل به . يبين ما ذكرناه أنه معلوم
بالعقل وجوب التحرز من المضار ، وحسن اجتلاب^(٥) المنافع . فإذا ظننا صدق
من أخبرنا بمضرة إن لم نقصد ، أو لم نشرب الدواء ، أو إن سلكتنا في سفرة
طريقا مخصوصا ، أو لم نقيم من تحت الحائط ، فقد ظننا تفصيلا لما علمناه
في الجملة من وجوب التحرز من المضار . وقد علمنا في الجملة وجوب الانقياد
للنبي صلى الله عليه فيما يخبرنا به من مصالحنا ووجوب^(٦) التحرز من المضرة
في^(٧) تجنب المصالح . فإذا ظننا بخبر الواحد أن النبي عليه السلام قد دعانا
إلى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحة ، وخلافه مفسدة مضرة ، فقد ظننا

(١) ل : في ورود

(٢) ل : يخبروا

(٣) حذفه ل

(٤) ل : هذا خبر

(٥) ل : اختلاف

(٦) ل : أو وجوب

(٧) ل : و

تفصيلاً لما علمناه في الجملة . وإنما قلنا : إن العلة ما ذكرناه ، لأن الحكم يحصل عنده ، وينتفى عند انتفائه . لأننا^(١) إذا علمناه في الجملة وجوب التحرز من المضرة ، وظننا بالخبر أن علينا في الفعل مضرة ، ولم يمكن العلم ، وجب علينا تجنبه ، وإن أزلنا عن أنفسنا اعتقاد ما عدا ذلك . وإذا رجعنا إلى عقولنا ، وجدناها تتبع تجنب هذا الفعل لهذه الجملة التي ذكرناها ، ولو لم يحصل لنا العلم بوجوب دفع المضار في الجملة ، أو حصل ذلك ولم نظن أن علينا في الفعل مضرة ، لم يجب علينا تجنبه . وكذلك لو ظننا ذلك وأمكنتنا تحصيل العلم . فعلمنا أن العلة ما ذكرناه .

إن قيل : بل العلة في الأصل . ظننا المضرة في أمور الدنيا ؛ وليس كذلك

- ١/٥٥ خبر الواحد في الشرعيات ؛ / قيل : إن ما ذكرتموه ، وإن كان من أمور الدنيا ، فهو من أمور الدين . لأن التحرز من المضار واجب في العقل . وما وجب في العقل فهو من الدين . فان قالوا : إن خبر الواحد في أمور الدنيا وارد فيما نعلم جملة عقلاً ؛ وليس كذلك خبر الواحد في الشرعيات ؛ قيل : لا فرق بينهما ، لأن خبر الواحد في الشرعيات وارد بتفصيل الانقياد للنبي صلى الله عليه ، والتزام أمره ، والتحرز من مضار [المخالفة وهذا معلوم بالعقل والشرع كما يُعلم ١٥ التحرز من مضار^(٢)] الدنيا بالعقل والشرع . وأيضاً فلو ثبت أن وجوب التحرز من مضار الدنيا معلوم بالعقل^(٣) فقط ، والتحرز من مضار الشرعيات معلوم بالشرع فقط ، لكان ذلك اختلافاً في طريق العلم بالوجوب ؛ وذلك غير مؤثر فيما يقبل من أخبار الآحاد . وإنما الذي يجوز أن يؤثر في ذلك ؛ هو أن يقال : إن الشرعيات مصلح ؛ والخبر^(٤) الواحد يجوز أن يكون كذاباً^(٥) . فلا نأمن أن يكون ما نقله مفسدة . وسنتكلم في ذلك إن شاء الله .

إن قيل : إنما وجب قبول خبر الواحد في العقليات ، لأنه لا يغلب على الظن وصول المضرة إذا قبلناه . بل يغلب على الظن وصولها إذا لم نقبله . وليس

(١) ل : لأنه
(٢) زاده لس
(٣) ل : النقل
(٤) ل : الخبر
(٥) لس : كاذبا

كذلك الشرعيات . لأنه ليس^(١) يغلب على ظننا وصول المضرة إذا لم نقبل خبر الواحد . بل لا نأمن أن يؤاخذنا المتعبد لنا ، إذا قبلنا خبر الواحد ! والجواب : ان كلامنا في خبر من نظن صدقه لدينه وأمانته . وقد بينا أن خبر من هذه سبيله في الشرعيات يساوي خبره في العقليات . وذلك يقتضى أن يغلب على ظننا وصول المضرة إلينا ، إن لم نقبل خبره ؛ ويؤمننا من مؤاخذة المتعبد إذا قبلناه . ويقضينا^(٢) القطع على مؤاخذته إذا لم نقبله .

١٠ إن قيل : إنما قبلنا خبر الواحد في العقليات ، لان العادة قد جرت^(٣) / بتزول المضار والمنافع . فاذا غلب على الظن وصول المضرة ، لزمنا التحرر منها ! ب / ٥٥
قيل : وقد جرت عادة الشرع بالزام العبادات . ولا يمتنع في العقل إيداع ذلك الواحد ، وأن تكون المصلحة أن يرد التعبد به كما لا يمتنع أن يرد التحرر من المضرة من جهة واحد . فاذا لم يمتنع ذلك ، جرى خبر الواحد في الشرعيات مجراه في العقليات .

١٥ فان قيل : الفرق بين الشرعيات والعقليات أن الشرعيات يمكن فيها طريقة تقتضى^(٤) العلم ، نحو الرجوع إلى كتاب الله ، وسنة نبيه عليه السلام ، والإجماع ، والبقاء على حكم العقل . فلم يجوز الرجوع إلى الظن . وليس كذلك الامور العقلية من امور الدنيا ، لأنه يتعذر فيها طريقة معلومة ؛ فجاز الرجوع إلى الظن ! قيل : إنه إذا كان في المسئلة كتاب ، أو سنة مقطوع بها ، أو إجماع بخلاف خبر الواحد ، ولم يكن الخبر مخصصا ، فأننا لا نعدل إليه عن هذه الأدلة . ومسلثنا مفروضة في خبر واحد تخالف^(٥) ما ذكرتموه . وأما البقاء [فيمكن في العقليات وفي الشرعيات . لأن الأصل في العقل أن لا يجب علينا إيلام أنفسنا بفصد وشرب دواء ومسير في طريق مخصوص . فاذا لم يجوز البقاء^(٦)] على حكم

(١) ل : لا

(٢) ل : يقتضى ؛ ص : يقضينا (غير منقوط)

(٣) تكرر كلمة « العادة » بعده سهوا في ص

(٤) ل : يفضى الى

(٥) ص : لا تخالف

(٦) زاده لس

العقل في هذه الأشياء ، إذا أخبرنا بالمضرة في تركها من نظن^(١) صدقه ، علمنا أن البقاء على حكم العقل ليس بدليل قاطع مع الظن لصدق المخبر . فبطل قول المخالف : « إن ذلك دليل قاطع مع خبر الواحد » .

وقد أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن قياس خبر الواحد في الشرعيات

على قبوله في العقلية والمعاملات : بأن^(٢) المعاملات مبنية على غالب الظن ،
والشرعيات مبنية على المصالح ؛ فإذا لم نأمن كذب المخبر ، لم نأمن أن يكون
فعلنا ما أخبرنا به مفسدة . والجواب : ان قوله^(٣) : « إن المعاملات مبنية على

غالب الظن » هو الحكم الذي طلبنا علته ؛ وقسنا بها / خبر الواحد في الشرعيات
على المعاملات . فلا ينبغي أن يفرق بينهما بذلك . لأننا نكون قد فرقنا بين

المسئلتين بنفس الحكم والمصالح ، وإن كانت معتبرة في الشرعيات . فالمضار
والمنافع هما الاعتبار في العقلية والمعاملات . لأننا إنما ننحو بما نفعله نحو المنافع
والخلاص من المضار ، كما أننا ننحو بالشرائع تحصيل المصالح . ولأجلها وجبت .

فإذا قام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم ، مع تجويز كذب
المخبر ، فكذلك غالب الظن بصدق المخبر في الشرعيات . ولو جاز أن لا يقبل

خبر الواحد في الشرعيات لجواز^(٤) كذب المخبر ، فيكون ما أخبر به مفسدة ،
جاز أن لا يقبل خبر الواحد في العقلية لجواز كذب المخبر . فإلحقنا المضرة

في اتباعه ، ونخلص منها بمخالفته . على أن قوله : « لا نأمن أن يكون المخبر
كاذباً ، فنكون باتباعه فاعلين للمفسدة » يبيح المنع من ورود التعبد بقبول

خبره^(٥) . لأن فعل ما لا نؤمن من كونه مفسدة قبيح . فان قال : قيام الدلالة
على التعبد به^(٦) دلالة على أن المصلحة هي اتباع ما ظنناه من صدقه لا غير !

قيل : فاذن يجوز أن تكون المصلحة هي فعلنا ما ظنناه من صدق المخبر .
فلم قطعتم على أن المصلحة قد تكون غير ما فعلناه ؟ فان قالوا : نحن ، وإن

(١) ل : ننكر

(٢) ل : فان

(٣) ل : « قولنا » (مع علامة الاضطراب بالهامش)

(٤) ل : لجاز

(٥) ل : التعبد بخبر الواحد

(٦) ل : على المتعبد

جوزنا أن نكون علمنا^(١) بحسب ما ظننا^(٢) من صدق الراوى هو المصلحة ، فانا لانعلم ذلك إلا بتعبد شرعى ! قيل : فكأنكم فصلتم بين خبر الواحد في الشرعيات وبينه في العقليات ، بأن^(٣) العقليات يعمل فيها على الظن من غير تعبد شرعى ؛ والشرعيات لا يعمل فيها على الظن إلا بتعبد^(٤) . وهذا هو نفس المسئلة . فقد فصلتم بين المسئلتين بنفس الحكم ، لا بالعلّة المفرقة^(٥) بينهما . على أنه إن جاز أن يقال : « إن قيام الدلالة الشرعية على قبول^(٦) خبر الواحد يدلنا^(٧) على / أن المصلحة ليست [إلا العمل^(٨)] بما ظنناه من صدق الراوى » ، جاز أن يقال : « قياس^(٩) الذى ذكرنا^(١٠) هو دليلنا على أن المصلحة ليست إلا العمل بما ظنناه من صدق الراوى » .

٥٦/ب

وأجاب أيضا بأن العمل على غالب الظن في دفع المضار في الدنيا هو الأصل للعمل على العلم بدفع المضار . لأن امور الدنيا المستقبلية غير معلومة ؛ وإنما هي مظنونة . وليس يمكن أن يقال : إن امور الدين^(١١) المظنونة هي الأصل لامور^(١٢) الدين المعلومة . وهذا لا يصح . لأنه فرق لا يؤثر في وجه الجمع الذى ذكرناه . لأنه ليس يجب ، إذا أشبه^(١٣) الظن^(١٤) [لامور الدين الظن^(١٥)] لامور الدنيا في وجوب العمل عليها^(١٦) ، أن يشتبه في كل وجه . بل لا يمتنع أن يجب العمل عليهما ، ويكون العمل على [غالب^(١٧)] الظن في الدنيا أصلا للعمل

- (١) س : علمنا
- (٢) لس : ظنناه
- (٣) ل : فان
- (٤) لس : بتعبد شرعى
- (٥) ل : للفرقة
- (٦) ل : قول
- (٧) ل : بدليل
- (٨) حذفه ل
- (٩) ل : يقال قياسا ؛ س : نقول قياسا
- (١٠) لس : ذكرناه
- (١١) ل : الدنيا
- (١٢) ل : لا امور
- (١٣) ل : ليس
- (١٤) حذفه ل
- (١٥) س : عليها
- (١٦) حذفه ل

على العلم في أمور الدنيا ؛ وللعمل^(١) على الظن^(٢) في أمور الدين أصلا بنفسه .
دليل . قال الله سبحانه^(٣) : « فلولوا نَفْسَ من كل فرقة منهم طائفة

ليتفقوا في الدين وليُنذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » . فتعبدنا
بقبول خبر كل طائفة خرجت للتفقه ، ثم أنذرت قومها . وهذه صفة خبر

الواحد . يبين ذلك أنه سبحانه أوجب على كل فرقة أن تخرج منها طائفة ؛
والثلاثة فرقة . فوجب أن تخرج منها طائفة ؛ والطائفة من الثلاثة^(٤) واحد أو

اثنان . فإذا خرجا لسماع الأخبار وتدبرها ، فقد خرجا للتفقه في الدين . فإذا
رجع من هذه سبيله ، فأخبر قومه بوجوب عبادة وحذرهم من تركها ، فقد

أنذر قومه . فإذا كنا متعبدين بالرجوع إلى قوله ، كنا متعبدين بذلك ،
وإن لم نخرج لهذا الغرض . لأن أحدا لم يفصل بين الموضعين .

١٠

إن قيل : لم قلتم أن الآية تدل^(٥) على التعبد بالرجوع إلى قول الطائفة ؟
قيل : إنما^(٦) تعبدنا بانذار قومها ، لكي يحذر . [فتعبد^(٧)] قومها بالحذر .

وليس يخلو^(٨) ، إذا / أخبرتم الطائفة بوجوب فعل أو تحريمه ، إما أن يلزمها
المصير إلى قول الطائفة^(٩) ، أو يلزمها الإمساك عما كانت عليه من فعل أو

١/٥٧

ترك ، أو أن يخرج جماعتها ، أو من يقوم بالحجة بنقله إلى الآفاق لاستبانة
الخبر . والقسم الأول هو قولنا . والثاني يرجع إليه ، لأننا إن كنا نشرب النبيذ

فخبرنا الطائفة بتحريمه ، فييجاب إمساكنا عن شربه هو تحريم شربه . وإن
كنا تاركين لبعض الصلوات ، فأخبرونا^(١٠) بوجوبها ، فوجب إمساكنا عن

(١) اضطراب في الأصول ؛ كذا في ص بعد ما زاد الكاتب جملة عند التصحيح ؛ وبدل
كلمة « للعمل » ل : « وعلى العلم في أمور الدين ويكون العمل » ، وبدل عين الكلمة عند س :
« وعلى العمل على الظن في أمور الدين ويكون العمل »

(٢) ل : العلم

(٣) القرآن ١٢٢/٩

(٤) ل : الثلاث

(٥) ل : أن الواحد لا يدل

(٦) ل : لانه

(٧) حذفه ل

(٨) ل : فليسوا

(٩) ل : الطائفة الأخرى

(١٠) ل : فأخبروها

الإخلال بها هو إيجاب فعلنا^(١). فبان^(٢) رجوع هذا القسم إلى القسم الأول ، بخلاف ما ظنّه بعضهم . وإن وجب على جماعتنا ، أو على أكثرنا ، الخروج من الأوطان إلى الآفاق ليعلموا صحيح الحديث من باطله ، لم يصح بالإجماع^(٣) . لأن أحدا من الامة لم يوجب على أهل القرى في عصر النبي صلى الله عليه وعصر من بعده أن يخرجوا ، أو أكثرهم ، إذا لم تقم الحجة بنقل الطائفة إليهم ، ويتركوا بلادهم كلما سمعوا بخبر يتضمن فعلا شرعيا . وذلك يؤدي إلى أن لا يستقروا في بلادهم قبل استقرار السنن .

إن^(٤) قيل : قولكم « إن المذكور في [الآية^(٥)] هو خبر الواحد » باطل من وجوه . **منها** أنه عز وجل تعبد^(٦) من كل فرقة طائفة بالتفقه والإنذار لقومهم . وهم مجموع الفِرَق . لأن مجموع الطوائف هم قوم الفِرَق . فلا يمتنع أن يكون مجموع الطوائف من يتواتر الخبر بنقلهم ! الجواب : انه لا يجوز أن يكون أراد^(٧) مجموع الطوائف ينذر كل فرقة . لأنها لم يكن عند كل طائفة [فرقة^(٨)] فتكون راجعة إليها . وقوله^(٩) : « ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » يدل على أنهم كانوا عندهم . وهذا إنما يتم في كل فرقة مع طائفتها . **ومن** أن قوله^(١٠) « ليتفقوا في الدين ولينذروا » [يدل^(١١)] على أنه أراد الإنذار بالفتوى ، دون

الخبر ! الجواب : ان كثيرا ممن يمنع من العمل بخبر الواحد ، / يمنع العامي من الأخذ بالفتوى . وأيضا فان التفقه يكون بسماع الأخبار والتدبر لها . وقد كان التفقه هكذا في الزمن الأول . وهذه الحال يتم معها الإنذار بالفتوى وبالإخبار

ب/٥٧

- (١) ل : فملها
- (٢) ل : فان
- (٣) ل : الاجماع
- (٤) من هنا حذف س
- (٥) حذفه ل
- (٦) راجع القرآن ١٢٢/٩
- (٧) ل : ان
- (٨) حذفه ل
- (٩) القرآن ١٢٢/٩
- (١٠) القرآن ١٢٢/٩
- (١١) حذفه ل

- فاذا لم يفصل الله سبحانه الإذارين ، كان محمولا على كل واحد منهما . كما أنه لو قال « ولتضربوا » ، كان شائعا في الضرب بكل خشبة ، وعلى كل وجه من الشدة واللين . على أنه لم يفصل بين أن يكون قومهم ^(١) مجتهدين أو غير مجتهدين . والإذار بالفتوى إنما يلزم قبوله غير ^(٢) المجتهد . فوجب صرف الكلام إلى الإخبار ، لأنه الذي لا يختلف فيه المجتهد وغير المجتهد . إن قيل : قوله ^(٣) « ليتفقوها في الدين » يدل على أنه ليس في الطائفة مجتهد . إذ لو كان فيها مجتهد ، لما كان ليجب على بعضها أن ينفر للتفقه ! الجواب : ان العبادات في عصر النبي عليه السلام كانت تتجدد حالا فحالا ، ويَرِدُ نسخها بعد ثبوتها . فحصول المجتهد في الطائفة لا يغني عن أن ينفر منها من يسمع ما يتجدد من السنن المبتدأة والناسخة . وكذلك الأعصار المقاربة لعصر النبي عليه السلام قبل استقرار السنن وانتشارها ، لجواز ^(٤) أن تكون في غيرها من الطوائف من السنن ما لم تبلغها . ﴿ ومنها ﴾ ان قوله ^(٥) « ليتفقوها في الدين ولينذروا قومهم » يحتمل التفقه في الاصول وإنذار قومهم ليحذروا . وليس هذا من خبر الواحد في الشرعيات بسبيل ! الجواب : ان المستفاد من التفقه في العادة التفقه في الفروع . على أنه إن كان المراد بالاصول ههنا التوحيد والعدل ، فالخاطر يجوز ^(٦) من ترك النظر فيها . وليس يحتاج في الحذر من تركها إلى السفر ^(٧) . وإن كان المراد بها اصول الشريعة كالصلوات الخمس ، فذلك عندنا لازم بالآحاد في ابتداء الشريعة . لأن الواحد إذا أخبر أهل اليمن بأن الصلوات قد ^(٨) أوجبها النبي عليه السلام ، / لزمهم . وتكون من الفروع حتى يتواتر نقلها . وعلى هذا جرى الأمر في تحول أهل قبا عن القبلة .
- ٢٠ إن قيل : لو كان المراد بالآية خبر الواحد ، لما دلت على وجوب العمل

١/٥٨

-
- (١) ل : فرقه
(٢) ل : من
(٣) القرآن ٩/ ١٢٢
(٤) ل : نحو
(٥) القرآن ٩/ ١٢٢
(٦) ل : يخوف
(٧) ل : السعي
(٨) ل : الخمس قد

- به من وجهين: ﴿أحدهما﴾ أنه لا يمتنع أن يجب الإنذار على مَنْ خرج للتفقه، ولا يجب على المُنذِرُ القبول؛ كما يجب على الشاهد أن يشهد ولا يجب على الحاكم أن يحكم بشهادته. ويجب على كل واحد من المتواترين أن يخبره^(١)، ولا يجب على السامع أن يقول على خبره وحده فيما طريقه العلم. ويجب، على من خُوف بالقتل إن لم يدفع ماله، أن يدفعه. ويقبح من الخُوف أخذه.
- قيل: إنا لم نستدل على وجوب المصير إلى الإنذار بوجوب^(٢) الإنذار. وإنما استدللنا بقوله عز وجل^(٣) «لعلهم يحذرون». وذلك إما أن يكون تعبدًا بالخبر، أو إباحة له. وأى الأمرين كان، فقد بطل مذهب الخصم. إذ قد بينّا أن الخبر لا يكون إلا بالرجوع إلى موجب خبر. ﴿والوجه الآخر﴾ قولهم: يجوز أن يكون أوجب على مَنْ نذر الإنذار، لكي يحذر مَنْ سمعه إذا انضاف إلى المُنذِرِ غيره حتى^(٤) يتواتر إنذارهم وإخبارهم! قيل: فاذن إنما يحذرون عند تواتر الخبر، لا عند إنذار مَنْ نَفَرَ منهم للتفقه. والآية تقتضي أن يحذروا عند إنذاره ولأجله. كما أن الإنسان إذا قال لغيره: «جالس الصالحين لعلك تصلح»، أفاد ذلك كون مجالستهم سبباً لصلاحه، لا غير. لأنه ما علق صلاحه إلا به. فكذلك قوله^(٥): «ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»^(٦).
- دليل: أجمعت الصحابة على العمل بخبر لا يُقَطَّع على^(٧) مغيبه. لأنه لما اشتبه عليهم الغُسل من التقاء الختاتين، رجعوا إلى أزواج النبی عليه السلام. وطلب أبو بكر عليه السلام^(٨) الحكم في الجدة؛ ورجع في توريثهما إلى خبر المغيرة^(٩). ونَقَضَ قضية قضاها بخبر رواه بلال^(١٠). وقال عمر:

(١) ل: يخبروا

(٢) ل: بموجب

(٣) القرآن ١٢٢/٩

(٤) ل: خير

(٥) القرآن ١٢٢/٩

(٦) الى هنا حذف س

(٧) ص: لا عل

(٨) كذا في ص

(٩) زاد بعده لس «وغيره»

(١٠) ل: «يروى وبلال» [مع علامة الاضطراب بالهامش]

٥٨/ب

- « ما أدري ما القول في أمر المجوس » ؛ / وكثرت مسئلته عن ذلك ؛ فلما روى له عبد الرحمن بن عوف عن النبي عليه السلام : « سنوا^(١) » بهم سنة أهل الكتاب ، « صار^(٢) » إلى ذلك . وكان يرى أن لا شيء في الجنين إذا خرج ميتاً ، وفيه الدية إذا خرج حياً ؛ ثم ترك ذلك لخبر حمل بن مالك ، بعد أن ناشد الصحابة . وكان لا يؤرث المرأة^(٣) من دية زوجها ؛ ثم ترك ذلك لخبر الضحاك بن سفيان^(٤) . وكان يجعل في الأصابع نصف الدية ، ويفصل بينها : فيجعل في الإبهام خمس عشرة من الإبل ، وفي البنصر تسعة^(٥) ، وفي الخنصر ستة^(٦) ، ثم يجعل في الباقية عشرا عشرا ؛ فلما روى له من كتاب^(٧) النبي عليه السلام إلى عمرو بن حزم : « أن في كل إصبع عشرا من الإبل » ، رجع عن رأيه . وترك رأيه في بلاد الطاعون لخبر عبد الرحمن بن عوف . وقال ١٠ على عليه السلام : « كنت إذا سمعتُ من رسول الله صلى الله عليه حديثاً ، نفغني الله به بما شاء أن ينفعني . فاذا حدثني به غيره ، استحلقتُهُ . فاذا حلف^(٨) ، صدقته . وحدثني أبو بكر ، وصدّق أبو بكر » . ورجع في خطأ الإمام إلى ما رواه عمر^(٩) . وسأل المقداد أن يسأل النبي صلى الله عليه عن المذبي^(١٠) ، ثم أخبره عن النبي عليه السلام بالجواب ، فعمل عليه . ١٥ ورجعوا في الربا إلى خبر أبي سعيد الخدري . وكل واحد من هذه الاخبار ، وإن كان خبراً واحداً ، فجملتهما متواترة لا يجوز مع كثرتها أن تكون كذبا^(١١) .

(١) ل : انه قال سنوا

(٢) ل : صاروا

(٣) لس : المرأة

(٤) كذا ح ؛ لس ص : « قيس » [كانهم خلطوا بسبب فاطمة بنت قيس التي تكرّر ذكرها ؛ راجع لقصة الضحاك بن سفيان « الوثائق السياسية للمهد النبوي والخلافة الراشدة » لحمد الله ،

رقم ٢٢٨]

(٥) س : تسعا

(٦) س : ستا

(٧) راجع كتاب « الوثائق السياسية » المذكور آنفاً ، رقم ١٠٦

(٨) لس : « حلف لي » . [وكان لا يستحلف أباً بكر]

(٩) ح : عمرو

(١٠) ل : « المدبر » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(١١) ل : كلها كذبا

- كما أن الأخبار عن سقاء حاتم متواترة في الجملة ، وإن كان كل واحد منها خبراً واحداً . وإنما قلنا : « إنهم عملوا على هذه الأخبار لأجلها » ، لأنهم لو لم يكونوا عملوا لأجلها بل لأمر آخر ، إما لاجتهاد تجديد لهم ، أو ذكروا شيئاً سمعوه من النبي عليه السلام ، لوجب من جهة العادة والدين أن ينقلوا ذلك . أما العادة ، فلان الجماعة^(١) إذا اشتد اهتمامها بأمر قد التبس عليها ثم زال اللبس عنها لشيء سمعته أو رأي حدث لها ، فانه لا بد من إظهارها الاستبصار / والسرور بما ظفرت به ، والتعجب من ذهاب ذلك عليها^(٢) . فان جاز أن لا يظهر ذلك الواحد ، لم يخر في كل واحد . وأما الدين ، فلأن سكوتهم عن ذلك وعملهم^(٣) عند الخبر بموجبه يوم أنهم عملوا لأجله . كما يدل عملهم بموجب آية عند سماعها على أنهم عملوا لأجلها . والإيهام لذلك^(٤) قبيح . كما أنه لو قال لهم قائل : « احكموا في هذه الحوادث [لشهوئي]^(٥) » ، فذكروا عند هذا القول شيئاً سمعوه من رسول الله صلى الله عليه ، فانه لا يحسن من جهة الدين أن لا تبين أنها حكمت لما ذكرته ، لا للشهوة . وأيضاً فبعيد في العادة مع كثرة هذه الأخبار أن يتفق ذكرهم لشيء سمعوه من النبي عليه السلام وآله ، أو يتجدد لهم اجتهاد . وأيضاً فطلب أبي بكر عليه السلام من المغيرة شاهداً معه في إرث الجدّة ، دليل على أنه كان يرى أن الحكم يتعلق^(٦) بهما . لأنه لم^(٧) يكن يعلم أنه سيذكر عند^(٨) الشاهد الآخر شيئاً سمعه من النبي عليه السلام . وأيضاً فقد كانوا يتركون آرائهم عند سماع الخبر ، كما روى عن عمر أنه قال في الخبر^(٩) : « كدنا نقضى فيه بآرائنا » . فدل على أنه لم يعمل برأيه عند سماع الخبر .

(١) ل : الحاتم [غير منقوط]

(٢) س : عنها

(٣) س : علمهم

(٤) ل : كذلك

(٥) حذفه ل

(٦) س : متعلق

(٧) س : لو لم

(٨) ل : عند خبر

(٩) ل : الجنين ؛ ص : الخبر [كأنه « خبر الجنين »]

إن قيل : ومن أين أنهم بأجمعهم عملوا بأخبار^(١) الآحاد ؟ قيل : لأنهم كانوا بين عاملٍ بها وسأكت عن النكير . فدل على رضاهم بالعمل بها . فإن قيل : فلعل بعضهم كان ناظرا ، متوقفا . عن العمل ؛ فلا يكونون^(٢) متفقين على ذلك ! قيل : لو كان كذلك ، وكان العمل بها منكرا ، لكان إنكاره واجبا ، فيكونوا قد اتفقوا على ترك الواجب . لأنهم بأجمعهم قد تركوا إنكاره . إن قيل : أليس قد ردّ أبو بكر خبر الواحد ، ولم يعمل إلا على خبر اثنين ؟ قيل : هذا لا ينقض ما قصدناه من العمل بخبر من لا يقطع على مغيبه^(٣) . والكلام في اشتراط اثنين سيأتي .

ب/٥٩ إن قيل : فقد ردّوا في بعض الحوادث^(٤) خبر الواحد ، كقول عمر في خبر فاطمة بنت قيس : « لاندع كتاب ربنا^(٥) / سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت » . ولستم^(٦) بأن تقولوا : « إنما ردوا ما ردّوه^(٧) لعله لا نعرفها ، لا لأنه خبر واحد » بأولى من أن تقولوا^(٨) : « بل قبلوا ما قبلوه لعله لا نعرفها ، لا لأنه خبر واحد » ! الجواب : إن عمر رد خبر فاطمة^(٩) بنت قيس في نسخ الآية أو في تخصيصها . وكثير ممن يقبل خبر الواحد ، لا يقبله في التخصيص . فليس ينقض ذلك العمل^(١٠) بخبر الواحد في الجملة . على أن قوله : « لا ندع كتاب ربنا » يقتضي ترك الكتاب أصلا . وذلك نسخ . ونحن نمنع نسخ الكتاب بخبر الواحد . على أن قوله : « لقول امرأة لعلها صدقت أم كذبت » يفيد أنه اعتقد فيها أنها غير ضابطة لما تسمعه . وهذه العلة غير موجودة فيمن يضبط . وبهذا يبطل

(١) ص : بالأخبار

(٢) لس : يكونوا

(٣) ل : « معه » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٤) ل : الحالات

(٥) الإشارة الى القرآن ١/٦٥ [وكانت قد روت أن ليس للمطقة السكنى ولا النفقة]

(٦) ل : ليس لكم

(٧) ص : رده

(٨) ل : نقول

(٩) ل : ملك

قول من يقول : إن عمر رضى الله عنه علل رد حديثها لعله موجودة في كل خبر .

إن قيل : فقد قبلوا خبر الواحد في نسخ حكم معلوم ، نحو قبول أهل قبا نسخ القبلة ! قيل : ذلك جائز في العقل ، وفي صدر الإسلام . قال أصحابنا : ولولا إجماع الصحابة على المنع من ذلك ، لجوزناه . وقد قال أبو علي : « إن النبي صلى الله عليه قد كان أخبرهم بنسخ القبلة ، وأنه يُنفذ إليهم بنسخها فلانا . وأعلمهم صدقه . فكانوا قاطعين على صدقه . فلم ينسخوا القبلة إلا بخبر معلوم » .

وقد^(١) استدل في المسئلة بأشياء لا تدل . **(منها)** قول الله عز وجل^(٢) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ » . قالوا : فعلق وجوب التبيين على مجيء الفاسق . فكان مجيء غير الفاسق بخلافه ! وهذا لا يصح إلا مع القول بدليل الخطاب . وقالوا أيضا : قوله^(٣) « إن جاءكم فاسق » شرط في إيجاب التثبيت^(٤) . فوجب ، إن لم يجيء فاسق ، أن لا يجب التثبيت^(٥) ، وأن يكون التسرع مباحا^(٦) ، سواء جاءنا عدل أو لم يجئنا أحد . لأنه في كلا الحالين / لم يجيء^(٧) الفاسق . ١٠/٦٠ وقد وقع الاتفاق على المنع من التسرع^(٨) إذا لم يجيء أحد أصلا . فبقى القسم الآخر . وهو أن يجيء بخبر^(٩) غير فاسق . ولقائل أن يقول : إن الشرط في هذه الآية يقتضى تعليق نفى وجوب التثبيت على نفى مجيء الفاسق . وأحد لا يقول بذلك . والمستدل يجعل نفى وجوب التثبيت وإباحة التسرع^(١٠) واقفا

-
- (١) من هنا خمس ورقات حذفها س
 - (٢) القرآن ٦/٤٩
 - (٣) القرآن ٦/٤٩
 - (٤) ل : البيئة
 - (٥) ل : البيئة
 - (٦) ل : يكون الشرع مناه
 - (٧) ل : يجوز
 - (٨) ل : الشرع
 - (٩) ل : مجيء
 - (١٠) ل : الشرع

- على محبي عدل. ويمكن أن يستدل بالآية من وجه آخر. وهو أن سبب نزولها أن النبي صلى الله عليه بعث الوكيل بن عتبة بن أبي معيط ساعيا. فعاد فأخبر النبي صلى الله عليه أن الذين بعثه إليهم أرادوا قتله. فأجمع النبي صلى الله عليه على غزوهم وقتلهم^(١). وهذا حكم شرعي، قد كان النبي صلى الله عليه أراد العمل فيه على خبر الواحد. فلو كان ذلك محظورا، لأنكره الله تعالى، ولما علقت حظره بالفسق. لأن ذلك يومه إنما لم يجوز ذلك التسرع لأجل فسق المخبر، لا غير. يبين ذلك أن النبي عليه السلام إنما عمل على غزوهم لأجل خبر الوليد، مع ظنه أنه عدل؛ وهذه الآية^(٢) ولأه الصدقة. ولقائل أن يقول: نزول هذه الآية في الوليد بن عتبة منقول بالآحاد؛ فلم يجوز بنا الاحتجاج عليه. وقد روى عمر بن شبة في «كتاب الكوفة» في أخبار الوليد، بإسناده عن قتادة، في قول الله سبحانه^(٣): «يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ...» قال: «هو الوليد بن عتبة بن أبي معيط»^(٤)، بعثه النبي عليه السلام إلى بني المصطلق مصدقا. فلما أبصروه، أقبلوا نحوه. فهابهم، فرجع إلى النبي عليه السلام فأخبر. أنهم ارتدوا عن الإسلام. فبعث نبي الله خالد بن الوليد، وأمره أن يثبت ولا يعجل. فانطلق حتى أتاهم ليلا. فبعث عيونهم. فلما جاءوه، خبروه^(٥) أنهم متمسكون بالإسلام، وسمعوا أذانهم وصلاتهم. فلما أصبحوا، أتاهم خالد ورأى ما يعجبه. فرجع إلى النبي عليه السلام، فأخبره الخبر. / وذكر رواية أخرى: «أنه رجع الوليد إلى رسول الله صلى الله عليه، فقال: قد منعوا. فأنزل الله سبحانه الآية». وليس في ذلك أن النبي صلى الله عليه هم بقتالهم من غير تثبت وتبيين. ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٦): «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس...» واخبر عن النبي صلى الله عليه

٦٠/ب

(١) كذا، لعله «قتلهم»

(٢) كذا ص، لعله «الأمانة» ؛ ل : لهذا

(٣) القرآن ٤٩/٦

(٤) ل : ابن أبي معيط الوليد بن عتبة

(٥) ل : أخبروه

(٦) القرآن ٢/١٤٣

بلزوم العبادة^(١) علينا شاهد^(٢) على الناس . وليس يجوز أن يجعله الله عدلا
 ليشهد إلا وقد تعبد بالرجوع إلى خبره ! الجواب : ان قوله : « وكذلك جعلناكم
 امة وسطا » خطاب لكافة الامة ، دون آحادها . فان اريد به شهادة جميعهم
 علينا من جهة الخبر ، فذلك تواتر . ولا يكون في اشتراط كونهم « وسطا »
 فائدة ، لأن المتواترين نعلم صدقهم وإن لم يكونوا مؤمنين . وإن اريد به
 شهادتهم^(٣) علينا من جهة الرأي ، فذلك هو الإجماع . وعلى كلا القسمين
 يخرج منه خبر الواحد . وليس المراد بالآية « كل واحد منهم » . [لأنه ليس
 كل واحد منهم^(٤)] مقطوعا^(٥) على عدالته . فلهذا لا يقطع على موجب خبر
 الواحد . ﴿ ومنها ﴾ قول الله عز وجل^(٦) : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات
 والهدى ... » الآية . فحظر كتمان الهدى ، وأوجب إظهاره . وما سمعه الإنسان
 من النبي عليه السلام فهو من الهدى . فيجب على سامعه إظهاره ، وإن
 لم يسمعه^(٧) غيره ممن^(٨) يتواتر الخبر بنقله . ولو لم يجب علينا قبول خبر
 الواحد ، لم يجب على المخبر إظهاره . لأنه يكون وجود الإظهار كعدمه .
 والجواب : ان قول الله عز وجل^(٩) : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات
 والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب » يدل على أنه أراد « ما أنزله
 الله في الكتاب » ؛ وأخبار الآحاد عن النبي صلى الله عليه وسلم بمعزل عن ذلك .
 وقد أجيب عن ذلك بأن الشيء إنما يوصف بأنه مكتوم إذا لم يظهر . وكانت
 العادة أو التعبد يدعوان^(١٠) إلى إظهاره . فيجب أن يبين / المستدل أن التعبد
 قد ورد بأخبار الآحاد ، حتى يتم له هذا الاستدلال . وإذا بين ذلك ،

١/٦١

-
- (١) ل : العبادات
 (٢) ل : شاهدا
 (٣) ل : اريد بشهادتهم
 (٤) حذف ل
 (٥) ل : مقطوع
 (٦) القرآن ٢ / ١٥٩
 (٧) ل : يمتنه
 (٨) ل : فمن
 (٩) القرآن ٢ / ١٥٩
 (١٠) ل : التعبد به يدعوه

- فقد بين ما رام أن يبينه بهذه الآية . ولقائل أن يقول : إن العادة تدعو إلى إظهار ما سمعه الإنسان من النبي عليه السلام فيما يرجع إلى الشريعة . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(١) : « فاستلوا أهلَ الذكر إن كنتم لا تعلمون » . ولم يفرق بين أن يكون [مَن هو^(٢)] من أهل الذكر مجتهدا أو غير مجتهد . ومعلوم أن غير المجتهد إنما يسأل ليخبر ، لا ليفتي^(٣) عن نفسه . وليس يجوز . • أن « يجب السؤال ولا يجب القبول » ! الجواب : انه ليس في الآية أنه يجب سؤالهم [ليعلم ما أخبروا به ، أو^(٤)] ليعمل ما أخبروا به . وإذا لم يتمتع أن يكون أراد سؤالهم ليعلم السائل ، لم يكن المراد إلا سؤال من يتواتر الخبر بنقله . وقوله عز وجل^(٥) : « وما أرسلنا^(٦) قبلك إلا رجالا يحى إليهم فاستلوا أهلَ الذكر إن كنتم لا تعلمون » يدل على أنه عز وجل أراد سؤالهم ، ليعلم ما يخبرون^(٧) به من أنه ما أرسل الله عز وجل إلا رجالا يحى إليهم . وهذا علم ، دون^(٨) عمل . ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل^(٩) « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ ... » فأوجب الشهادة لله والقِيَامَ بالقسط . ولا يوجب ذلك إلا وقد أُلْزِم قبول شهادتهم^(١٠) . ومن أخبر بما سمعه من النبي عليه السلام فقد قام بالقسط ، وشهد لله ! والجواب : إنما^(١١) يكون شاهدا لله تعالى وقائما بالقسط إذا شهد بما يلزم قبوله ، دون ما لا يحل قبوله ، كالشهادة بأمور الدنيا . ويحتمل أن يكون سبحانه أوجب الشهادة بما سمع من النبي صلى الله عليه وآله ليرويه غيره ، فيتواتر نقله . فان قيل : الآية لا تفرق بين أن يكون الخبر قد سمعته جماعة من النبي عليه السلام وبين أن يكون قد

(١) القرآن ٤٣/١٦ ، ٧/٢١

(٢) حذفه ل

(٣) ل : لى

(٤) حذفه ل

(٥) القرآن ٧/٢١

(٦) ل : « أرسلنا من » (فأذن ، القرآن ٤٣/١٦)

(٧) ل : يخبروا

(٨) ل : قد

(٩) القرآن ١٣٥/٤

(١٠) ل : شهادتها

(١١) ل : انه

سمعه واحد في وجوب الشهادة به ! قيل : إن من ينكر العمل بأخبار الآحاد
 يتمتع^(١) من أن يخص النبي عليه السلام / بالعبادة^(٢) من لا يتواتر الخبر بنقله ،
 إلا أن يكون التعمد يخصه وحده . ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل^(٣) : « يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ
 بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ... » وقوله^(٤) : « ... لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ
 إِلَيْهِمْ ... » وظاهره يقتضي بيان جميع ما أنزل إليه لجميع من عاصره ، ولن
 يأتي بعده . فلو وجب عليه أن يبين كل ذلك لمن^(٥) يتواتر الخبر بنقله ،
 لكانت الأخبار كلها منقولة عنه بالتواتر . إلا أن يقال : إن بعض السامعين
 للخبر^(٦) نقله دون بعض . وذلك يوجب تهمة^(٧) السلف ، وجواز كون
 شرائع معهم لم ينقلوها^(٨) . ولا يجوز أن [يكون^(٩)] كل ما نقل بأخبار الآحاد
 لم يقله النبي صلى الله عليه . لأنه يستحيل في العادة أن تكون هذه الأخبار
 على كثرتها كاذبة . ولا يجوز أن تتضمن عبادات تختص من عاصر النبي
 عليه السلام . لأن أكثرها خطاب لأهل عصره ولن يأتي بعده . فثبت^(١٠) أنه
 إنما وجب^(١١) عليه أن يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله ، وإن كان
 بيانا لمن بعده . وفي ذلك وجوب العمل به على من بعدهم . الجواب : أن
 المخالف يقول إنه لا يتمتع أن يكون بعض أخبار الآحاد كذبا^(١٢) ، وبعضها
 عبادات تختص أهل ذلك العصر ، وبعضها قد أداها النبي صلى الله عليه
 إلى من يتواتر الخبر بنقله . لكن بعضهم نقله ، دون بعض ؛ وأخطأ بعضهم .
 وذلك غير ممتنع . ويكون لزوم ذلك لنا مشروطا بتواتر الخبر إلينا . وقولهم :

- (١) ل : يتمتع
- (٢) ل : بالعبادة
- (٣) القرآن ٥ / ٦٧
- (٤) القرآن ١٦ / ٤٤
- (٥) ل : لم
- (٦) ل : الخبر
- (٧) ل : فهمه
- (٨) ل : لم يتعلق هذا
- (٩) حذفه ل
- (١٠) ل : فتيين
- (١١) ل : أوجب
- (١٢) ل : كذب

- « إن جواز ذلك يقتضى جواز كتمانهم شرائع كثيرة » ، فذلك لا يلزم من لم يقل بأخبار الآحاد . لأن عندهم أن النبي صلى الله عليه قد بين العبادات للجماعة الكثيرة . والعادة تمنع من كتمان أجمعهم ، مع ما علمناه من توفّر دواعي^(١) الامة إلى نقل السنن والأخبار . على أنه لا بد من أن يبلغ ذلك جميع أهل العصر . فاجتماعهم^(٢) على كتمانهم [اجتماع^(٣)] من الامة على الخطأ .
- وذلك لا يجوز . ~~ومن~~ منها^(٤) أنه قد تواتر النقل بانفاذ رسول الله صلى الله عليه سعيته / إلى القبائل والمدن ، لأخذ الزكوات وتعليم الأحكام ، كإفاده معاذاً إلى اليمن ليفقههم في دينهم ، ويقبض زكواتهم . وقد وجب عليهم المصير إلى روايته في نصب الزكاة وفي فروعها . وقد كان يرد على رسول الله الواحد والاثنان يخبران باسلامهما وإسلام قومهما ، ويسألان أن ينفذ من يعلمهم شرائع الإسلام . وكان ينفذ النبي صلى الله عليه معهم الرجل الواحد كإفاده أبا عبيدة وغيره . والعلم بذلك ظاهر لمن قرأ الأخبار والسير^(٤) . ولا يمكن دفعه . ولم يكن النبي عليه السلام ينفذ إليهم الجماعات الكثيرة . ولو فعل ذلك ، لم يكن أهل المدينة ليفوا بمن أسلم من القبائل . ولا أوجب النبي صلى الله عليه على أهل القبلة أن تصير بأجمعها إليه ، أو أكثرها ، لتعرف شرعه . بل أوجب عليهم المصير إلى ما يؤديه رسوله . فان قيل : أليس كانوا يعرفون التوحيد والنبوة ؟ وذلك لا يعمل فيه بأخبار الآحاد ! قيل : أما التوحيد ، فالمرجع فيه إلى أدلة العقول . فن أظهره ، وجب علينا إحسان الظن به ، وأنه قد اعتقده من وجهه . ومن رام أن يعرف التوحيد ، أمكنه ذلك بالاستدلال بأدلته العقلية . وليس طريقه الاخبار ، فيقال إنهم اقتصروا فيه على الآحاد أو التواتر . وأما النبوة ،
- ٢٠ فطريقها المعجز والتحدى بالقرآن وغيره من المعجزات . وقد كان اشتهر ذلك في القبائل . ولم يكن نقله بالآحاد . فان قيل : أليس ، لم يجوز لهم أن يعملوا بأخبار الآحاد ، إلا وقد دلت الدلالة عندهم على ذلك ؟ فان كان قد تواتر

(١) كذا ل ؛ ص : داعي

(٢) ل : باجمعهم

(٣) حذفه ل

(٤) ل : السنن

- عندهم التعبد بذلك عن رسول الله صلى الله عليه ، فما يؤمنكم أن شره قد كان تواتر إليهم عنه صلى الله عليه ؟ قيل : إن كان وجوب العمل بأخبار الآحاد معلوما بالعقل ، فلا يمتنع أن يكونوا عملوا على ذلك . وإلا فانهم عملوا على ما تواتر عندهم من أن النبي عليه السلام كان ينفذ آحاد الناس إلى القبائل يعلمونهم الشرع / لأنه إذا تواتر ذلك عندنا ، كان تواتره عندهم أولى . وليس كذلك [جميع شره^(١)] . لأنهم لو علموا جميعه ، لما احتاجوا إلى إنفاذ من يعلمهم . فان قيل : فأول من أنفذ النبي صلى الله عليه إليهم ، من أين علموا أن ذلك من دينهم ؟ قيل : لا يمتنع أن يكون أول من أنفذ النبي صلى الله عليه إليهم علموا ذلك بأخبار قومهم الذين نفذوا^(٢) إلى النبي صلى الله عليه . فلا يمتنع أن يكون أولئك كانوا أكثر من أربعة . فوقع لقومهم العلم بأخبارهم أن النبي صلى الله عليه تعبدهم بالرجوع إلى إخبار من أنفذه إليهم ليعلمهم^(٣) شره . فان قيل : أليس قد كان رسل النبي صلى الله عليه يعلمون الناس القرآن الذي يتلونه في الصلاة ، وأعداد ركعات الصلوات ؟ وطريق ذلك يجب كونه معلوما ، دون أخبار الآحاد ! قيل : إنما كان يجب أن يكون طريق ذلك معلوما^(٤) بعد انتشار الشريعة وتواتر نقلها . فأما في ابتداء الشريعة ، فطريق ذلك ، لمن بعد عن النبي صلى الله عليه ، أخبار الآحاد . وهي في تلك الحال من الفروع ، لا من الأصول . وللمخالف أن يقول : إنني إنما أمتنع المجتهد من أن يعدل عن حكم العقل إلى خبر الواحد ، ولا أمتنع من رجوع العامى إلى المفتى في فروع الشرع . فهل تواتر عندكم النقل بأن الذين أرسل إليهم النبي صلى الله عليه^(٥) كانوا من أهل الاجتهاد ؟ وأن الرسل كانوا يخبرونهم عن رسول الله ، ويكلونهم فيما أخبروهم إلى الاجتهاد ؟ ليس معكم ذلك . بل الظاهر من تجدّد إسلامه أنه لم يكن من أهل الاجتهاد ، وأن رسل النبي عليه السلام إنما كانوا يعلمونهم كما يعلم الفقيه العامى ، والأب

(١) حذفه ل

(٢) ل : نفروا

(٣) ل : « لنقلوا » [غير منقوط]

(٤) كذا ل ؛ ص : معلومة

(٥) ل : عليه ارسله

١/٦٣

- ولده كيفية الصلاة . فان قلتم : فيماذا علموا وجوب قبول فتوى ذلك الرسول ؟
 قيل لكم : بما تواتر عن النبي صلى الله عليه من إنفاذ^(١) رسله ليعلمهم
 الأحكام ، كما ذكرتموه أتم حين قيل لكم بماذا علموا وجوب المصير / إلى
 أخبار الآحاد . فان قلتم : إذا لزم المصير إلى قول المفتي ، لزم المصير إلى
 خبر الواحد ، إذ^(٢) لا فرق بينهما ، كنتم قائلين بخبر الواحد على الفتوى .
 وذلك انتقال من هذه الدلالة إلى دلالة أخرى . لأن هذه الدلالة غير مبينة
 على القياس . بل^(٣) على أن النبي صلى الله عليه قد أنفذ المخبرين بالآحاد .
 وأوجب على من بعده عنه قبول أخبارهم . فأريناكم أن النبي صلى الله عليه
 أوجه على غير من ذكرتم . فهذه الدلالة تلزم من منع من قبل خبر الواحد ،
 ومنع العامي من قبول الفتوى . ﴿ومنها﴾ قولهم : إذا وجب على العامي الرجوع
 إلى العالم المخبر عن اجتهاده مع إمكان بقاء العامي على حكم العقل ، فبأن
 يجب على العالم أن يرجع إلى الخبر عن النبي صلى الله عليه أولى ! ومنها قولهم :
 إذا وجب على العامي الرجوع إلى فتوى العالم ، وإن حكاها^(٤) عن أبي حنيفة ،
 لما غلب على الظن صيدقه ، فبأن يجب على المجتهد الرجوع إلى الحكاية عن
 النبي عليه السلام أولى ! ومنها قولهم : [إذا وجب على العامي الرجوع إلى رسول
 المفتي ، فبأن يجب على المجتهد الرجوع إلى المخبر عن النبي صلى الله عليه
 أولى ! ومنها قولهم : ^(٥)] قد وجب الحكم بما شهد به الشاهدان لما كانا
 عدلين ، وكان ما شهدا به مما لو علم لوجب الحكم به . وهذا موجود في المخبر
 العدل عن رسول الله صلى الله عليه ! الجواب : انهم إن جمعوا هذه المسائل
 وردوها إلى العمل على الأخبار عن المعاملات ، والمنافع ، والمضار في الدنيا ،
 فهو الدليل المذكور في^(٦) أول الباب . وإن جعلوا هذه الأصول أصولا شرعية

(١) ل : بانفاذ

(٢) ل : لانه

(٣) ل : يدل

(٤) ل : حكى

(٥) حظه ل

(٦) ل : فهو ما ذكرناه في

وردوا إليها هذه الفروع^(١) ، وجب أن يعللوا بعلل معلومة ، حتى يردوا بها هذه الفروع^(٢) إليها . ولم يفعلوا ذلك . ولا يمتنع أن يكون إنما وجب على العامي الرجوع إلى الفتوى ، وإلى من يخبر عن أبي حنيفة ، وإلى رسول المفتي لكونه غير مجتهد . ألا ترى أنه يجب عليه الرجوع إلى الفتوى ؟ ولا يجب ذلك على العالم . ألا ترى أنه لا يمتنع أن تكون مصلحة العامي الرجوع إلى إخبار المجتهد عن نفسه ، وإلى إخبار من يخبر عنه ؟ ويكون رجوع المجتهد إلى المخبر عن رسول الله صلى الله عليه ، إذا لم يعلم صدقه ، مفسدة . وكثير من الناس يمنع من الفتوى على سبيل الحكاية عن الغير . فلا يلزم قياس المسئلة على هذا الأصل . وأما العمل على الشهادة ، فانهم إن جعلوه أمراً شرعياً ، فيجب أن يعللوا ذلك بعللة شرعية معلومة ، — ولم يفعلوا ذلك — فمن أين أن العلة ما ذكره ؟ مع أنه ليس يمتنع أن تكون مصلحتنا أن لا تثبت حكماً شرعياً في الجملة بطريق غير معلوم . ويجوز أن تكون مصلحتنا ، إذا ثبت الحكم في جملة الشريعة بطريقة معلومة ، أن تثبت^(٣) ذلك الحكم في الأعيان بطريق مظنونة . وإذا جاز ذلك ، فمن أين أن العلة ما ذكره ؟ ألا ترى أن شهادة الواحد وخبر الواحد ، وإن اشتركا في العلة التي ذكروها ، فقد اختلفا في وجوب القبول ؟ فقد بطل أن تكون العلة ما ذكره . ﴿ومنها﴾ أنه لا بد للأحكام الشرعية من طريق ، وقد يحدث من المسائل ما ليس في الكتاب ، والسنة المتواترة ، والإجماع ، والقياس دليل عليه . فلم يبق إلا خبر الواحد ! الجواب : أنه [إن^(٤)] لم يوجد ، في شيء مما ذكره ، حكم الحادثة^(٥) شأن للمخالف أن يوجب البقاء على حكم العقل . فلا تكون الضرورة داعية إلى أخبار الآحاد .

واحتج المخالف بأشياء . ﴿ومنها﴾ أن العقل يمنع من قبول خبر الواحد من

١ ل : هذا الفرع

٢ ل : هذا الفرع

٣ كذا ل ؛ ص : ثبت

٤ حذفه ل

٥ ل : للحادث

- حيث لم يؤمن كونه كاذبا . فنكون عاملين^(١) بالمفسدة ! والجواب : انه لا يمتنع أن تكون المصلحة العمل بما ظننا صدقه من الأخبار عن النبي صلى الله عليه إذا اختص بشرائط ، صدق الراوى أم كذب ، على ما بيناه من قبل . وبيننا أن العقل يجوز ويوجب العمل بخبر الواحد . وما ذكره ، منتقض بالشهادات على أحكام الفروج والدماء . لأننا لا نأمن كذبها . / ويلزمنا العمل بها ، ولا يلزم من ذلك جواز علمنا^(٢) بالمفسدة والظلم . ﴿ومنها﴾ أن^(٣) التعب السمعى لم يرد بقبول خبر الواحد ! والجواب : أننا قد بينا أنه قد ورد بذلك . ولو لم يرد به ، لكفى دليل العقل فى التعب به . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٤) : «... وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » ، وقوله^(٥) : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ، وقوله^(٦) : «... إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » . والعمل بخبر الواحد اقتفاء لما ليس لنا به علم ، وشهادة وقول بما لا نعلم . لأن العمل به موقوف على الظن ! الجواب : انه ليس فى العمل بخبر الواحد شيء مما ذكره . لأن^(٧) عند خبر الواحد نعمل بموجبه ، ونخبر بوجوب^(٨) ذلك علينا ، ونعلمه ، ونخبر بأن النبي صلى الله عليه قال ذلك إن لم يكن الراوى تعمّد الكذب ولا سهوا ولا غلط . أما العمل بموجبه ، فليس نقول فيقال إنه قول بما ظنناه أو بما علمناه . وهو اقتفاء لما كنا به عاملين . وهو الدليل القاطع الدال على وجوب العمل بخبر الواحد . وهذا الدليل هو الذى اتبعناه فى العمل وفى الإخبار بوجوب العمل علينا . فلم نقل على الله عز وجل^(٩) ما لا نعلمه . واعتقادنا أن النبي صلى الله عليه قال ذلك ، إن لم يكن الراوى غلط أو تعمّد الكذب ، وهو علم ، وإخبارنا بذلك

(١) ل : كذبا غير عاملين

(٢) ل : علمنا

(٣) ل : قوطم ان

(٤) القرآن ١٦٩/٢ ، ٣٢/٧

(٥) القرآن ١٧/٣٦

(٦) القرآن ٤٣/٨٦

(٧) ل : لاتا

(٨) ل : لوجب

(٩) ل : على النبي

شهادة بما نعلمه . لأن كل مخبر إذا لم يتعمد الكذب أو^(١) لم يفعله سهواً أو^(٢) غلطاً ، فهو صادق . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٣) : «...إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً» . قدّم [مَنْ^(٤)] اتباع الظن ، وبين أنه لا غناء له في الحق . فكان على عمومهم ! الجواب : أننا بعملنا^(٥) على خبر الواحد متبعون^(٦) الدليل القاطع الدال على اتباع خبر الواحد . إن قيل : أليس لا بد أن تظنوا صدق الراوى حتى تعملوا بالخبر؟ قيل : بلى . ولكن الاتباع هو الدليل . فان قيل : فقد^(٧) جعلتم للظن حظاً في الاتباع . لأنكم لو لم تظنوا صدق الراوى ، لم تعملوا بالخبر ! الجواب : ان الله تعالى / إنما ذم من لم يتبع إلا الظن بقوله^(٨) : « إن يتبعون إلا الظن » . فلم يدخل في ذلك من اتبع الدليل عند الظن . وقوله ، عقيب ذلك : « إن الظن لا يغني من الحق شيئاً » [يفيد أن ما فعلوه ، من أنهم ما يتبعون إلا الظن ، لا يغني من الحق شيئاً^(٩)] . فكأن الظن وحده لا يغني من الحق شيئاً . ويفيد أيضاً أن الظن للشيء لا يفيد أن^(١٠) المظنون [حق لا محالة^(١١)] . وكذلك نقول . لأننا إذا ظننا صدق الراوى أن النبي صلى الله عليه قال كذا وكذا ، لم يجب أن يكون ذلك حقاً : لأننا ظنناه . على أننا إذا علمنا وجوب العمل بخبر الواحد عند ظننا [صدقه^(١٢)] . فالذى أغنى في الحق هو إما الدليل الدال على موجب خبر^(١٣) الواحد ، وإما مجموع الدليل مع الظن . ومجموع الأمرين ليس هو الظن . ﴿ومنها﴾ قول الله تعالى^(١٤) : « يآيها

(١) ل : و

(٢) ل : و

(٣) القرآن ٥٣ / ٢٨

(٤) حذفه ل

(٥) ل : لعلنا

(٦) ل : متبعين

(٧) ل : فهل

(٨) القرآن ٥٣ / ٢٨

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : لا يقتضى

(١١) حذفه ل

(١٢) حذفه ل

(١٣) ل : على وجوب العمل بخبر

(١٤) القرآن ٤٩ / ٦

الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين . قالوا : والحكم بخبر العدل عمل^(١) على جهالة ، لتجوزنا كذبه . فقد تساوى من هذه الجهة العمل بخبر الفاسق . فحرم العمل به ! الجواب : ان العمل بالجهالة عمل^(٢) بالشيء^(٣) من غير طريق يسوغ العمل به . ولهذا لم يكن المسافر عاملا بجهالة إذا سافر بعد الفحص والمساءلة ، وإن جُوز أن يكون الأمر بخلاف ما أخبر [به^(٤)] . فان ادعى المستدل أن العمل بخبر الواحد عمل^(٥) بغير^(٦) طريق يسوغ ذلك ، فقد بنى أحكامه على نفس المسئلة . ﴿ومنها﴾ قوله عز وجل^(٧) : « ... ثم يُحكم الله آياته ... » فلو كان خبر الواحد دلالة وكان من آيات الله ، لكان الله قد أحكمه . ولو أحكمه ، لم يجز كونه كذبا ! الجواب : ان ذلك وارد عقيب قول الله عز وجل^(٨) : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمْنِيته فيَنسَخُ الله ما يُلْقِي الشيطان ثم يُحْكَمُ الله آيَاتِهِ ... » فبيّن أنه يُحكم آياته بعد نسخ ما يُلْقِيه الشيطان . لأن « ثم » للترتيب . والذي يقف أحكامه على نسخ ما ألقاه الشيطان ، هو القرآن . لأنه هو الذى له تعلق بما ألقاه / الشيطان . وأيضا فخبر الواحد أمانة ، وليس بدلالة . فلم يطلق عليه القول بأنه من آيات الله عز وجل ، وإن كان العمل يجب عنده ؛ لأن الآية دلالة . كما لا تكون الشهادات من آيات الله عز وجل ، حتى يقطع على صدقها ، وإن وجب العمل عندها . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٩) : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ... » فأخبر أنه مرسل إلى كافة الناس . فوجب عليه أن يخاطب بشره جميعهم . وذلك يقتضى نقل جميعهم ، أو من يتواتر الخبر بنقله . فما روى بالآحاد ليس من شرعه ! الجواب : يقال لهم : ولم لا يكون مرسلا إلى كافة الناس و [إن^(١٠)] بيّن شرعه لبعضها

١/٦٥

(١) ل : يحمل

(٢) ل : على

(٣) زاده ح

(٤) ل : على

(٥) القرآن ٥١/٢٢

(٦) القرآن ٥١/٢٢

(٧) القرآن ٢٨/٣٤

(٨) زاده ح

بِالْأَحَادِ ؟ فَانْ قَالُوا : لَجَوَازٌ^(١) أَنْ لَا يَصِلَ إِلَيْهِمْ شَرْعُهُ إِذَا أَوْدَعَهُ أَحَادُ النَّاسِ !
قِيلَ : وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُلْزَمَهُمْ شَرْعُهُ بِشَرْطِ أَنْ يَبْلُغَهُمْ كَمَا يُلْزَمُ شَرْعُهُ مَنْ بَعْدَ
عَنْهُ مِنْ أَهْلِ عَصَرِهِ إِذَا بَلَّغَهُمْ ؟ وَلَا يُلْزَمُهُمْ^(٢) قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَهُمْ^(٣) .

بَابُ

فَمَا يَرِدُ لَهُ الْخَبَرُ ، وَمَا لَا يَرِدُ لَهُ عَمَّا فِيهِ اشْتِبَاهُ

اعْلَمْ أَنَّ مَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ قَالَ : « سَيُكْذَبُ عَلَيَّ »
يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ قَدْ كُذِّبَ عَلَيْهِ ، أَوْ سَيُكْذَبُ فِيمَا بَعْدُ عَلَيْهِ . لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ هَذَا
الْخَبَرُ كَذْبًا عَلَيْهِ ، فَقَدْ كُذِّبَ عَلَيْهِ ؛ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذْبًا عَلَيْهِ فَقَدْ كُذِّبَ عَلَيْهِ
أَوْ سَيُكْذَبُ عَلَيْهِ بَعْدَ هَذَا الْوَقْتِ . وَإِذَا جَوَّزْنَا أَنْ يَكُونَ قَدْ تَقَدَّمَ الْكَذْبُ
عَلَيْهِ ، فَلَا بَدَّ مِنْ اعْتِبَارِ الْأَخْبَارِ الْمَرْوِيَةِ . وَلَوْ لَمْ يَرَوْا هَذَا الْخَبَرَ ، لَكَانَ تَجْوِيزُ
الْكَذْبِ عَلَيْهِ يَقْتَضِي^(٤) اعْتِبَارَ الْأَخْبَارِ ؛ فَكَيْفَ وَقَدْ رَوَى هَذَا الْخَبَرَ !

وَالْأَخْبَارُ الْمَرْوِيَةُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ضَرَبَانِ : أَحَدُهُمَا يُعْلَمُ أَنَّ النَّبِيَّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ قَانَا ، وَالْآخَرُ لَا يُعْلَمُ أَنَّهُ قَالَهَا . فَاْلْمَعْلُومُ أَنَّهُ قَالَهُ^(٥) ، إِمَّا أَنْ
لَا تَعَارَضَ . وَإِمَّا أَنْ تَعَارَضَ . فَإِنْ لَمْ تَعَارَضْ ، وَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا إِنْ^(٦) تَضَمَّنَتْ
عَمَلًا . وَإِنْ تَعَارَضَتْ وَأَمَكْنَ / تَأْوِيلُ بَعْضِهَا عَلَى مُوَافَقَةِ بَعْضٍ ، [فَعُلِ ذَلِكَ
بِأَنْ يُحْمَلَ أَحَدُهُمَا عَلَى اخْتِزَازٍ إِمَّا بِنَسْخِ أَوْ تَخْصِصِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ . وَإِنْ لَمْ
يَمَكُنْ تَأْوِيلُ بَعْضِهَا عَلَى مُوَافَقَةِ بَعْضٍ^(٧)] ، حُمِلَا عَلَى التَّخْيِيرِ إِذْ لَيْسَ الْعَمَلُ
عَلَى أَحَدِهِمَا أَوَّلَى مِنَ الْآخَرِ . وَوُقُوعُ الْعِلْمِ بِالْخَبَرِ يَمْنَعُ مِنْ رَدِّهِ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ .
وَأَمَّا الْأَخْبَارُ الَّتِي لَا يَعْلَمُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَهَا ، فَضَرَبَانِ : أَحَدُهُمَا

٦٥/ب

(١) ل : يجوز

(٢) ل : يلزمه

(٣) الى هنا حذف س

(٤) كذا ص ؛ س : يقتضينا ؛ ل : مقتضيا

(٥) كذا ، لعله « قالها » لسياق الكلام

(٦) س : اذا

(٧) حذفه ل

- يتضمن عملاً؛ والآخر لا يتضمن عملاً. فإلا يتضمن عملاً ، لا يجوز الاحتجاج به . وما يتضمن عملاً ، فقد يجب العمل به على شرائط . وقد يُردّ لفقد^(١) تلك الشرائط . وقد يحصل في بعض ذلك اشتباه ، وقد لا يحصل فيه اشتباه . فكل ذلك يجب رجوعه إما إلى الخبر^(٢) ، أو إلى ما للخبر به^(٣) تعلق ، وهو الراوى وكيفية نقله والمخبر عنه . أما الرجوع إلى الخبر فبأن يكون فيه زيادة لم تذكر في رواية أخرى ، فإن ذلك قد يقدر [في الحديث^(٤)] في بعض الحالات . وما يشبه الحال فيه أن يخالف حفاظ أهل النقل في ألفاظ الحديث . وأما ما يرجع إلى الراوى ، فضربان : أحدهما يرجع إلى العدد ، والآخر يرجع إلى الأحوال . أما الرجوع إلى الأحوال ، فهو كل ما قدح في الظن لصِدْقِهِ أن لا يكون عدلاً ؛ ويدخل في ذلك الكذب ، والتساهل ، وقلة التحفظ فيما يسمعه ويرويه ، ١٠ ووجهه الفسق كلها ، ، ونحو ما يخفى^(٥) من المعاصي والمباحات ، ونحو^(٦) أن لا يكون ضابطاً ، ونحو^(٧) أن يعتريه السهو بعد ضبط الحديث على تفصيل سنذكره ؛ ونحو^(٨) أن يكون مجهولاً غير معروف العدالة . ولا يُردّ حديثه إذا كان له اسم يعرف به واسم لا يعرف به ، وإذا لم يكن من^(٩) رواية الحديث ولا كاتر مجالسة أهل العلم ، أو رواه ثم ذُكر به فلم يذكره ، أو كان واحداً لم يروه معه غيره . وهذا القسم يرجع إلى العدد . وأما كيفية النقل ، فأشياء : ١٥ منها رواية الحديث على المعنى ، ومنها روايته من كتاب وهو لا يذكره ، ومنها التدليس ، ومنها الإرسال ، ومنها إرسال الحديث تارة وإسناده أخرى ، وروايته تارة موقوفاً / وتارة موصولاً . وأما حال المخبر عنه فبأن يثبت بالدليل القاطع^(١٠) ١/٦٦

(١) ل : إذا فقد

(٢) ل : المخبر

(٣) ل : إلى المخبر [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٤) حذفه ل

(٥) لس : يسخف

(٦) ل : يجوز

(٧) كذلك

(٨) كذلك

(٩) ل : به

(١٠) ل : دليل قاطع على

خلاف^(١) ما اقتضاه الخبر ، كدليل العقل ، والكتاب ، والسنة المعلومة . ولا فرق بين أن يكون الخبر دافعا للكتاب والسنة المعلومة على كل حال ، أو على وجه النسخ . واختلفوا إذا كان الخبر مخصصا لهما . واختلفوا إذا كان المخبر عنه يعم البلوى به ، هل [يرد^(٢)] له خبر الواحد أم لا . ولا يرد إذا عمل النبي صلى الله عليه وآله عليه بخلافه ، أو عمل أكثر الصحابة بخلافه . وكذلك إذا عاب^(٣) أكثرهم على الراوى على اختلاف فيه . ولا يرد إذا خالف^(٤) قياس الأصول . [ونحن نذكر^(٥) أولا^(٦)] ما يرجع إلى الخبر ، ثم ما يرجع إلى المخبر ، ثم ما يرجع إلى كيفية نقله^(٧) ، ثم ما يرجع إلى المخبر عنه إن شاء الله .

باب

في الخبر إذا تضمن زيادة لم تذكر في رواية أخرى

اعلم أنه إذا روى الراوى زيادة ، فاما أن يكون لم يروها غيره ، أو لم يروها هو مرة أخرى . والأول ضربان : أحدهما أن يكون من لم يروها لا يُقبل حديثه ، والآخر أن يُقبل حديثه . فالأول لا يمنع من قبول الزيادة ، لأن راويها [ممن^(٨)] يُقبل روايته ، ولم يعارضها رواية مثلها . يبين ذلك أن الذى لا يقبل روايته لو روى نفى تلك الزيادة ، لم يمنع ذلك من قبول الزيادة . فبان^(٩) لا يمنع تركه لذكرها أولى . وإن كان الذى لم يروها يقبل روايته ، فاما أن يعلم أنها أسندا الخبرين إلى مجلسين ، أو إلى مجلس واحد ، أو لا يعلم ذلك من حالهما . فان علمنا أنها أسندها إلى مجلسين ، قبلت الزيادة ، لأنه لا معارض^(٩) لها

(١) س : فساد

(٢) حذفه ل

(٣) ل : غاب [بالنوين المنقوطة]

(٤) لس : خالفه

(٥) حذفه ل

(٦) حذفه ل

(٧) حذفه ل

(٨) ل : فان

(٩) ل : تعارض

ب/٦

- يجوز أن يقيد^(١) النبي عليه السلام كلامه في بعض الحالات دون بعض . ثم هل تلك الزيادة نسخ ، أو تخصيص قد بين فيما سلف . وإن علمنا أنها أسنداه إلى مجلس واحد ، فاما أن يكون الذي لم يروِ الزيادة عددا لا يجوز أن يغفلوا عن^(٢) تلك / الزيادة التي رواها الواحد ، وإما أن يكون الراوي لها عددا لا يجوز عليهم توهم ما لم يكن . وإما أن يجوز على كلا الفريقين ذلك ويجوز خلافه .
- فالأول يمنع من قبول الزيادة . لأن من لم يروها ، إنما لم يروها لأنها لم تكن ، ويكون الراوي لها قد سمعها من غير النبي صلى الله عليه فظن أنه سمعها منه عليه السلام . وإن كان الراوي [للزيادة عددا كثيرا لا يجوز عليهم توهم ما لم يكن ، قبلت الزيادة ، لأنهم ما رواها إلا لأنها كانت^(٣) . وإن لم يكن الراوي لها^(٤)] ولا التارك لها عددا كثيرا^(٥) ، فاما أن تكون الزيادة مغيرة الإعراب وبناء الكلام ، أو غير مغيرة لذلك بل منفصلة . فالأول كقوله « أو نصف » من « أو » ، وكقوله « أو ساعا من بر » . فكل واحد من الراويين^(٦) .
- والثاني رواية الآخر ، لأن أحدهما روى النصيب^(٧) ، والآخر روى^(٨) .
- والثالث متناقضة . فإن تناضلا في الضبط ، فعمل^(٩) على رواية^(١٠) .
- والرابع مع تناقض الراويين وكون كل واحد من الراويين يقبل حديثه ،^(١١) .
- والخامس . جهة الضبط والتدالة مما يرجع به الخبر . وإن تساويا في الضبط ، فإنا نأمن في تناضلهما فيه . لم تكن رواية أحدهما بالقبول . فمذهبنا يرجع إلى الرابع آخر . وإن كانت الزيادة

لا تغير بناء لفظ الحديث وإعرابه — كما روى من قوله : « أو صاعاً من بُر » وما روى من قوله : « أو صاعاً من بر بين [اثنين^(١)] » . فكل [واحد^(٢)] منهما قد روى : « أو صاعاً من بُر » على صورة واحدة ، وزاد أحدهما : « بين اثنين » . فهذه^(٣) الزيادة تُقبل .

فصارت الزيادة^(٤) إنما تقبل على شروط . منها أن لا يكثر عدد مَنْ لم يروها . ومنها أن لا تكون مؤثرة في لفظ المزيد عليه وإعرابه . أو ، إن أثرت ، كان راويها^(٥) أضبط . والشيخ أبو عبد الله يقبل الزيادة ، سواء أثرت في اللفظ أو لم تؤثر^(٦) إذا أثرت في المعنى . وقبلها قاضي القضاة إذا أثرت في المعنى دون اللفظ ؛ ولم يقبلها إذا أثرت في إعراب / اللفظ . وحكى أن أصحاب الحديث ١٠ / ١٦٧ لا يقبلون الزيادة .

والدلالة على قبولها إذا اختصت بالشرائط المذكورة ، أن الراوى للزيادة ممن يجب^(٧) قبول خبره ؛ ولا معارض لروايته ، [فوجب^(٨)] قبولها . كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروه غيره^(٩) . وإنما قلنا : « إنه ممن يقبل^(١٠) » ، لأنه مختص بالعدالة والضبط وجميع الصفات المطلوبة . وإنما قلنا : « إنه لا معارض لروايته » لأن التارك لرواية الزيادة لم ينفعها^(١١) لفظاً ولا معنى . أما أنه لم ينفعها^(١٢) لفظاً ، فيبين . وأما أنه لم ينفعها^(١٣) في المعنى ، فلأنه لا يمكن أن يقال إنه نفاها في المعنى إلا من حيث كان الراوى الآخر لما ساق^(١٤) الحديث ، وكان قصده

-
- | | |
|------|------------------------------|
| (١) | حذفه ل |
| (٢) | حذفه ص |
| (٣) | ل : في يده |
| (٤) | س : العادة |
| (٥) | ل : روايتها |
| (٦) | لس : لم تؤثر فيه |
| (٧) | ل : فن حسب |
| (٨) | حذفه ل |
| (٩) | ل : معه غيره ؛ س : غيره معه |
| (١٠) | س : يقبل روايته |
| (١١) | ل : التارك لروايته لم ينقلها |
| (١٢) | ل : ينفعها |
| (١٣) | كذلك |
| (١٤) | ل : بينا |

استيفاه ، ثم لم يذكر الزيادة ، علم^(١) أنه قد نفاها . وجرى مجرى أن ينفيا لفظا . ويمكن أن يكون هذا الكلام دليلا لم مبتدأ . والجواب : انه ليس يجب أن يكون إنما لم يروها التارك لها لأنه نفاها ، لكن يجوز أن يكون إنما لم يروها لأنه لم يسمعها لسهو اعتراه حين تكلم بها النبي صلى الله عليه وسلم ، أو لشغل قلب اعتراه ، أو تشاغل بعطاس ، أو إصغاء إلى كلام آخر . فإذا جاز كل ذلك ، بطل القول بأن التارك للزيادة قد نفاها في المعنى .

فان قيل : فلم [ما] حملتم ترك الرواية للزيادة^(٢) على أحد هذه الوجوه بأولى من أن يحملوا رواية من رواها ؟ على أنه تصوّر أنه [سمع^(٣)] تلك الزيادة من النبي عليه السلام ، ولم يكن سمعها منه ! قيل : لأن سهو الإنسان عما سمعه ، وتشاغله عن [سماع^(٤)] ما جرى بمشهد منه يكثر ، ولا يكثر توهم الإنسان أنه سمع ما لم يسمع . ولأنه لا سبب^(٥) لذلك ، إلا أنه سمع الزيادة من الغير ، فظن أنه سمعها من النبي صلى الله عليه ؛ أو سمع من النبي عليه السلام شيئا ، فظن أنه سمع منه أيضا^(٦) ما له به علقه^(٧) . ولترك رواية ما جرى أسباب كثيرة قد ذكرناها . فلذلك^(٨) كان ترك الإنسان رواية ما جرى أكثر من روايته ما لم يجر ، إذا لم يتعمد الكذب .

٦٧/ب

فان قيل : فيجب أن يكون رواية من روى : « أو نصف صاع من بر » أولى من رواية من روى : « أو صاعا من بر » ، لأن فيها زيادة نصف ، يجوز أن يكون التارك لها لم يسمعها ! قيل : لو لم يكن إلا هذا ، لكانت الزيادة أولى . [لكن^(٩)] لما تعارضا في رواية إعرابين متنافيين ، لم تكن إحدى الروايتين أولى من الأخرى . يبين ذلك أنه لا يمكن أن يقال : لعل الذي روى : « أو

(١) ل : على

(٢) تكرر بعد ذلك جملتان في س

(٣) حذفه ل

(٤) كذلك

(٥) ص : لانه سبب

(٦) س : ايضا معه

(٧) لس : شبه وعلقة

(٨) ل : فكذلك

(٩) حذفه ل

صاعا من بر» لم يسمع لفظة «نصف» ، [وسمع لفظ «صاع»^(١)]. لأنه لو كان كذلك ، لسمعها مجرورة .

إن قيل : فيلزم على ما ذكرتم أن الذي لم يرو الزيادة لو نقاها ، لم يعارض نفيه رواية من رواها ! قيل : إن قال «أعلم أنه لم تكن هذه الزيادة ، وأنني ما سمعتها ، ولم يقطعني^(٢) قاطع عن سماعها» ، فانه يكون ناقلا للنفي ولا ارتفاع الموانع ، كما نقل الآخر الزيادة . فتعارض الروایتان . وإن قال : «لم تكن هذه الزيادة» ، فانه يحتمل أن يكون ذلك موضع اجتهاد . ويحتمل أن يقال : رواية المثبت أولى ؛ لأنه يحتمل أن يكون الثاني إنما نفى الزيادة بحسب ظنه . ويحتمل أن يقال : يرجع إلى رواية الثاني إذا كان أضبط .

واحتج^(٣) الدافعون للزيادة بأشياء . منها^(٤) أن ضبط الراوي إنما يعرف بموافقة المعروفين بالضبط . فإذا لم يوافقوه^(٥) في الرواية ، لم يعرف ضبطه ! والجواب : انه لو لم يثبت ضبط الانسان إلا بموافقة ضابط آخر له^(٦) ، أدى إلى ما لا نهاية له ، ولم يعزف ضبط أحد . فعلمنا قد^(٧) يعرف ضبط الانسان لغير ذلك مما هو موجود فيمن روى الزيادة . وأيضا فانما يعرف اختلال^(٨)

ضبط الانسان إذا خالفه من يضبط [مرارا^(٩)] / كثيرة . فأما المرة والمرتان ، فلا يمتنع أن يضبط هو [فيها^(١٠)] ويسهو من هو أضبط منه . ومنها^(١١) قولهم : إن جماعة لو كانوا في مجلس ، فنقلوا عن صاحبه كلاما ، وانفرد واحد منهم بزيادة ، غير^(١٢) الباقيين مع كثرتهم وشدة عنايتهم بما سمعوه ورووه ، لأطرح^(١٣)

-
- (١) حذفه ل
 - (٢) س : يقطع ؛ ل : يقطعه
 - (٣) من هنا حذف س
 - (٤) ل : بأشياء ان
 - (٥) ل : يوافق
 - (٦) ل : اجزاء
 - (٧) ل : انه قد
 - (٨) ل : اختلال
 - (٩) حذفه ل
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) ل : عن
 - (١٢) ل : ولا يخرج

السامعون تلك الزيادة ! الجواب : ان ذلك ليس مما نحن بسبيله . لأننا قد قلنا إن الجماعة إذا تركت الزيادة ، كانت روايتها أولى . وكذلك إذا كان التارك للزيادة أضبط إذا غيّرت الزيادة اللفظ ^(١) ومنها قولهم : إذا كان الضابط لو وافق هذا الراوى للزيادة ، لقوى — بموافقته — خبره ؛ فيجب ، إذا خالفه ، أن يضعف ! والجواب : انه بامساكه عن الزيادة غير مخالف له ، كما أنه بامساكه عن رواية خبر آخر لا يكون مخالفا له . وأيضا فانه إذا وجب قول الزيادة بمشاركة ^(٢) غيره من الرواة له ، وجب إذا لم يشاركوه أن تنقص تلك القوة ^(٣) . وليس ، إذا نقصت ، [يجب ^(٤)] أن تبلغ حدا في الضعف لا يقبل الخبر معه . ألا ترى أنه لو شارك راوى جماعة في خبر فقوى الخبر بذلك ، فانه — إذا لم يشاركوه في الرواية ، بل رواه وحده — لا [يجب أن ^(٥)] ينتهي في الضعف إلى حد لا يجوز أن يقبل معه ؟

فأما إذا لم يعلم هل أسند الخبران الخبرين إلى مجلس واحد ، أو مجلسين ، وكانت الزيادة تغير إعراب المزيّد عليه ، ولم يكن الراوى له ولا التارك لها كثرة ، فانه يقتضى التوقف والرجوع إلى الترجيح . لأننا لا نأمن أن يكونا قد أسندها إلى مجلس واحد ، فيثمانا ^(٦) . والصحيح أن يقال : يجب حمل الخبرين على أنهما جريا ^(٧) في مجلسين . لأنهما لو كانا في مجلس واحد ، لجرى على لفظ واحد . ولو كان اللفظ واحدا ، لكان الظاهر من عدالتهما وضبطهما أن لا يختلف روايتهما ^(٨) .

ب/٦٨

فأما إذا روى الراوى زيادة / لم يروها مرة أخرى متقدمة أو متأخرة ، وأنه ^(٩) إن أسند الروايتين إلى مجلسين قبل ذلك . وكذلك إذا ^(١٠) لم يعلم أنه

(١) ل : بمشاركته

(٢) ل : الزيادة

(٣) حذفه ل

(٤) حذفه ل

(٥) ل : مما نقاه

(٦) ل : انه جريا

(٧) إلى هنا حذف س

(٨) ل س : فانه

(٩) س : ان

أسندهما إلى مجلسين ، حُملَ أنهما كانا في مجلسين . وإن علمنا أنه لم يسندهما إلى مجلسين ، وكان قد روى الخبر دفعات كثيرة من غير زيادة ، ورواه مرة واحدة بالزيادة ، فالأغلب أنه سها في إثبات الزيادة . لأن سهو الإنسان مرة واحدة أغلب وأكثر من سهو مرارا كثيرة . فان قال : « قد كنت أنسيتُ هذه الزيادة والآن ذكرتها » ، قُبِلت الزيادة ، وحمل أمره على الأقل النادر لمكان قوله . وكذلك إن كان له كتاب يرجع [إليه^(١)] ، وأن كان إنسا رواها مرة ، وأُحِلَّ بروايتها^(٢) مرة ، وكانت الزيادة تغيّر إعراب الكلام ، تعارضت الروايتان . وإن كانت الزيادة لا تغيّر اللفظ ، احتمل أن يتعارضوا . لأنه على كل حال قد وهم وهما باطلا^(٣) ، [لما زيادة لا أصل لها ، ولما نسيانا لما^(٤)] كان له أصل . فليس بأن يقال : « ضبطه يمنع من أن يكون قد وهم^(٥) » ، عند سماعه للحديث ، زيادة لا أصل لها ، وأنه نسي فلم يروها في بعض الحالات وذكرها مرة أخرى « بأولى من أن يقال : « إن ضبطه يمنع من نسيانه^(٦) لها » . والأولى أن يقال — [أظنه من روايته لما لم يسمعه توها منه أنه سمعه^(٧)] — : الأقرب أن يكون نسيها حين لم يروها . لأن نسيان الضابط لما سمع عند تطاول الزمان أكثر وأغلب من ذهابه عن سماع ما حضره . فوجب لذلك قبول الزيادة .

وإذا روى الراوى الحديث تارة مع زيادة ، وتارة بغير زيادة ، استهانةً وقلة تحفظ ، سقطت عدالته ، ولم يقبل حديثه . وإذا كان في الخبر لفظ لا يفيد إلا التأكيد ، لم يجوز إسقاطه^(٨) . لأن النبي صلى الله عليه ما ذكره إلا لفائدة .

فأما إذا خالف في لفظ الحديث حفاظ أهل النقل ، فقد ذكر ذلك

-
- | | |
|-----|----------------------------|
| (١) | حذفه ل |
| (٢) | ل : واحدة |
| (٣) | ل : باطله |
| (٤) | س : لمن |
| (٥) | حذفه ل |
| (٦) | ل : مشابه |
| (٧) | ليس إلا عند ص ، كأنه حاشية |
| (٨) | ل : للراوى إسقاطه |

في جملة ما يردّ له الحديث . وهو داخل في الزيادة . وقد ذكرناها الآن . لأن الخلاف ليس يقع بينهم إلا بأن يزيد أحدهم في الحديث ما لا يرويه / الآخر ، أو يروى أحدهما^(١) اللفظ على إعراب يروى الآخر خلافه . وقد تقدم بيان ذلك كله .

باب

في ذكر فصول احوال الراوى

فصل

- اعلم أنه لما وجب رد الخبر إذا كان الراوى غير عدل ، وجب أن نذكر ما العدل ؟ وما العدالة ؟ ثم نذكر الدلالة على اشتراط العدالة في الأخبار .
- أما العدل والعدالة ، فهما في اللغة مصدر ، مقابل الجور . وهو إضفاف ١٠ الغير بفعل ما يجب له ويستحق عليه ، وترك ما لا يجب عليه . ولهذا وُصف^(٢) « العقاب » بأنه عدل لما كان مستحقا على المعاقب . ويوصف ترك الزيادة عليه بأنه عدل . ويوصف الثواب بأنه عدل لما كان واجبا للمثاب . فان قيل : فيجب ، إذا لم يجب على الإنسان حق لغيره وكان ما يستحقه على غيره لا يستوفيه ، أن يوصف بأنه غير عدل ! قيل : لا يجوز ذلك ، لأن قولنا ١٠ « غير عدل » يطلق على الجائر . وإطلاق هذا الوصف على ما^(٣) ذكره السائل يوهم أنه جائر .

وذكر قاضى القضاة^(٤) ، أن العدل هو فعل حسن يتعدى الفاعل إلى غيره بنفعه أو بضرره^(٥) . وقد التزم على ذلك أن يكون الابتداء بالتفضل

(١) ل : أحدهم

(٢) س : يوصف

(٣) س : من

(٤) كذا ل : زاد بعده س : « رضى الله عنه » ، وزاد س : « أطال الله بقاءه » . وهذا الأخير يدل على أن الكتاب ألف في أثناء حياة قاضى القضاة عبد الجبار .

(٥) ل : منفعة أو مضرة

- عدلا . قال : ولذلك يقال إن الله سبحانه عادل بابتداء الخلق في الدنيا . وقد تعرف استعمال العدل [في المستكثر من فعل العدل . ولذلك يوصف الله سبحانه بأنه عدل . وتعرف استعماله أيضا^(١)] فيمن أهل لقبول شهادته . ويدخل في ذلك الحرية وغيرها . وتعرف أيضا فيمن تقبل روايته عن النبي عليه السلام ؛ وهو من اجتنب الكبائر ، والكذب ، والمسخقات^(٢) من المعاصي والمباحات . ولا خلاف في اعتبار هذه الامور فيمن يروى الخبر ، لأن خلاف ذلك يقدح في الثقة لقوله . لأن من تقدم على الكذب لا يؤمن منه الكذب في كل ما يُخبر به . ومن تقدم على الفسق ، وهو يعتقد أنه فسق ، لا يؤمن منه الإقدام على الكذب في حديثه . / ومن تقدم على المسخقات - كالتطيف وكالأكل^(٣) على الطريق ، وأن أثمر النقص - لا يؤمن منه الكذب . وإن أثمر عنده النقص ، والمشاركة على أخذ الاجرة على الحديث ، فهو أبلغ في الدناءة من الأكل على الطريق . وهو جار مجرى اشتراط الاجرة على صلاة النافلة .
- وأما الفسق في الاعتقادات إذا كان صاحبه متحرجا في أفعاله ، فعند الشيخين أبي علي وأبي هاشم أنه يمنع من قبول الحديث . لأن الفسق في أفعال^(٤) الجوارح يمنع من قبول الحديث ، لكونه فسقا ، لا لأنه من أفعال الجوارح^(٥) . لأن المباحات من أفعال الجوارح^(٦) [لا تمنع من قبول الحديث وهذه العلة قائمة^(٧) في الاعتقالات إذا كانت فسقا ! والجواب : ان الفسق من افعال الجوارح^(٨)] إنما منع من قبول الحديث . لأن فاعله فعله وهو يعلم أنه فسق . فقدح ذلك في الظن لصِدْقِهِ ؛ ولم يؤمن أن يُقدم على الكذب ، وإن علم أنه محذور . وليس كذلك إذا اعتقد اعتقادا هو فسق ، وقد اشتبه عليه ، وهو متحرج في أفعاله .

-
- (١) حذفه ل
(٢) ل : المسخقات
(٣) لس : او الاكل
(٤) ل : اهل
(٥) ل : الجوارح
(٦) ل : الجوارح
(٧) س : موجودة
(٨) حذفه ل

إن قيل : أليس ، لو فسق وهو يعلم أنه فسق ، لم يقبل حديثه ؟ فكيف يقبل إذا ضَمَّ إلى فسقه خطيئة أخرى ، وهي اعتقاده أن ذلك غير فسق ؟ قيل : إنه إذا لم يعتقد أنه فسق ، لم يقدح ذلك تحريجه^(١) وتنزهه عن الكذب . وليس كذلك إذا اعتقد أنه فسق .

- وعند جلّ الفقهاء أن الفسق في الاعتقاد لا يمنع من قبول الحديث . لأن من تقدّم ، قد قيل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة ؛ وقيل التابعون رواية الفريقين من السلف . ولأن الظن يقوى بصدق من هذه سبيله إذا كان متحرّجا . فأما^(٢) الكفر الذي يخرج به الإسلام من جملة الإسلام وأهل القبلة — كاليهودية والنصرانية^(٣) — فإنه يمنع من قبول الخبر ، للاجماع على ذلك . ولأن الخارج من الإسلام ، يدعوه اعتقاده فيه إلى التحريف فيه ، ولا^(٤) يقوى الظن لصدقه . وأما الكفر بتأويل ، فذكر قاضي القضاة أنه يمنع من قبول الحديث . قال : لاتفاق الأمة على المنع من قبول خبر الكافر . قال : والفقهاء انما قبلوا أخبار من هو كافر عندنا ، لأنهم لم يعتقدوا فيه أنه كافر . والأولى أن يقبل خبر من فسق أو كفر بتأويل إذا لم يخرج من أهل القبلة ، وكان متحرّجا . لأن الظن لصدقه غير زائل . وادّعاؤه « الإجماع على نفي قبول خبر الكافر على الإطلاق » لا يصح . لأن كثيرا من اصحاب الحديث يقبلون [كثيرا من^(٥)] أخبار سلفنا رحمهم الله كالحسن ، وقتادة ، وعمر^(٦) مع علمهم بمذهبهم وإكفارهم من يقول بقولهم^(٧) . وقد نصّوا على ذلك . فأما من يظهر منه العناد في مذهبه مع ظهوره عنده ، فإنه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث

١/٧٠

(١) ل س : في تحريجه

(٢) ل : وأيضا

(٣) ل : النصراني

(٤) ل : فلا

(٥) حذفه س ل

(٦) ل : عمر

(٧) بهامش ل على يسار الصفحة : « وتمثله هؤلاء السادات ونسبته إليهم إلى الكفر من غلوه في الاعتزال . عليه ما يستحق ! وإلا فهم سادات من التابعين ، اتفق أهل السنة على توثيقهم وتجليهم في الدين » . وعلى يمين الصفحة : « وإنما نص عليه كفره من المعتزلة » .

القاسق بأفعال الجوارح لما كان يعلمها فسقا . فأما من تدبّين^(١) بالكذب لينصر مقالته ، فالظن لا يحصل بصدقه . وكذلك التساهل^(٢) في الحديث ، وترك التحفظ من^(٣) الزيادة فيه والنقصان [منه^(٤)] .

وأما كون الراوي غير ضابط لما يسمعه ، أو يعتريه السهو فيما يسمعه بعد سماعه له ، فله أحوال ثلاثة : ﴿أحدها﴾ أن يكون سهوه واختلال ضبطه أكثر . فيقدح ذلك في الظن لما نقله ، إلا أن يكون ما نقله مما يبعد أن لا يضبطه الإنسان . وليس لأحد أن يقول : «الظاهر من العقل الضبط وقلة السهو» ، لأن العقلاء يختلفون في الضبط . وليس له أن يقول : «الظاهر من العدل أنه لا يروى الحديث وهو يتهم ضبط نفسه وحفظه» ، لأن من لا يضبط يظن أنه قد ضبط ، ومن سها يظن أنه ما سها ؛ فيروى على حسب ظنه. ﴿والثاني﴾ أن يتساوى ضبطه^(٥) واختلاله ، فلا يحصل الظن أيضا لصحة ما رواه لتعادل الأمرين . فلا يقبل حديثه . إن قيل : أليس قد أنكرت الصحابة رضي الله عنها^(٦) على أبي هريرة رحمه الله كثرة الرواية ، ثم^(٧) قبلت أخباره ؟ قيل : إنها لم تنكر عليه لقلة ضبطه ، لكن لأن الكثرة يعرض فيها الاختلال والسهو ؛ فاحتاطت بالإنكار عليه ، وإن كان أهلا لقبول أخباره . وذكر قاضي القضاة في «الشرح» : أنه إذا تساوى غفلته وذكره ، قبل خبره^(٨) . لأن الخبر أمانة ، فالأصل فيه الصحة . ولقاتل أن يقول : «[إن^(٩)] الخبر أمانة إذا تكاملت شرائطه . ولا تتكامل شرائطه إلا أن يترجح ذكر الراوي على سهوه». ﴿والثالث^(١٠)﴾ أن كان الأكثر منه الذكر وجودة

٧٠/ب

- (١) ل : يتدين
- (٢) ل : الشاهد
- (٣) ل : ترك التحفظ في
- (٤) حذفه ل
- (٥) ل : لضبطه
- (٦) كذا على صيغة المؤنث ، لما ذكرناه سابقا .
- (٧) ل : و
- (٨) ل : حديثه
- (٩) زاده لس
- (١٠) زدناه للسياق والسباق ، وليس في الاصول

الضبط ، قوى الظن لصحة روايته . فقُبل خبره فيما لا يعلم أنه سها فيه .
واعلم أنه إذا ثبت اعتبار العدالة وغيرها من الشرائط التي ذكرناها ، وجب
إن كان لها ظاهر^(١) أن يعتمد عليه ، وإلا لزم^(٢) اختيارها . ولا شبهة أن
[في^(٣)] بعض الأزمان ، كزمن النبي صلى الله عليه ، [انه^(٤)] قد كانت
العدالة منوطة بالإسلام . فكان الظاهر من المسلم كونه عدلا . ولهذا اقتصر
النبي صلى الله عليه ، في قبول خبر الأعرابي عن^(٥) رؤية الهلال ، على
ظاهر الاسلام^(٦) . واقتصرت الصحابة على إسلام من كان يروى الأخبار
من الأعراب . فأما الأزمان التي كثرت فيها الجنايات ممن يعتقد الإسلام ،
فليس الظاهر من إسلام الإنسان كونه عدلا . فلا بد من اختباره . وقد ذكر
الفقهاء هذا التفصيل .

١٠ ولا يُردّد حديث من لا يعرف معنى ما ينقله ، كالأعجمي . لأن
جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه الحديث . ولهذا يمكن للأعجمي أن
يحفظ القرآن ، وإن لم يعرف معناه . وقد قبلت الصحابة أخبار الأعراب ،
وإن لم يعرفوا كثيرا من معاني الكلام مما^(٧) يفتقر إلى الاستدلال . فأما
[الصبي^(٨)] ، فالأغلب أن النفس لا تثق بروايته . فان جاز في بعض الحالات
أن يغلب^(٩) الظن لصدقه ، فالشرع منع من قبول خبره ، إذا رواه وهو
صبي . فان سمع الحديث وهو صبي ، ورواه وهو بالغ ، قُبل خبره . وقد
قبلت الصحابة رضى الله عنها^(١٠) رواية ابن عباس عن النبي صلى الله عليه ،
وإن^(١١) كان حين سمعها من النبي صلى الله عليه غير بالغ لما كان حين

-
- | | |
|------|-------------------|
| (١) | س : ظاهرا |
| (٢) | ل : دام |
| (٣) | حذف ل |
| (٤) | حذف لس |
| (٥) | ل : على |
| (٦) | س : اسلامه |
| (٧) | ل : فيها |
| (٨) | بياض في ل |
| (٩) | ل : يعد |
| (١٠) | كذا ، على التأنيث |
| (١١) | ل : قد |

- رواها بالغاً. ويقبل رواية المرأة ، والعبد ، والأعمى من حفظه / لأنه قد يظن صدقهم في روايتهم ؛ ولم تمنع الشريعة^(١) من قبولها ، بل قد قبلت الصحابة رواية ابن عباس وكان ضريرا ، و^(٢)رواية النساء . ويقبل رواية من لم يرو إلا خبرا واحدا ، ولم يكاثُر^(٣) أهل العلم ، ولا أطال مجالسة أهل النقل . لأن كل خصلة لا تقدح في غالب الظن لصحة الرواية ، ولم يرد الشرع باعتبار نفيها ، فانها لا تمنع من قبول الحديث . وكون الراوي غير مجالس لأهل العلم لا يقدح في ظننا صدقه .
- وفارق ذلك استفتاء من لم يجالس أهل العلم . لأن جواز^(٤) الاستفتاء موقوف على كون المفتي من أهل الاجتهاد . ولن يكون^(٥) الإنسان كذلك إلا بالتعلم ومجالسة العلماء . إلا أنه إذا تعارض خبران ، أحدهما يرويه مَنْ لم يجالس أهل النقل ، والآخر يرويه مَنْ جالسهم ، كانت رواية مَنْ جالسهم أولى . لأن المكثّر من مجالسة أهل الصنعة أخبر بها وأعرف بتفاصيلها .
- ويقبل حديث الإنسان وإن اختلف في اسمه ، متى عُرِفَ عدالته إما بظاهر الإسلام وإما بطريقة زائدة . وإذا روى زيد عن عمرو خبرا ، فقال عمرو : « لا أذكر أني رويتُ هذا الحديث » ، فعند^(٦) أبي الحسن رحمه الله : لا يقبل الحديث^(٧) ، لأنه الأصل في الرواية . فاذا أنكرها^(٨) ، لم يقبل . وكذلك رُدَّ حديث ربيعة عن الزهري : « أتينا امرأة نكحتُ بغير إذن ولها فنكاحها باطل » ، لأن الزهري أنكر أن يكون رواه . وعند الشافعي وغيره : أنه يقبل ، لأن ثقة^(٩) الراوي تقتضي قبول حديثه ما أمكن . ويمكن أن يكون صادقا وإن لم يذكر المروي عنه ، لأنه يجوز أن ينسى أنه رواه .

-
- (١) ل : الشرع
(٢) ل : وقيل
(٣) ل : ولا كثر
(٤) ل : جواب
(٥) ل : لم يكن
(٦) ل : فعند الشيخ
(٧) ل : هذا الحديث
(٨) ل : وإذا لم يكن هذا
(٩) ل : نقل

فقد يحدث الإنسان بحديث من أمر الدنيا ، ثم يسهو عنه ، ويذكر به فلا يذكره إلا بعد زمان طويل . وربما لم يذكره أصلا . فاذا كان كذلك ، جاز للمروى عنه أن يرويه عن الراوى ، كما قال الزهرى : « حدثنى ربيعة^(١) عنى ... » فان قال المروى عنه : « ما رويتُ هذا الحديث » ، جاز أن يكون قال ذلك بحسب ظنه ؛ فلا يردّ الحديث . فان قال : « أعلم أنى ما رويته » ، فانه تعارض ذلك رواية^(٢) من روى عنه . لأن كل واحد منها ثقة . فيحتمل أن يكون المروى^(٣) عنه قد رواه ثم نسيه ؛ ويحتمل أن يكون الراوى سمعه من غيره ممن ليس بثقة^(٤) وأسندته إلى من أسنده إليه سهوا .

٧١/ب

فصل : في أن الخبر لا يردّ إذا كان راويه واحداً

- ١٠ ذهب جل القائلين بأخبار الآحاد إلى قبول الخبر ، وإن رواه واحد . وقال أبو على : « إذا روى العدلان^(٥) خبرا ، وجب العمل به ؛ وإن رواه واحد فقط ، لم يجوز العمل به إلا بأحد شروط^(٦) ، منها أن يعضده ظاهر ، أو عملُ بعض الصحابة ، أو اجتهاد ، أو يكون منشرا . وحكى عنه قاضى القضاة فى «الشرح» : أنه لم يقبل فى الزنا إلا خبر أربعة ، كالشهادة عليه ، ولم تقبل شهادة القابلة الواحدة .
- ١٥ والدليل على القول الاول : قياسه على أخبار المعاملات على ما ذكرناه فى الباب المتقدم . ويدل عليه إجماع السلف : عميل أبو بكر رضى الله عنه على خبر رواه بلال ؛ وعميل عمر على خبر حمل بن مالك ؛ وعملت الصحابة على خبر أبى سعيد فى الربا ، وعملت على خبر أبى رافع^(٧) فى الخابرة . وكان على عليه السلام يستحلف^(٨) ؛ ويقبل خبر أبى بكر بغير استحلاف .
- ٢٠

(١) ل : زمة

(٢) ل : فى رواية ؛ س : برواية

(٣) ل : الراوى

(٤) ل : معه

(٥) ل : اثنان

(٦) ل : شروطها

(٧) كذا ح ل س ؛ ص : خبر رافع

(٨) ل س : يستحلف الخبر

وليس يجوز ان يقال : « لعلمهم قبلوا ما قبلوه لأن اجتهاداً^(١) عضده » . لأنهم كانوا يتركون اجتهادهم لبعض هذه الأخبار . وكانوا لا يرون بالمخاطبة بأساً^(٢) حتى روى لهم عن النبي صلى الله عليه النهي عنها .

وحجة أبي على رحمه الله هي : المرجع في قبول خبر الواحد إلى^(٣) الشرع .

وقد روى أن النبي صلى الله عليه لم يعمل على خبر ذي اليدين ، حتى سأل أبا بكر وعمر . وقد اعتبرت الصحابة العدد في الأخبار . فان أبا بكر لم يقبل

خبر المغيرة في الجدة ،/ حتى رواه معه محمد بن مسلمة . ولم يعمل عمر على خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه معه غيره ؛ ولا عمل على خبر فاطمة بنت قيس . ولم يقبل خبر عثمان في رد الحكم^(٤) ، وقال : إنك شاهد واحد .

قال : فعلمت أن ذلك إجماع . لأنه لم ينكر عليهم .

الجواب : أما رجوع النبي صلى الله عليه إلى خبر أبي بكر وعمر رضي

الله عنهما في خبر ذي اليدين ، فان دلّ فأنما يدل على اعتبار ثلاثة : أبي بكر ، وعمر ، وذو اليدين . على أن الإنسان قد يُخبر عن أمور الدنيا بما يظن خلافه ،

فيرجع في تحقيق ذلك إلى جماعة استظهرها وطلبوا لقوة الظن . فلا يدل على أنه

لا يعول^(٥) في أمور الدنيا إلا على خبر جماعة . وأما طلب الصحابة لراوٍ آخر ،

فانه لا يدل على أنهم اعتقدوا أنه لا يعمل على الواحد لو انفرد . لأن الحاكم

قد يطلب شاهداً ثالثاً ليقوّي^(٦) ظنه ، وإن كان لو لم يشهد الثالث عمل

على شهادة الاثنين . وقد يعمل الانسان في أمور الدنيا على خبر الواحد ،

ويطلب في بعض الأشياء مخبراً ثانياً ليقوّي ظنه . وقد يضعف الظن لصديق

الراوى مرة ، ولا يضعف لصدقه أخرى . وقد يتفرد العدل بالزواية لأمر مستبعد

في العادة ، أو لأمر تقتضي العادة أن لا يتفرد بروايته^(٧) الواحد . ولا يظن

(١) ل س : الاجتهاد

(٢) ل : راساً

(٣) ل س : هو

(٤) كان أخرجه النبي عليه السلام من المدينة ، فراجع لقصته أنساب الأشراف للبلاذري

١٥١/١

(٥) ل : معول

(٦) ل : « ليور » [غير منقوط ، مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٧) س : برواية

تعمده به الكذب^(١) ، لكن يظن به السهو والغلط ؛ ولا يظن به ذلك مرة اخرى إذا انتفت هذه الامور . فاذا كان طريق [قبول^(٢)] خبر الواحد الاجتهاد في عدالة الراوى وضبطه ، - واختلفت الاحوال في ذلك - ووجدنا الذين طلبوا راويا آخر هم الذين لم يطلبوه في حالة اخرى ، علمنا أنهم إنما طلبوا مخبراً ثانياً لتقوية الظن ، أو لأنهم اعترضهم بعض ما ذكرناه ، لا لأنهم اعتقدوا حظر العمل على خبر الواحد . على أنه روى عن عمر أنه قال لأبي موسى : « ما اهتمتكم ، ولكني خفتُ أن يقول الناس على رسول الله صلى الله عليه . وقد بينا أن رده خبر فاطمة بنت قيس / إنما كان لأنه نسخ لكتاب الله عز وجل^(٣) . وإنما لم يعمل أبو بكر وعمر رضي الله عنهما على خبر عثمان رضي الله عنه في رد الحكم ، لأن ذلك شهادة ، لأنه إثبات حكم في عين لا يتعدها . ألا ترى أنها سُميا ذلك « شهادة » ؟ فدل ذلك على أنه كان شهادة عندهما .

٧٢/ب

وقاس أبو على رحمه الله الخبرَ على الشهادة لعله : « أن كل واحد منها إخبار عن الغير ، يجب عنده العمل . فكان من شرطه العدد . » وهذه علة غير معلومة . فلا يجوز الاعتماد عليها فيما يجب فيه العلم . وليس يمتنع أن تكون الشهادة إنما شرط^(٤) فيها العدد لكونها شهادة . ولهذا قبل فتوى الفقيه الواحد لما^(٥) لم يكن شهادة . ولهذا لم يعتبر في الخبر ما اعتبر في الشاهد من الحرية^(٦)

فصل : في الخبر إذا أسنده من أرسل غيره من الأحاديث ، هل يقبل أم لا ؟

أما من يقبل المراسيل ، فلا شبهة في قبوله . وأما من لم يقبل المراسيل ، فكثير منهم قبله أيضا . قال : لأن لإرساله يختص^(٧) ذلك المرسل دون هذا

(١) كذا ص ؛ ل : في هذه للكذب ؛ س : تعمده للكذب

(٢) حذفه ل

(٣) لأنها كانت روت أن ليس للمبتوتة السكنى ولا النفقة ، وهذا خلاف القرآن ١/٦٥

(٤) ل : اشترط

(٥) ل : ذا

(٦) ل : الحرية

(٧) كذا ، بدل « يخص »

المُسند ؛ وليس إرساله لذلك الخبر بأكثر من تركه روايته . فوجب قبول مسنده إلا أن يومهم فيما أرسله أنه سمعه من ^(١) أسنده إليه ، وأتى بلفظ يومهم ذلك ، فجري [ذلك^(٢)] مجرى كذبه ؛ فيقدح في ^(٣) أمانته . فأما إذا قال : « قال فلان » ، فإن ذلك لا يومهم أنه سمعه من أسنده إليه ^(٤) ؛ فلا يقدح في أمانته .

ومنهم ، من لم يقبل ما أسنده ، قال : إن ^(٥) إرساله يدل [على^(٦)] أنه إنما لم يذكر الراوي لضعفه في نفسه ^(٧) . فستره له ، والحال هذه ، خيانة ^(٨) . فلم يقبل حديثه .

واختلف من قبل من حديث المرسل ^(٩) ما أسنده ، كيف يقبله ؟ فقال الشافعي : لا يقبل من حديثه إلا ما قال فيه : « حدثني » ، أو « سمعت » ؛ ولا يقبل إذا أتى بلفظ موهوم . وقال بعض أصحاب الحديث : لا يقبل حتى يقول : « سمعتُ فلانا » . وأصحاب الحديث يفرقون [بين^(١٠)] أن يقول الإنسان :

« حدثني فلان » أو « أخبرني فلان » . فيجعلون الأول / دالا على أنه شافهه ١٠
بالحديث ، ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة بالحديث وبين أن يكون قد أجازاه أو كتب به إليه . وهذه عادة لهم . وإلا فظاهر قوله « أخبرني » يفيد أنه تولى إخباره بالحديث . وذلك لا يكون إلا بالمشافهة .

(٢) ل : من

(٣) حذفه ل

(٤) ل : ذلك في

(٥) ل س : سمعه منه

(٦) ل س : لأن

(٧) حذفه ل

(٨) ل : لضعفه عنده

(٩) ل : حليه [غير منقوطة]

(١٠) ل : المراسيل

(١١) حذفه ل [مع علامة الاضطراب بالهامش]

باب في فصول كيفية النقل

فصل: في رواية الحديث بغير لفظ النبي عليه السلام هل يرد له الحديث أم لا ؟

- إذا روى الحديث بلفظ غير لفظ النبي عليه السلام ، فإن لم يسند مسنده .
 بل زاد ، أو نقص ، أو كان أوضح منه ، أو أخفى منه ، فإنه لا يجوز .
 ذلك . لأن ما زاد على كلام النبي صلى الله عليه ، فهو كذب عليه ، لا يجوز
 قبوله . وما نقص عنه فإنه إما أن ينبي عن أنه رفع حكماً قد أثبتته ، فلا يجوز
 قبوله ؛ أو يكون فيه كتمان لحكم قد أثبتته . والكذب والكتمان محظوران . ولا
 يجوز العدول إلى لفظ أظهر من لفظ النبي صلى الله عليه ، ولا أخفى منه .
 لأنه لا يمتنع أن يتعلق المصلحة باللفظ الذي ذكره النبي عليه السلام : الخفى
 أو الظاهر . ألا ترى أنه قد يجوز أن يكون من المصلحة أن يعرف الحكم باللفظ
 الجلي تارة ، وبالخفى^(١) أو بالقياس تارة . وإن سدّ اللفظ مسدّ لفظ النبي
 صلى الله عليه وسلم ، فإن اشتهت الحال فيه حتى يكون موضع اجتهاد ،
 لم يجز ذلك . لأنه لا يمتنع أن يكون لو نقل لفظ النبي عليه السلام إلى غيره ،
 أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده . وإن لم تشبه الحال فيه - نحو
 قول القائل : جلس وقعد - فإنه يجوز العدول عن^(٢) أحدهما إلى الآخر ،
 ويقبل الخبر . وهو مذهب الحسن البصري ، وأبي حنيفة ، والشافعي رحمهم
 الله . لأنه إن وجب نقل الحديث لأجل اللفظ فقط ، دفعه الإجماع^(٣) .
 وإن وجب لأجل اللفظ والمعنى ، / وجب تلاوة اللفظ . ولا دليل في العقل
 ولا في الشرع يقتضي كوننا متعبدين بتلاوة لفظ النبي عليه السلام . فبقى أنه
 يجب نقل حديثه لأجل المعنى . وهذا الغرض حاصل ، وإن عدل الراوى
 إلى لفظ يقوم مقام لفظ النبي صلى الله عليه .

٧٣/ب

(١) س : باللفظ الخفى

(٢) ل س : من

(٣) تكرر بعد ذلك الجملة في س

وفارق الأذان والتشهد . لأن الشرع اقتضى كوننا متعبدين بتلاوة ألفاظها .
فان قاسوا خطاب النبي صلى الله عليه على التشهد ، أعوزتهم ^(١) علة صحيحة
تجمع بينهما . ولم يكن ذلك بأولى من قياسه على الشهادة . وقول النبي صلى
الله عليه : « نضر الله امرء سمع مقالتي ، فادّأها كما سمعها . فرب حامل
فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقيه » ، لا يمنع من نقل
حديثه على المعنى . لأن من نقل المعنى ^(٢) ، يقال : إنه قد أدى كما سمع .
لأنه يقال للمترجم من لغة إلى لغة : قد أدى كما سمع . على أنه لو منع الخبر
من نقل الحديث على المعنى ، لكان قد منع من ذلك فيما يشبهه . ويجوز
أن يختلف الاجتهاد فيه . ولهذا قال : « ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ،
ورب حامل فقه ليس بفقيه » . وما لا يشبهه من الألفاظ ، ولا يختلف اجتهاد
الناس في قيام بعضه ^(٣) مقام [بعض ^(٤)] ، يستوى فيه الناقصُ الفقه ،
والكاملُ الفقه ، والفقيهُ وغيرُ الفقيه . ولهذا يجب أن يكون « الناقل للحديث
على المعنى » من أهل العلم ، ليعلم ما يشبهه الحال فيه مما لا يشبهه [فيه ^(٥)] .

فصل ^(٦) : في الرواية من كتاب

إذا روى الراوى الحديث من كتابه : فله أحوال : ﴿ منها ﴾ أن يعلم أنه
قرأه على شيخه ، أو حدثه به ويذكر ألفاظ قراءته ووقت ذلك . فلا شبهة
في جواز روايته والأخذ بها . وكذلك إذا علم الراوى أنه قرأ جميع ما في الكتاب ،
[أو حدثه به الراوى : ولم يذكر ألفاظ القراءة ولا وقت القراءة ؛ لأنه عالم
في الحال بأنه ^(٧) قرأ جميع ما في الكتاب ^(٨)] ، أو سمعه ممن حدثه . ﴿ ومنها ﴾
أن يعلم أنه ما سمع ما في الكتاب ، أو يظن ذلك ، أو يجوز سماعه ويجوز نفيه

- (١) ل : اعقدم
- (٢) ل : عل المعنى
- (٣) ل : بمصية
- (٤) حذفه ل
- (٥) حذفه لس
- (٦) ل : باب
- (٧) س : بانه قد
- (٨) حذفه ل

١/٧٤

- على/سواء . وفي ذلك كله^(١) لا يجوز له أن يحدث به ، ولا يؤخذ بروايته .
 لأنه ليس له أن يخبر بما يعلم أنه كاذب فيه ، أو ظان ، أو شك .^(٢) ومنها
 أن لا يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته له ، ولكنه يغلب على ظنه سماعه
 له أو قراءته لما يراه^(٣) من خطه . فهذا هو الذي ينبغي أن يكون الناس قد
 اختلفوا فيه : فعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز له أن يروي به ، ولا يجوز العمل
 على روايته . لأنه لا يجوز أن يقول : « حدثني فلان » ، وهو لا يعلم أنه
 حدثه ، إذا كان ذلك حكما عليه بأنه قد حدثه ، كما لا يجوز مثله في
 الشهادة . وعند أبي يوسف ، ومحمد ، والشافعي : يجوز له الرواية ، ويجب
 العمل عليها . لأن الصحابة كانت تعمل على كتب^(٤) النبي صلى الله عليه
 نحو عملها على كتابه إلى عمرو بن حزم من غير أن يرويها لها راو ، بل عملوا
 لأجل الخط ، وأنه منسوب إلى رسول الله صلى الله عليه . فان ثبت أنها عملت
 عليه من غير رواية ، جاز أن يروي الإنسان من كتابه إذا غلب على ظنه
 سماعه ، ويكون إخباره [إخبارا^(٥)] عن ظنه . ويجوز العمل عليه .

باب

القول في المراسيل

١٥

- الخبر المرسل هو أن يسمع الرجل الحديث من زيد عن عمرو ، فإذا
 رواه قال : « قال عمرو » ، وأضرب عن ذكر زيد . واختلف الناس في
 الراوي إذا فعل ذلك . وكان ممن [يقبل^(١)] مسنده يقبل مرسله : أبو حنيفة ،
 ومالك ، وأبو هاشم ، على كل حال . وقال قاضي القضاة في « الشرح » :
 عنيت بالمتكلمين الذين قبلوا المراسيل أبا هاشم ، دون من لم يقبل إلا خبر^(٢)

(١) ل س : في كل ذلك
 (٢) ل : له قراه
 (٣) ل : خبر
 (٤) حذفه ل
 (٥) حذفه ل

اثنين^(١). وقال في «الدرس»: إن أبا علي يقول: إذا روى الحديث اثنان، رواه أحدهما عن رجل بصري لم يسمه^(٢)، ورواه الآخر عن كوفي لم يسمه^(٣)، فانه يقبل. ولم يقبل [أهل^(٤)] الظاهر وطائفة من اصحاب الحديث المراسيل على كل حال. وقبل قوم^(٥) مراسيل من يقبل مسنده في حال دون حال، وهي إذا اختص بشروط. / والشافعي اعتبر أحد شروط^(٦) منها أن يكون ذلك الخبر قد أسنده غير^(٧) مرسله. قال قاضي القضاة: هذا إذا لم تقم الحجة باسناد ذلك [من^(٨)] المسند. فأما إن قامت الحجة باسناده، فالمعتبر به دون المرسل^(٩) منها أن يكون قد أرسله راو آخر، يروى عن غير شيوخ الأول^(١٠) منها أن يعضده قول صحابي. ^(١١) منها أن يعضده قول أكثر أهل العلم. ^(١٢) منها أن يكون المرسل ممن لا يرسل عن فيه علة من جهالة وغيرها. ثم قال: ومن هذه حاله، أحب أن يقبل^(١٣) مرسله، ولا أستطيع أن أقول: إن الحجة تثبت به كتبها^(١٤) بالمتصل. وشرط عيسى بن أبان في قبول^(١٥) المراسيل أن يرسله صحابي، أو تابعي، أو تابعي التابعين^(١٦)، أو من أئمة أهل النقل دون من سوى هؤلاء.

واحتج من قبل المراسيل بأشياء: (منها) لإرسال^(١٧) المرسل^(١٨)، مع عدالته، يجري مجرى ذكره من أرسل عنه. وقوله «هو عدل عندي» في الدلالة على أنه قد عدله^(١٩). ولو قال ذلك، لقبيل حديثه. فكذلك إذا أرسل. وإنما قلنا: «إن إرساله يجري مجرى ذكره وتعديله»، لأنه مع عدالته لا يستجير^(٢٠) أن

- (١) ل: لم يقبل الا حدين
- (٢) ل: يسمه
- (٣) ل: يسمه
- (٤) حذف ل
- (٥) حذف ل س
- (٦) ل: اقبل
- (٧) ل: ثبوته
- (٨) ل: قول
- (٩) ل: التابعي
- (١٠) ل س: ان ارسال
- (١١) تكرر بعد ذلك سطران في س
- (١٢) ل: عمل له
- (١٣) ل: يستحق ؛ س: يستخير

ينخب عن النبي صلى الله عليه إلا وله الإخبار عنه . ولا يكون له الإخبار بذلك إلا وهو عالم أو ظان . لأن الخبر بما يجوز كونه وتفيه على سواء قبيح . ولأنه ليس له إلزام الناس عبادة ، أو لإطراح عبادة عنهم من غير أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم أوجب ذلك ، أو يظنه . فبان أن عدالته تقتضى ما ذكرنا .

- وأما أن الراوى إذا ذكر من روى عنه ، وقال : هو ثقة عندي ، لزم^(١) قبول خبره وإن لم يذكر أسباب [ثقتة . فهو متفق عليه بين أصحاب أبي حنيفة والشافعى . وإنما اختلفوا فى الجرح . فعند أصحاب أبي حنيفة لا يجب أن يذكر الإنسان سبب الجرح . وقال الشافعى : لا يصير المجروح مجروحاً إلا بذكر أسباب^(٢)] الجرح . / والأمر فى التزكية ظاهر . فان أصحاب الحديث يزكون الرجل من غير أن يذكروا أسباب عدالته . ولأن الإنسان إنما يكون ثقة ، زكياً ، إذا اجتنب الكبائر ولم يُخلّ بالواجبات . فلو وجب ذكر أعيان^(٣) ذلك فى طول الزمان ، مخافة أن يكون فيها ما لا تسلّم معه عدالة الإنسان عند السامع^(٤) ، وجب ما يشق احصاؤه^(٥) ، بل يتعذر . إن قيل : إنما لم يجب [على المزكى ذكر أسباب العدالة لهذه المشقة التى ذكرتموها ، وذلك غير قائم فى ذكر المخبر ! قيل^(٦)] : هذه المشقة ، إن ثبت معها الظن لعدالة^(٧) من زكاه المزكى ، فهو غرضنا . وليس سبب هذا الظن هذه المشقة . وإنما سببه عدالة المزكى . وهذا هو الذى قلناه . ولو لم تثبت معها عدالته ، لم يجز الحكم بتزكيته لأجل المشقة . إذ^(٨) كان الظن لعدالته غير حاصل^(٩) . فان قيل : إنما لم يجب على المزكى ذكر أسباب عدالة من زكاه ، لأنه ينخب عن ظنه ، وأما المخبر فانما^(١٠) ينخب

١/٧٥

(١) ل : لزم

(٢) حذفه ل

(٣) ح ل : اعتبار ؛ س ص : اعيان

(٤) ل : الشافعى

(٥) ل : احصاؤه

(٦) حذفه ل

(٧) ل : كعدالة

(٨) ل س : اذا

(٩) حاصله

(١٠) ل : فلما لم

عن غيره^(١) ؛ فوجب ذكره ! قيل : وقد يكون الإنسان عدلا عند المزكى ، بأن يخبره غيره عن عدالته ، فهو كالخبر . وأيضا فإن هذا فرق^(٢) لا يؤثر في موضع الجمع . وذلك أن الخبر إنما أخبر عن النبي صلى الله عليه . وطريقه إلى ذلك غيره ، كما أن ظن المزكى لعدالة من زكاه طريقه معرفته بأسباب عدالته . فكما لم يجب ذكر ذلك ، لم يجب ذكر الخبر . فان قيل : يلزمكم على ما ذكرتم أن يجرى لإضراب^(٣) شهود الفرع مع عدالتهم عن ذكر [شهود الأصل مجرى أن يذكروهم ويعدلوهم ؛ وأن يلزم الحاكم الحكم بشهادتهم ، وإن لم يذكروا^(٤)] شهود الأصل ، كما يلزمه^(٥) إذا ذكرهم وعدلوهم^(٦) ! الجواب ان لإضرابهم عن ذكر شهود الأصل مجرى مجرى ما ذكرتم . ولو تركنا وهذا الأصل ، لحكمنا بشهادتهم وإن لم يذكروا شهود الأصل . لكن الدلالة منعت من ذلك . وليس يجب ، إذا منعت الدلالة / من ذلك ، أن يمتنع أن يحكم بأخبار المراسيل . كما أن الدلالة قد دلت على أن من شرط [الحكم^(٧)] بشهادة شهود الفرع أن يحملهم شهود الأصل الشهادة . فاعتبرنا قيام الدلالة على ذلك ، ولم نعتبره في غير هذا الموضع . لأنه لو لم تقم الدلالة على ذلك ، لأجرينا الشهادة على الشهادة مجرى الشهادة على الإقرار . ولا بشرط^(٨) فيه أن يحملهم الشهود الشهادة ، كما لا بشرط^(٩) أن يحملهم المقر الشهادة على إقراره . إن قيل : أليس ، لو ثبت عدالة الشهود عند الحاكم ، لم يسقط النظر في عدالتهم عن^(١٠) حاكم آخر ؟ فهلا كان ثبوت عدالة من أرسله الخبير عنده لا يسقط عن غيره النظر في عدالته ؟ قيل : فيجب ، لو ذكر الخبير

(١) ل : خبره

(٢) ل : فرقا

(٣) ل : امران

(٤) حذفه ل

(٥) كذا س ؛ ص : يلزمه ؛ ل : كما يلزمه ذلك

(٦) تكرر بعد ذلك سطر ونصف في س

(٧) زاده لس

(٨) لس : يشترط

(٩) لس : يشترط

(١٠) ل : « غير » [غير منقوط]

- مَنْ أَخْبَرَ عَنْهُ وَعَدَّ لَهُ ، أَنْ لَا يَسْقُطَ عَنِ السَّامِعِ لِلْخَبَرِ [النَّظَرُ^(١)] فِي عَدَالَتِهِ ،
 كَمَا لَمْ يَسْقُطَ عَنِ الْقَاضِي الثَّانِي النَّظَرُ فِي عَدَالَةِ الشُّهُودِ ، وَإِنْ ذَكَرُوا عَنْهُ .
 فَلَمَّا^(٢) لَمْ يَجْزِ ذَلِكَ ، عَلِمْنَا مَفَارِقَةَ الشَّهَادَةِ لِلْخَبَرِ . ﴿ وَمِنْهَا ﴾ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ .
 حَكَى عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ أَنَّهُ قَالَ : « لَيْسَ كُلُّ مَا حَدَّثْنَاكُمْ بِهِ عَنْ رَسُولِ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعْنَاهُ مِنْهُ ، غَيْرَ أَنَّا لَا نَكْذِبُ » . وَرَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ
 النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : « مَنْ أَصْبَحَ جَنَابًا ، فَلَا صَوْمَ لَهُ » . فَلَمَّا سُئِلَ
 عَنْ ذَلِكَ ، ذَكَرَ أَنَّ الْفَضْلَ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ . وَرَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ
 النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : « لَا رَبَا إِلَّا فِي النَّسَبِ » ؛ ثُمَّ أَسْنَدَهُ إِلَى أُسَامَةَ .
 وَرَوَى : « أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا زَالَ يَلْبَسِي حَتَّى رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ » ؛
 ثُمَّ أَسْنَدَ ذَلِكَ إِلَى الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ . فَلَوْ لَمْ يَجْزِ الْعَمَلُ عَلَى الْمُرَاسِيلِ ، لَكَانَ
 الْمُرْسِلُ إِذَا لَمْ يَبَيِّنْ أَنَّهُ قَدْ أُرْسِلَ الْحَدِيثُ جَرَى^(٣) مَجْرَى أَنْ يَرَوَى عَنْ فَاسِقٍ
 أَوْ^(٤) كَافِرٍ عَلَى وَجْهِ يَوْمٍ أَنَّهُ عَدْلٌ ، وَلَا يَبَيِّنْ أَنَّهُ كَافِرٌ ، فِي أَنْ ذَلِكَ
 مُنْكَرٌ . وَلَوْ كَانَ مُنْكَرًا ، لَأَنْكَرُوهُ وَلَمَا اجْتَمَعُوا عَلَى تَرْكِ إِنْكَارِهِ . وَمَعْلُومٌ
 أَنَّ/ مِنْ أُرْسِلَ وَمَنْ لَمْ يَرْسِلْ لَمْ يَنْكَرْ ذَلِكَ . إِنْ قِيلَ : أَلَيْسَ قَدْ كَانَ عَلِيُّ بْنُ
 أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْتَحْلِفُ مَنْ يُخْبِرُهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ قِيلَ :
 لَيْسَ مَعْنَى أَنَّهُ كَانَ يَسْتَحْلِفُهُ^(٥) هَلْ سَمِعْتَهُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، أَوْ
 [سَمِعْتَهُ^(٦)] مِنْ غَيْرِهِ عَنْهُ ؛ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَلْفُهُ : هَلْ سَمِعْتُ الْحَدِيثَ [فِي
 الْجُمْلَةِ^(٧)] أَمْ لَا ؟ عَلَى أَنْ اسْتِحْلَافَهُ إِنَّمَا كَانَ اسْتِظْهَارًا لِأَنَّ أَحَدًا لَا يَشْرُطُ
 ذَلِكَ فِي حَدِيثِ الثَّقَةِ . وَلِهَذَا^(٨) لَمْ يَسْتَحْلِفْ أَبَا بَكْرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ . عَلَى أَنْ
 ذَلِكَ لَا يَعْتَرِضُ دَلِيلُنَا . لِأَنَّ دَلِيلَنَا هُوَ أَنَّهُمْ لَمَّا عَرَفُوا أَنَّ بَعْضَهُمْ أُرْسِلَ^(٩) ،

١/٧٦

-
- (١) حذفه ل
 (٢) س : فكما
 (٣) ل : يجرى
 (٤) ل : أو عن
 (٥) ل : يستحلف
 (٦) حذفه ل
 (٧) حذفه ل
 (٨) ل : لذلك
 (٩) ل س : قد أرسل

لم ينكروا عليه^(١) ؛ ولم يُرَوَّ أن عليا عليه السلام أنكر عليهم . إن قيل : ما ذكرتموه من الأخبار الدالة على أنهم أرسلوا ، هي أخبار آحاد غير مؤدية إلى العلم ! فالجواب : أن كل واحد منها ، وإن كان خبراً واحداً ، فإن مجموعها متواتر . ولقائل أن يقول : إن ما ذكرتموه أخبار بسيرة ، لا يصير معناها متواتراً^(٢) بهذا القدر . ألا ترى أن الخبر الواحد ، لو رواه ثلاثة أو أربعة ، لم يكن متواتراً ؟ فالأخبار الثلاثة والأربعة أولى^(٣) أن لا يكون معناها متواتراً . فلا يصح الاحتجاج بها إلا أن يقال إنه يجوز أن يحتج بأخبار الآحاد في إثبات ما يتوصل به إلى العمل دون العلم . ﴿ومنها^(٤)﴾ أنه لو لم يقبل الخبر المرسل ، لما قبل — إذا جوزنا كونه مرسلًا — حتى إذا قال الراوى : « عن فلان » ، لم يقبل حديثه ، لجواز أن يكون ما سمع منه ، لكنه أخبر عنه^(٥) . ولقائل أن يقول : لا يقبل الحديث إلا أن يظن أنه غير مرسل . نحو أن يقول : « حدثنا فلان » ، أو « سمعت فلاناً » ، [أو^(٦)] « عن فلان » ، ويكون قد أطل صحبته . لأن ذلك أمانة تدل على أنه قد سمعه منه ، ومنى لم يعلم أنه صحبه ، لم يكن قوله « عن فلان » أمانة على أنه سمعه منه . فلا يقبل حديثه .

واحتج من لم يقبل أخبار المراسيل بأشياء . ﴿منها﴾ أن ترك الراوى لذكر من حدثه يتضمن جهالة عينه وصفته . فإذا^(٧) كان لو ذكر اسمه ، فعرف السامع عينه ، / ولم يعرف عدالته ، لم يجوز [له^(٨)] العمل بحديثه ، فأولى أن لا يجوز له قبوله إذا لم يعرف عينه ولا عدالته . والدليل على أن ترك ذكره للراوى يتضمن جهالة عدالته : [أن عدالته^(٩)] إن عرفناها بذكره ، فالمرسل

(١) ل : عليهم

(٢) ل : متواترة

(٣) ل : اصل

(٤) من هنا حذف من ورقتين وأكثر

(٥) ل : لكنه اخذه عنه غيره

(٦) حذفه ل

(٧) ل : فلو

(٨) حذفه ل

(٩) حذفه ل

- ما ذكره^(١) . وإن عرفناها بأن^(٢) الثقة لا يرسل إلا عن ثقة ، فهذا لا يصح . لأن كثيرا من الثقات قد أرسلوا عن ليس بثقة . ولأن الإنسان قد يكون ثقة عند إنسان ، ولا يكون ثقة عند [إنسان^(٣)] آخر . فلا يمتنع ، لو عرفنا من لم يذكره المرسل ، لما كان ثقة عندنا ! والجواب : إن إرسال المرسل لا يتضمن جهالة صفة من لم يذكره . لأن نفيه يشهد بعدالة من أرسل عنه . وقولهم : « إن العدل قد يرسل عن ليس بثقة^(٤) » لا يقدح فيما قلناه . لأن من أرسل عن ليس بثقة ، إن كان قد عرف أنه غير ثقة^(٥) ، فذلك يقدح في عدالته . كما أنه إذا ذكره وقال : « هو ثقة عندي » ، وعلمنا أنه لم يكن عنده ثقة ، فانه يقدح في عدالته . ولا يقدح ذلك في أن الظاهر والغالب ، ممن ظاهره العدالة ، أنه لا يزكى من يعتقد أنه^(٦) غير زكى ؛ كذلك الغالب ممن هو ثقة في الظاهر أنه لا يرسل إلا عن هو ثقة [عنده^(٧)] . والغالب لا يزول بالنادر . وإن كان قد أرسل عنه وهو ثقة عنده ، وبأن لنا أنه ليس بثقة ، فذلك لا يقدح أيضا . في أن الظاهر من كونه ثقة عنده [أن يكون ثقة^(٨)] في نفسه ، وإن جاز^(٩) خلافه . لأن الغالب لا يبطل بتجوز خلافه . كما أنه لو قال : « هو عدل عندي » ، جاز — لو فحصنا نحن عنه — أن لا يكون عدلا عندنا . ولا يمتنع ذلك من أن الظاهر من تركيته أنه زكى في نفسه ، وأنه لا يجب علينا الفحص عنه . وقولهم : « إذا لم يجوز قبول الخبر إذا سمي المخبر من سمع منه ، متى لم يعرف عدالته ، فبأن لا يجوز

(١) ل : ذكره

(٢) ل : فانه

(٣) حذفه ل

(٤) ل : بعدل

(٥) ل : ليس بثقة

(٦) ل : لو لم

(٧) ل : اعتقد بانه

(٨) حذفه ل

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : كان

(١١) ل : الا ان

- ذلك إذا لم يعرف عينه [ولا^(١)] عدالته أولى». فالجواب عنه أن من يقبل المراسيل من يقول : «إذا سُمِّي الراوى مَنْ رَوَى عنه ، ولم يقل : هو عدل عندى ، فقد زكاه ، ويجب قبول حديثه . وهذا يلزم [عليه^(٢)] أن يسقط النظر في المحدثين ، مع كثرة الفساد في الناس ، إذا ذكر المحدث من روى عنه ، لأن عدالته تقتضى ثقة من سمع منه . وثقة من سمع منه تقتضى عدالة من سمع منه . هكذا إلى النبي صلى الله عليه . ومنهم من قال : [إنه^(٣)] إذا ذكر اسمه^(٤) ، لم يسقط عنا النظر في عدالته . وإذا لم يذكر اسمه ، سقط النظر في عدالته . لأنه إذا لم يذكر عينه ، فقال : قال رسول الله صلى الله عليه ، فقد حكم بأن رسول الله صلى الله عليه قال ذلك ، وألزمنا تلك العبادة . وليس له أن يحكم على النبي صلى الله عليه بشيء إلا وهو عالم أو ظان له . ولا يظن ذلك إلا والراوى ثقة عنده . ولأنه لما لم يذكر الراوى ، لم يمكننا من النظر في عدالته . وإذا ذكر الراوى [الذى^(٥)] سمع منه الحديث ، فانه لم يحكم به على النبي صلى الله عليه ، ولا منعنا من النظر في عدالته . بل قد مكنتنا من النظر في ذلك إذ^(٦) كان قد ذكره . ﴿ومنها﴾ أن الشاهدين إذا كانا عدلين ، لم يجوز أن يشهدا^(٧) على شهادة شاهدين يخفيان^(٨) ذكرهما ، وهما غير عدلين عندهما ، ومع ذلك لم يجز لإضرابهما عن ذكر شهود الأصل مجرى ذكرهما وتركيتهما . والجواب : أن عدالة الشاهدين تقتضى غلبة الظن بثقة مَنْ شهدا على شهادته إذا لم يذكره . فقد التزمنا في الشهادة مثل ما قلناه في الخبر . ولو تركنا وهذا الأصل ، لحكمنا بالشهادة على الشهادة من غير أن نذكر شهود الأصل ، على ما تقدم بيانه . فان قيل : فيلزمكم أن لا تحكموا

(١) حذفه ل

(٢) حذفه ل

(٣) حذفه ل

(٤) ل : باسمه

(٥) حذفه ل

(٦) ل : إذا

(٧) ل : يشهد

(٨) ل : بحقه أن [مع علامة الاضطراب بالهاش]

٧٧/ب

- بالخبر المرسل ، وإن [كان^(١)] غلب على ظنكم عدالة من أخبر عنه المخبر .
كما لم تحكموا بشهادة شهود في الفرع ، وإن غلب على ظنكم عدالة شهود
الأصل . والعلة الجامعة بينهما أن كل واحد من الشهود والمخبرين يستندون إلى
غيرهم ما يلزمون به حكما للغير . فلم يلزم الحكم إلا بذكر/ من يستندون إليه !
• قيل : لسنا نعلم أن العلة ما ذكرتم . وليس يجوز أن يتوصل إلى العلم بعله
غير معلومة . ولا يمنع أن يكون قد اعتبر في الشهادة ضرب من الاحتياط .
فلم يقنع^(٢) فيها إلا بذكر شهود الأصل ، كما اعتبر فيها الحرية والعدد ،
وأن يحمل شهود الأصل الشهادة شهود الفرع . وقد قال^(٣) الشيخ أبو عبد الله
رحمه الله : إن القياس يمنع من الحكم بالشهادة . فلم يجز قياس المراسيل على
ذلك . لأنه لا يجوز القياس على الخصوص من جملة القياس . والمخالف لا
يسلم قوله : « إن الحكم بالشهادة على الشهادة بخلاف قياس الأصول » .
و[يسلم أنه^(٤)] لا يجوز القياس على الخصوص من جملة القياس . على أن
من يقيس المراسيل^(٥) على « الشهادة على الشهادة » ، إنما يقيس عليها في
المنع ، لا في جواز الحكم . فلم يكن قائما عليها من الوجه الذي منع منه
القياس . وقد فُرق بين المراسيل وبين الشهادة على الشهادة ، فقيل : إن
الحاكم إنما يحكم بشهادة شهود الأصل . فلهذا وجب ذكرهم . ومخالفهم أن
يقول : والحكم بلزوم العبادة إنما يقع بخبر الأول ، فيجب ذكره . فان قالوا :
كيف نقول ذلك ، وعندنا أنه لا يجب ذكر المخبر الأول ؟ قيل : إنكم
تعلقون^(٦) لزوم العبادة بالمخبر الأول ، ولهذا تعتبرون عدالته وتستدلون عليها
بارسال المخبر الثاني مع عدالته . على أنه إن كان لزوم العبادة لا يتعلق^(٧)
بالمخبر الأول ، لأنه لا يجب ذكره . فقد صار ذلك تابعا لكونه غير واجب

(١) حذفه ل

(٢) ل : يسمع

(٣) ل : ذكر

(٤) حذفه ل

(٥) ل : بالمراسيل

(٦) ل : أنهم تعلقون

(٧) ل : يتعلقون

- ذكره . فقد فرّق بين المستثنين بما هو مبنى على موضع الخلاف لأن موضع الخلاف هو أنه لا يجب ذكر الخبير الأول . وكون الخبير الأول لا يتعلق به الحكم ، والعبادة تابع لذلك ، وبه فرّق بين الشهادة والخبر . وقد فرّق بين المستثنين أيضا بأن شهود الفرع وكلاء شهود الأصل . لأنه لا يجوز لهم أن يشهدوا على /شهادتهم إذا سمعهم يشهدون حتى يملوهم الشهادة ، كما لا يجوز ١/٧٨ للوكيل التصرف إلا بعد أن يؤكّله المؤكل . وهذا فرق غير مؤثر لأن المحتج جمع بين الشهادة والخبر بالعلة التي ذكرها^(١) خصمه في المراسيل . وهي أن عدالة الراوى تقتضى أنه ما أرسل الحديث إلا وهو على غاية الثقة بعدالة من أخبر عنه . وهذه العدالة قائمة في الشهود على ما بيناه . ومنها أنه لو جاز العمل على المراسيل ، لم يكن لذكر أسماء الرواة والفحص عن عدالتهم معنى . والجواب : ان له معنى من وجهين : أحدهما أنه إذا ذكرهم الراوى ، أمكن السامع الفحص عن عدالتهم فيكون لظنه لعدالتهم أكد من ظنه لعدالتهم لأجل إرسال المرسل . لأن طمأنينة الإنسان إلى فحصه وخبرته أقوى من طمأنينته إلى خبر غيره . وهذا الجواب يقتضى ترجيح المسند على المرسل . ١٥ والآخر ، أن الراوى للحديث قد يشبهه عليه حال من أخبره ، فلا يُقدم على تركيته ولا على جرحه . فيذكر ليفحص غيره عنه . ومنها قولهم : لو وجب العمل بالمراسيل للزمنا في^(٢) عصرنا هذا أن نعمل على قول الإنسان : « قال رسول الله صلى الله عليه كذا وكذا » ، وإن لم يذكر الرواة ! الجواب : ان ذكر الخبر إن كان معروفا في جملة الأحاديث ، فقد عرفت رواه . ٢٠ وإن لم يكن معروفا ، لم يقبل ، لا لأنه مرسل [بل^(٣)] لأن الأحاديث قد ضُبطت وُجمعت . فما لا يعرفه أصحاب الحديث منها في وقتنا ، هو^(٤) كذب . فان كان العصر الذى أرسل فيه الراوى عصرا لم يضبط فيه السنن ، قبل مرسله .

(١) ل : ذكرناها

(٢) ل : الزمنا

(٣) سننه ل

(٤) ل : هذا فهو

٧٨/ب

- فأما قول الشافعي رحمه الله : « إن المرسل يقبل إذا أسنده المرسل أو أسنده غيره » ، فإن أراد أنه يقبل والحجة هو الخبر المسند ، فصحيح على أصله ؛ ولا تأثير للمرسل. وإن / أراد أنه يصير المرسل حجة ، فليس بصحيح. لأن ما ليس بحجة لا يصير حجة إذا اقترنت به حجة . كما أن خبر الواحد لا يصير طريقا إلى العلم ، وإن عضدته آية أو خبر متواتر . وأما قوله : « إنه يعمل على خبر المرسل إذا أرسله غيره ممن يروى عن غير مشائخه » فغير صحيح ، لأنه ليس^(١) يجوز أن ينضم ما ليس بحجة إلى ما ليس بحجة فيصير حجة . إذ كل واحدة من الرويتين مرسل^(٢) . وكذلك قوله : « إذا عضد المرسل قول بعض الصحابة أو فتوى أكثر أهل العلم » ، لأن ذلك غير حجة ، ولا يصير المرسل به حجة . فإن جعل قول بعض الصحابة حجة ، فالكلام عليه ما تقدم^(٣) .

- وقد حكى بعض أصحاب الشافعي عنه أنه خص مراسيل الصحابة بالقبول . وحكى قاضي القضاة [عنه^(٤)] أنه قال : « إذا قال الصحابي : قال النبي عليه السلام كذا وكذا ، قبلت^(٥) ذلك إلا أن أعلم أنه أرسله » . والدليل على بطلان تخصيص الصحابة بذلك أن ما دلّ على قبول المراسيل يشتمل من كان عدلا من الرواة ، صحابيا كان أو غيره . وقول^(٦) النبي صلى الله عليه : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » لا يدل على أن غيرهم لا يقبل مرسله . كما لا يدل على أن غيرهم لا يقبل مسنده . وقولهم : « إن الصحابي لا يطلق القول بأن النبي صلى الله عليه قال كذا وكذا ، إلا وقد سمعه أو حدثه عنه الثقة » ، فانه يقال لهم : ولم وجب^(٧) ذلك فيهم ؟ فان قالوا : لعدالتهم ! قيل : فهذه العلة حاصلة^(٨) في غيرهم من العدول . فان قال : الظاهر من

-
- (١) ل : لا
(٢) ل : من مسله
(٣) إلى هنا حذف س
(٤) حذفه س
(٥) ل : قبل
(٦) من هنا حذف س
(٧) ل : اوجب
(٨) ل : جامعة

قول الصحابي : « قال النبي عليه السلام كذا وكذا » ، أنه سمعه منه ! قيل : فقد قبلتموه على أنه مستند ، لا على أنه مرسل . على أنه يمكن^(١) أن يقول الصحابي : « بلغني^(٢) أن النبي صلى الله عليه قال كذا وكذا » ، أو « سمعت أنه قال كذا » ، فيتصور المسئلة في هذا الموضع^(٣) .

فصل : في الحديث إذا أرسل مرة وأسند مرة أخرى أو ألحق بالنبي مرة وجعل موقوفا على صحابي مرة .

إذا أسند / الراوى الحديث ، وأرسله غيره ، فلا شبهة في قبول من يقبل^(٤) ١/٧٩ المراسيل له . ومن لا يقبلها أيضا يجعله مستندا . لأن عدالة المسند تقتضى ذلك إذا لم يعارضها معارض . وليس في إرسال المرسل ما يعارض إسناده . لأنه يجوز أن يكون إنما أرسل غيره الخبر لأنه سمعه مرسلًا ، وسمعه هذا مستندا . أو^(٥) لأنه سمعه المرسل مستندا ثم نسي راويه بعينه وعلم ثقته في الجملة ، فأرسله لهذا الوجه . أو أرسله لمعرفته بثقة من^(٦) رواه بعينه . وأما إذا أرسله هو في وقت آخر ، فإن ذلك لا يمنع من جعله مستندا أيضا . لأنه يجوز أن يرسله في وقت آخر لهذه الامور .

وأما إذا^(٧) وصل الراوى الحديث بالنبي عليه السلام ، ووقفه الآخر على صحابي ، فانه يجعل متصلا بالنبي صلى الله عليه ، لجواز أن يكون بعض الصحابة سمع ذلك الخبر من النبي صلى الله عليه . فرواه مرة عنه^(٨) ، وذكره مرة أخرى عن نفسه على سبيل الفتوى . فسمعه بعض الناس يُسنده إلى النبي صلى الله عليه ، وسمعه الآخر يفتى به عن نفسه . فرواه كل واحد منها على ما

-
- (١) ل : قد يمكن
(٢) ل : بمعنى
(٣) إلى هنا حذف س
(٤) ل : لا يقبل
(٥) ل : و
(٦) ل : لمعرفة من
(٧) ل : وإذا
(٨) ل : فرواه من غيره

سمع . ويجوز أن يكون أحد الراويين سمع الصحابي يسند الخبر إلى النبي عليه السلام ، ثم نسي أنه أسنده إليه وتوهم أنه ذكره عن نفسه ، فجعله موقوفا عليه

[فأما^(١)] إذا وصل الراوي الحديث [بالنبي^(٢)] مرة ، وجعله [هو^(٣)]

- موقوفا على بعض الصحابة مرة^(٤) ، فانه يجعل أيضا متصلا بالنبي صلى الله عليه ، لجواز أن يكون^(٥) سمعه من الصحابي تارة عن نفسه وتارة عن النبي صلى الله عليه . ويجوز أن يكون سمعه متصلا بالنبي صلى الله عليه ، ثم نسي أنه سمعه متصلا ، فرواه موقوفا . فان كان الراوي وقفه^(٦) وأرسله زمانا طويلا ، ثم أسنده أو وصله^(٧) بالنبي صلى الله عليه ، فانه يبعد أن ينساه هذا الزمان الطويل ثم يذكره ، إلا أن يكون عنده كتاب يرجع إليه فيذكر به ١٠ ما ينسيه / الزمان الطويل ..

ب/٧٩

فصل : في التدليس

- إذا روى الراوي [الخبر^(٨)] عن رجل يُعرف باسم ، فلم يذكره بذلك الاسم وذكره باسم لا يعرف به : فان كان فعل ذلك لضعفه ولأنه ليس بأهل أن يقبل حديثه ، فقد غشّ الناس وخانهم . وذلك قادح في الظن لأمانته فيما يرويه . ولا يقبل حديثه . وإن كان فعل ذلك لصغر [سن^(٩)] من روى عنه ، لا لأنه غير ثقة ، فانّ من يقول : « ظاهر الإسلام العدالة » ، يقبل هذا الحديث ؛ ومن يقول : « لا بد من فحص عن العدالة بعد المعرفة باسلام الراوي » ، فن لم يقبل المراسيل من هؤلاء ، يجب أن لا يقبل ذلك لأنه

(١) حذفه ل

(٢) كذلك

(٣) كذلك

(٤) ل : مرة اخرى

(٥) ل : « ثم نسي انه » بدل « لجواز أن يكون »

(٦) ل : أو

(٧) ل : أوصله

(٨) حذفه ل

(٩) حذفه ل

لا يتمكن مع جهله بعينه أن يفحص عن عدالته كما لا يتمكن ذلك^(١) في المرسل^(٢)؛ ومن يقبل المراسيل، يلزمه قبوله. لأن عدالة الراوى تقتضى أنه^(٣) ما ترك ذكره بالاسم المعروف، ومنع بذلك من الفحص عن عدالته إلا وهو عدل ثقة^(٤)، فجرى مجرى تعديله بالتصريح^(٥).

بَابُ

في فصول ما يرجع إلى المخبر عنه مما يؤثر في الخبر

فصل: في الخبر إذا كان مقتضاه بخلاف مقتضى العقل

اعلم أن العقل إذا منع من الشيء، فلما أن يمنع منه بشرط أو بغير شرط. فإن منع منه بشرط، نحو إبلام الحيوان إذا كان محضاً لا نفع فيه، فانه يقبل خبر الواحد باباحته ويعلم أنه غير محض وأنه^(١) فيه منفعة. وإن منع العقل من الشيء بغير شرط، نحو منعه من حسن^(٢) تكليف ما لا يطاق، فتى ورد خبر^(٣) بخلاف ذلك، فإن أمكن تأويله من غير^(٤) تعسف، يجوزنا أن يكون النبي صلى الله عليه قاله وعنى التأويل الصحيح. وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف، لم يميز أن يكون النبي صلى الله عليه قاله على ذلك [الوجه^(٥)]. لانه لو جاز التأويل مع التعسف^(٦)، بطل التناقض من الكلام كله. ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي عليه السلام لم يقله؛

(١) لس : من ذلك

(٢) ل : المراسيل

(٣) ل : بانه

(٤) ل : ثقة عنده ؛ س : ثقة عندهم

(٥) ل : بالتصريح

(٦) لس : ان

(٧) ل : بحق منفعة من جنس

(٨) ل : فن اورد خبرا

(٩) كذا لسج ؛ بياض في ص وقال بالهامش « اظنه : دون »

(١٠) حذفه س

(١١) ل : العسف

وإن كان قاله فإنما قاله حكاية عن الغير أو مع زيادة أو نقصان يخرج بهما من الإحالة .

- وإنما لم يقبل ظاهر الخبر في مخالفة مقتضى العقل ، لأننا قد علمنا [بالعقل على الإطلاق أن الله عز وجل لا يكلف ما لا يطاق ، وأن ذلك قبيح . فلو قبلنا الخبر في خلافه ، لم يخل^(١) إماماً أن نعتقد صدق النبي صلى الله عليه في ذلك فيجتمع لنا صدق النقيضين ، أو لا نصدقَه فنعدل عن مدلول المعجز . وذلك محال .

فصل : في خبر الواحد إذا رفع^(٢) مقتضى الكتاب أو سنة متواترة

- اعلم أن خبر الواحد إنما يكون رافعا^(٣) للكتاب إذا نفى أحدهما ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته ، أو أثبت أحدهما ضد ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته . فالأول نحو أن يقول [في أحدهما^(٤)] : « ليصل فلان في الوقت الفلاني ، في المكان الفلاني ، على الوجه الفلاني » ، وينهى في الآخر عن هذه الصلاة على هذا الحد . والثاني أن يأمر بتلك الصلاة في مكان آخر في ذلك الوقت بعينه . فان كان الخبر ينافي الكتاب من غير نسخ ، لم يجوز قبوله . لأننا قد علمنا أن الله تعالى قد تكلم بالآية ، وأن النبي صلى الله عليه قد تكلم بما تواتر من^(٥) نقله عنه . فلو أخذنا بخبر الواحد ، لكُنّا قد تركنا بالجملة ما قد علمنا أن الله عز وجل قاله ، وعدلنا إلى ما لا نعلم أنه صدق . إن^(٦) قيل : هلا قلتم : إن الله سبحانه أراد بالآية مقتضاها بشرط أن لا يعارضها خبر واحد^(٧) ؟ قيل : فهو عالم بمعارضة خبر الواحد له . فلا يجوز هذا الإشراف ، لأنسه لا يجوز أن يأمر بشرط . ويجب القطع

(١) حذفه ل

(٢) س : دفع

(٣) لس : دافعا

(٤) حذفه ل ؛ س : في احدهم

(٥) حذفه لس

(٦) من هنا حذف س

(٧) ل : الواحد

على أن النبي صلى الله عليه لم يقل ذلك الخبر ، أو قاله على سبيل الحكاية عن الغير ، أو مع زيادة أو نقصان^(١) ينفيان المعارضة . وكذلك إذا عارض الإجماع خبر واحد . فإن أمكن تأويل الخبر مع الآية على وجه النسخ ، فالعقل يجوز النسخ كالتخصيص^(٢) . وعند أصحابنا أن الشرع منع من النسخ به^(٣) . وذكر قاضي القضاة في « الشرح » أنه يظن أن بين عيسى بن أبان وبين الشافعي / رحمهما الله خلافاً^(٤) في قبول أخبار الآحاد ، إذا خالفت ظاهراً الكتاب^(٥) . وقال : ويشبه^(٦) أن يكون الخلاف بينها في عرض خبر الواحد على الكتاب إذا تكاملت شرائطه . فعند الشافعي : أنه لا يعرض عليه ، لأنه لا يكمل^(٧) شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبان : أنه يجب عرضه عليه حتى يعمل عليه ، لأنه أمانة . فيجوز أن يخطئ ويجوز أن يصيب . فلا يمتنع أن يخالف الكتاب . فلا يعلم إذن تكامله^(٨) شرائطه إلا إذا علم أنه لا يعارض الكتاب . والكلام فيما يكون نسخاً ، وما لا يكون نسخاً ، وفي الزيادة^(٩) هل هي نسخ أم لا قد مضى في النسخ والمنسوخ . ولا شبهة في أن النسخ من حقه أن يكون غير مقارن . فإن علم أن خبر الواحد الراجع لبعض^(١٠) حكم الآية - إما بالزيادة أو بغيرها - مقارن^(١١) ، لم يكن نسخاً . وإن علم أنه غير مقارن ، لم يقبل . وإن شك فيه ، قبل عند قاضي القضاة . لأن الصحابة رضی الله عنهم^(١٢) رفعت بعض أحكام القرآن لأخبار الآحاد ولم تسئل هل كانت مقارنة أم لا . فأما معارضة أقاويل

(١) ل : بنقصان [غير منقوط]

(٢) ل : كان يجوز النسخ بالتخصيص

(٣) حذفه ل

(٤) ل : خلاف

(٥) ل : الآحاد

(٦) ل : يشبهه

(٧) ل : يتكامل

(٨) ل : إذا تعاملت

(٩) ل : الشهادة

(١٠) ل : الدافع لنقص

(١١) ل : مقارناً

(١٢) كذا ، على التأنيث

أكثر الصحابة ، فلا يمنع من قبوله لأن قول أكثرهم [ليس^(١)] بحجة^(٢) .

فصل : في الحكم إذا اقتضى عموم^(٣) الكتاب فيه خلاف ما يقتضيه خبر الواحد

اختلف مثبتو التعبد بخبر الواحد في جواز تخصيص القرآن والسنة المتواترة^(٤) . فنع قوم من ذلك على كل حال ، وأجازه معظم الفقهاء على كل حال ، ومنع منه قوم في حال دون حال . فقال عيسى بن أبان : إذا دخلها^(٥) .
التخصيص [من وجه^(٦)] ، جاز تخصيصها^(٧) بخبر الواحد . لأنها يصيران مجملين ومجازين بالتخصيص الأول . وإذا لم يدخلها التخصيص من وجه آخر ، لم يجز تخصيصها . وشرط قوم في [جواز] تخصيصها^(٨) . بأنخبار الآحاد أن يكون التخصيص قد دخلها^(٩) . بدليل منفصل .

١٠ / ٨١ والدليل / على تخصيص القرآن بذلك أن خبر الواحد يقتضي الظن .
والعقل يقتضي العمل على الظن في المنافع والمضار . فوجب المصير إليه ، وإن خص العموم .

إن قيل : الظن لصدق الراوى لا يحصل مع عموم الكتاب ! قيل :
إذا كان الظن لصدقه يحصل إذا لم يعارضه عموم الكتاب ، [وجب حصوله مع عموم الكتاب^(١٠)] . لأنه لا وجه يحيل^(١١) وقوع الظن لصحة الخبر مع معارضة عموم الكتاب .

فان قيل : الوجه المحيل لذلك هو أن عموم الكتاب إذا انفرد ، اقتضى العلم بشموله . وخبر الواحد إذا انفرد ، اقتضى الظن لصحته . فلم يجز التعبد

(١) حذفه ل [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) ل : عزم

(٤) س : المتواترة به ؛ ل : المتواترة منه

(٥) ل : دخلها

(٦) حذفه لس

(٧) ل : تخصيصها

(٨) ل : تخصيصها

(٩) ل : دخلها

(١٠) حذفه ل

(١١) ل : يحتمل

به إذا عارضه عموم الكتاب . وإذا لم يجوز ذلك ، لم يحصل الظن بأن النبي عليه السلام قاله ! الجواب : ان خبر الواحد ، وإن اقتضى الظن إذا انفرد ، فإن وجوب الحكم به معلوم غير مظنون . والتعارض إنما وقع بين حكمه وبين حكم العموم . فإذا كان كل واحد منهما معلوما لو انفرد ، لم يجوز المنع من التعبد بالخبر مع عموم الكتاب . فلم يمنع من وقوع الظن لصحته ، بل وجب التعبد به . لأنه أخص .

[فان قيل : الدليل الذي دل على وجوب العمل بخبر الواحد إنما دل بشرط أن يظن صدق الراوى . ومع معارضة العموم لا يظن صدقه . فالشرط لم يوجد ، والدليل لم يحصل ! فالجواب عنه : أن عدالة الراوى لا ينفيها العموم . فالظن لصدقه حاصل ، وقول النبي صلى الله عليه بيان . فثبت به التخصيص . ١٠ ... في الأصل بياض مقدار أربع كلمات) . ووجوب العمل بمقتضى العموم معلوم . فقد صار المصير إليه أولى . لأن نقله معلوم ، ووجوب العمل به معلوم ! هذا الدليل يعارضه أن العموم معلوم ، يتناوله الأشخاص . والعقل يقتضى أن لا يترك العمل على ما يعلب للظن ؛ فوجب العمل عليه وإن عارضه خبر واحد . لأنه من لم يترك ما يُعلم لما يُظن ، فقد تحرّز من المضار . ولأن العموم لو أفاد الظن لقائل خبر الواحد ، وتعارضاً ووجب المصير إلى دليل العقل ، أو دليل غيرهما . ولأن خبر الواحد لو قدح في العموم ، لوجب استعماله . ولو رفع جميع ما يتناوله العموم ، وجوزنا في كل واحد من الأخبار المخصصة أنه صحيح والآخر فاسد ، فكان يبقى من العموم ثلاثة أشخاص لا بأعيانها ، أو شخص واحد لا بعينه . لأن كل خبر يكسب الظن . والظن يقتضى العقل والعمل عليه . ويجوز في التناهي إلى الواحد من العموم أن يكون الخبر الوارد به مع ذلك الواحد صحيحاً ، وغيره مما تقدّم كذب . فيجئ من ذلك أن يرفع جميع ما تناوله العموم بخبر الواحد . وذلك محال . فان قيل : من العجب أن يجتمع علم وظن متعارضين ، فيقدح الظن في العلم . ولا يبطل الظن بالعلم ! قيل : قد كنا نجوز أن يكون ٢٠

هناك دليل يقتضى تخصيص العام قبل العلم بنحبر الواحد . ولو كان العموم مقطوعا أنه لا يجوز تخصيصه ، لم يخصه بنحبر الواحد . وكان العلم لا يرتفع بالظن^(١) .]

- إن قيل : العقل يمنع من العدول عن المعلوم إلى المظنون . وعموم الكتاب معلوم شموله . ونحبر الواحد مظنون صحته . فلم يجوز العمل عليه مع عموم الكتاب !
- قيل : إن اريد أن نحبر الواحد مظنون لو انفرد ، فقد تكلمنا في ذلك . وإن اريد أنه مظنون صحته مع معارضة العموم ، فذلك يمنع من العلم بشمول العموم . لأننا إذا ظننا أن النبي عليه السلام قال ما رواه الراوى ، فقد جوزنا ثبوت حكم الخبر . ومع تجويز ذلك لا يحصل العلم بما اقتضاه العموم . والحكم المخالف لحكم الخبر . ويدل عليه إجماع الصحابة . لأنهم خصوا قول الله عز وجل^(٢) : « يوصيكم الله في أولادكم ... » بما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « لا نورث ؛ ما تركنا فهو صدقة » ، ولما روي : « أن القاتل لا يرث » . والصحيح أن فاطمة عليها السلام طالبت / بعد ذلك بالنحلة^(٣) ، لا بالميراث . وخصوا^(٤) الآية أيضا بما روى عن النبي صلى الله عليه أنه جعل للجددة السدس . وهذا يغير فرض ما تضمنته الآية . فكانت مخصصة لها . وخصوا قول الله عز وجل^(٥) : « ... وأحل لكم ما وراء ذلكم ... » بما روى أبو هريرة [عن النبي عليه السلام أنه قال^(٦)] : « لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » . وخصوا قوله سبحانه^(٧) : « ... أحل الله البيع »^(٨) ... بنحبر أبي سعيد في المنع من بيع درهم بدرهمين . وخصوا قوله^(٩) : « ... اقتلوا المشركين ... » بما روى عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه في الجوس : « سنوا بهم

٨١/ب

(١) حذف كل هذا الفصل لس

(٢) القرآن ١١/٤

(٣) النحلة العطاء والهبة . والاشارة إلى فذلك

(٤) ل : خص

(٥) القرآن ٢٣/٤

(٦) حذفه ل

(٧) القرآن ٢٧٥/٢

(٨) زاد بعده ل « وحرم الربوا »

(٩) القرآن ٥/٩

سُنَّة أهل الكتاب . وكل هذه أخبار آحاد . وتخصيص الصحابة رضي الله عنها^(١) ظواهر القرآن بها ظاهر ، لا يمكن دفعه . ولا يمكن أن يقال : خصوصها بغير ذلك . لأنه لا يجوز أن لا يروى ما خصوصها به ، ويروى ما^(٢) لم يجر له ذكر . وما ذكرناه يقتضي أن يُحْمَل قول عمر رضي الله عنه : لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها نسبت أم كذبت^(٣) على أنه لا يدَّعه^(٤) نسخا ، ليجمع^(٥) بين هذا الخبر وبين الأخبار التي ذكرناها . ولأن قوله^(٦) : « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا » يفيد النسخ ، دون التخصيص . ولهذا لا يقال فيمن خص آية من القرآن : قد^(٧) ترك القرآن .

١٠ فان^(٨) قيل : هلا قبلوا^(٩) خبرها^(١٠) في نفسها خاصة ، وأخرجوها وحدها من الآية ، وهي قوله^(١١) : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجنكم ... » ؟ قيل : إن حكمها قد كان يقضى ؛ وإنما روت الخبر ليعمل به في غيرها . فلو قبلوا خبرها ، لقبلوه في غيرها . على أنهم لو قبلوا خبرها في نفسها ، لقبلوه فيمن هو بمثل صفتها على ما جرت به عادتهم في إجراء الخبر في كل من كانت صفة صفة من ورد فيه الخبر .

وقد قال بعضهم : إن قول عمر « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها نسبت أم كذبت^(١٢) » يدل على أنه ترك قولها لهذه العلة ، لا لما ذكرتموه في أنه لو قبل خبرها / في نفسها لقبيله في^(١٣) غيرها . الجواب : ١/٨٢

(١) كذا ، على التأنيث

(٢) ل : يرد بها

(٣) ل : يدعها

(٤) س : الجمع

(٥) لس : ظاهر قوله

(٦) ل : أنه قد

(٧) من هنا حذف من مقدار ثلاثة أوراق

(٨) ل : قبلتم

(٩) أي خبر فاطمة بنت قيس ، المتلفة بقول عمر

(١٠) القرآن ٦٥/٦١

(١١) حذفه ل

(١٢) ل : من

انهم لو قبلوا خبرها ، لدلّ على إخراجها وإخراج غيرها ، وكانوا^(١) تاركين للكتاب . [لانهم لا يكونون^(٢)] تاركين للكتاب^(٣) إلا بإخراجها وإخراج غيرها ، فصح أنهم إنما يتركون الكتاب لأجل قولها . وروايتها هو الدال على تخصيصها وتخصيص غيرها .

- إن قيل : قد قيل أهل قبا خبر الواحد في نسخ القبلة ، أفينجزون نسخ القرآن بأخبار الآحاد ؟ قيل : ذلك جائز في العقل . وقد كان معمولا في صدر الإسلام بدلالة حديث أهل قبا . ثم نسخ ذلك^(٤) . ودل على نسخه خبر^(٥) عمر رضى الله عنه وإجماع السلف عليه . وقال الشيخ أبو على رحمه الله : لا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه قال لهم : « إني أنفذ اليكم فلانا بنسخ القبلة ، فاقبلوا خبره فانه صادق^(٦) » . وذلك دلالة قاطعة على صدقه .

- وحكى قاضى القضاة رحمه الله في « الشرح » عن الشافعى رضى الله عنه : « أنه منع من نسخ القرآن بأخبار الآحاد في الجملة ، دون التفصيل » . ومعنى ذلك أنه منع من نسخه بخبر غير مقطوع به^(٧) ، وجوز أن يصل نسخه^(٨) إلى بعض المكلفين بخبر واحد ، فيلزمه العمل به . دليل : العمل بخبر الواحد واجب إذا اختص بشرائط . وهذه الشرائط حاصلة فيه إذا عارضه عموم الكتاب ، فوجب العمل به .

- فان قيل : من شرط العمل بخبر الواحد أن لا يعارضه عموم الكتاب ؛ قيل : قد أجيب عن ذلك بأن إجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر الواحد يوجب العمل به . ولا يجوز أن يشترط^(٩) في العمل به شرط^(١٠) إلا بدليل .

(١) ل : لكانوا

(٢) ل : ولا يكونوا

(٣) ص : الكتاب

(٤) حذفه ل

(٥) ل : حديث

(٦) ل : صدق

(٧) حذفه ل

(٨) ل : نسخا

(٩) ل : يشترط

(١٠) ل : شرطا

وليس على ما اشترط^(١) السائل دليل . ولقائل أن يقول : إنما يجب ذلك لو أجمعوا على العمل بخبر الواحد بلفظ عام يتناول حال معارضة العموم ، حتى لا يخرج منه حالة من الحالات إلا لدلالة . وما أجمعوا كذا . بل أجمعوا على العمل به في موضع . فينبغي أن ينظر في الموضع الذي أجمعوا عليه فيه . فان تناول / هذه المسئلة ، قضى به ولا ينقل منه إلى موضع آخر إلا لدلالة . ٨٢/ب فان قلتم : « قد عملوا به مع معارضة عموم الكتاب » ، كان رجوعا إلى دليل آخر .

فان قيل : إجماع الصحابة على العمل به يكفي في وجوب العمل به في كل موضع من الدلالة^(٢) . ألا ترى أنهم^(٣) لو أجمعوا على قبوله^(٤) في الصلاة ، لدل ذلك على قبوله في فرع من فروع الصيام ؟ قيل : إنما يدل قبولهم^(٥) له في فرع من فروع الصلاة على قبوله^(٦) في غير ذلك من الفروع . لأنه لا فرق بين الموضعين . وليس يمكن أن يقال : لا فرق بين العمل به مع معارضة عموم الكتاب له ومع فقد ذلك . وإن الحال في خبر الواحد مع معارضة دليل^(٧) شرعى كالحال فيه إذا لم يعارضه ذلك . ألا ترى أن كثيرا من العلماء قد فرق بينهما ؟ ١٥

فان قيل : إنا نستدل بإجماع الصحابة على أن العمل بخبر الواحد معلوم إذا انفرد ، كما أن العمل باستغراق العموم معلوم إذا انفرد . ثم نقول : فاذا اجتمعا ، لم يجز إطراح أحدهما . والعمل بهما لا يمكن إلا مع التخصيص ! قيل : إذا كان العمل بكل واحد منهما معلوما إذا انفرد ، جاز أن يكون العمل بكل واحد منهما [معلوما مع التعارض ، وجاز أن يكون العمل بخبر الواحد^(٨)] معلوما بشرط أن لا يعارضه العموم . وإذا جاز كلا الأمرين ، وجب التوقف . ٢٠

(١) ل : اشترطه

(٢) ل : إلا لدلالة

(٣) حذفه ل

(٤) ل : قوله

(٥) ل : قولهم

(٦) ل : فروع الصيام على قوله

(٧) ل : دليل معلوم

(٨) حذفه ل

فن أين قطعتم على وجوب العمل بهما ؟ وأنتم المستدلون . وأيضا فان عموم الكتاب معلوم وجوب الحكم باستغراقه إلا أن يعارضه ما يكون حكمه معلوما عند معارضة العموم . فاذا لم يثبت لكم ذلك في خبر الواحد - لأنكم^(١) لم تثبتوا أن الصحابة أجمعت على العمل في هذا الموضع - وجب القضاء باستغراق العموم .

- واحتج المخالف ، فقال : إن خبر الواحد يقتضى الظن . وعموم الكتاب يقتضى القطع . ولا يجوز العمل بما يقتضى الظن . والعدل إليه عما يقتضى القطع ! الجواب : يقال له : أتريد أن عموم / الكتاب يقتضى العلم بشمول حكمه ؛ وأن خبر الواحد يقتضى الظن بثبوت حكمه ؟ أو تريد أن عموم الكتاب معلوم أنه كلام الله سبحانه ، وخبر الواحد يظن أن النبي عليه السلام قاله ؟ فان قال بالأول ، قيل له : أتعنى ذلك لو^(٢) انفرد كل واحد منهما عن صاحبه [أو إذا اجتمعا ؟ فان قال : إذا اجتمعا أو انفرد كل واحد منهما عن صاحبه^(٣)] ! قيل : لا نسلم ذلك ، لأن عندنا : أن العمل على خبر الواحد معلوم ، سواء عارضه عموم كتاب أو لم يعارضه . فما ذكرته هو نفس المسئلة . وإن قال : اريد الوجه الثاني ! قيل : ولم ، إذا علمنا أن الله سبحانه تكلم بالعموم ، وغلب على ظننا أن النبي عليه السلام تكلم بالخبر^(٤) ، ولم نعلمه ، لا يجوز أن نعلم عنده وجوب العمل ؟ فان قال : لأن الخبر إذا كان مظنونا أن النبي صلى الله عليه وآله قاله ، لم يحز أن يعلم عنده وجوب العمل ! قيل : فيجب أن لا يعلم عنده وجوب العمل مع فقد الكتاب ، لأن الظن لا يكون طريقا إلى العلم على كل حال . وأيضا فان طريقنا إلى العلم بوجوب العمل بخبر الواحد هو الإجماع . وشرط ذلك ظننا صدق الراوي . والإجماع معلوم . وظننا صدق الراوي معلوم^(٥) . فان قال : عموم الكتاب

(١) حذفه ل

(٢) ل : إذا

(٣) حذفه ص ؛ [وكان في العبارة سقطا]

(٤) ل : ان الله تعالى تكلم بالخبر

(٥) ل : معلوم ايضا

ليس يقف على شرط مظنون . فالخبر مظنون صدقه . فقد وقف العمل به على أمر مظنون . فلم يجوز العدول إليه عن عموم الكتاب ! قيل : إنما كان يمنع^(١) ما ذكرت لو كان طريقنا إلى الحكم هو قول النبي صلى الله عليه ، فكنا ، إذا لم نأمن أن يكون لم^(٢) يقل ذلك القول ، لا يجوز لنا الحكم به . وليس الأمر كذلك . لأنه لو كان الأمر كذلك ، لما جاز العمل على خبر الواحد ، وإن لم يعارضه عموم الكتاب . وإنما طريقنا إلى ذلك هو ظننا أن النبي صلى الله عليه قال ذلك القول ، مع قيام الدلالة على العمل بما يغلب على ظننا من ذلك . وكلا هذين معلوم . لأننا نعلم أننا ظانّون^(٣) صدق الراوي ، / ونعلم الدلالة على وجوب العمل بما ظنناه . فثبت مساواة طريقنا ١٠ إلى العلم بحكم الخبر لطريقنا إلى العلم ، لشمول الآية في أن كل واحد منهما طريق معلوم . وبطل إحالتهم قيام الدلالة على العمل بخبر الواحد مع عموم الكتاب .

[فان قيل : العموم معلوم . ومعلوم أنه قول الله سبحانه . وقد دل على وجوب العمل به دليل قاطع . وهذا لا يتغير . وخبر الواحد قد يزول الظن فيه بالبحث عن الراوي والظن في حاله . فيزول الدليل الذي دل على وجوب العمل به . فكيف يزول ما لا يتغير بحال ما يتغير ؟^(٤)] وقد نقضت الشبهة بانتقالنا عن مقتضى العقل بخبر الواحد . وهذا لا يلزم . لأن عموم الكتاب دل^(٥) لفظه على شمول الحكم على طريق القطع لو^(٦) انفرد . ألا ترى أنه يتناول لفظه كل واحد من أشخاص النوع والجنس ؟ فلو عدلنا عن بعضه بخبر الواحد ، كنا قد عدلنا عن موجب دليل قاطع . وأما العقل فانه ٢٠ لا يقتضى قبح ذبح الحيوان^(٧) إلا من حيث أنه ألم^(٨) محض . وليس يدل

- (١) ل : مع
- (٢) ل : له
- (٣) ل : ظانين
- (٤) حذفه ل
- (٥) ل : يدل
- (٦) ل : إذا
- (٧) ل : البهائم
- (٨) ل : ألم

العقل على أنه محض . [ولما يعلم العاقل أنه محض^(١)] ، لانه ليس في العقل ولا في السمع ما يدل عليه . فاذا ورد الخبر باباحته ، علمنا أن فيه منفعة موفية^(٢) . فزال الشرط الذى معه قضى العقل بقبحه ، ولم نكن تاركين لموجب العقل بنجر الواحد . لأن العقل لم يدل على أنه ليس فيه نفع موف^(٣) . وخبر الواحد دل على ذلك . فلم نكن بتاركين لدلالة معلومة إلى شيء مظنون .^٥

واجيب عن الشبهة أيضا بأن خبر الواحد وعموم الكتاب ، طريقهما الاجتهاد . فهما يتساويان ! وهذا لا يصح ، لأنه إن اريد أن طريقهما الاجتهاد الذى هو بذل الجهد فى الاستدلال ، فصحيح . لأن^(٤) أحدهما مظنون أن النبى صلى الله عليه قاله ، والآخر معلوم أن الله عز وجل قاله . وإن اريد أن كل واحد منهما مظنون ، فلا يصح .

١٠

وقد قاس المخالف المنع من تخصيص الكتاب بنجر الواحد على المنع من نسخه بنجر الواحد ، بعله أن كل واحد منهما عدول إلى مظنون^(٥) عن معلوم ! الجواب : انهم إن^(٦) قاسوا أحدهما على الآخر فى المنع من التعبد بهما من جهة العقول^(٧) ، لم نسلّم الحكم فى الأصل . لأننا نجوز من جهة العقل نسخ القرآن بنجر الواحد . وإن قاسوا أحدهما / على الآخر فى المنع من التعبد شرعا ، فما ذكروه من العلة غير معلومة . فلم يجز القياس بها فى هذا الموضع . وأما من منع تخصيص عموم الكتاب بنجر الواحد إذا لم يتقدمه تخصيص ، فقد أبطل^(٨) . لأن العموم المخصوص كالذى ليس بمخصوص ، فى أنه معلوم صدوره من حكيم . وتناوله من جهة الحقيقة لما لم يتناوله التخصيص . فاذا خَصَّت الصحابة بنجر الواحد العموم المخصوص^(٩) ، دل ذلك على

١٥

٢٠

١/٨٤

-
- (١) حذفه ل
(٢) ل : موقنة
(٣) ص : موفوف ؛ ل : نفعا موقتا
(٤) ل : الا ان
(٥) عند ل تقديم وتأخير فى الكلمات
(٦) حذفه ل
(٧) ل : المقول
(٨) ل : ابطله
(٩) حذفه ل

جواز تخصيصه عموماً لم يدخله التخصيص . إذ أحدهما في معنى الآخر . كما أن إجماعها على تخصيص بعض الآيات بخبر الواحد دليل^(١) على تخصيص آية أخرى بخبر الواحد ، لأن أحدهما في معنى الآخر .

وقولهم : « إن العموم المخصوص قد صار مجازاً ، أو مجملاً ، فجاز تخصيصه . وليس كذلك العموم^(٢) إذا لم يخص » ، فباطل . لأن العموم المخصوص ليس بمجاز من حيث يتناول^(٣) ما لم يدخله التخصيص . فصار من هذه الجهة كالذي لم يتقدمه تخصيص . وإنما هو مجاز من حيث لم يرد به بعض ما يتناوله^(٤) . وقولهم : « إنه مجمل » ، لا نسلّمه . وقولهم : « إن عمر عليه السلام^(٥) امتنع من تخصيص قوله عز وجل^(٦) : أسكنوهن من حيث سكنتم من وجديكم ، بخبر فاطمة بنت قيس ، بقوله : « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها نسيته أم كذبت » لا يصح . لأننا قد بينّا أن ذلك ينصرف إلى النسخ . على أن هذه الآية مخصوصة بخروج المرتدة منها . وقول من فرق بين العموم المخصوص بالاستثناء وبين المخصوص بالدلالة المنفصلة ، بأن العموم المخصوص بالاستثناء حقيقة فيما عدا المستثنى^(٧) . لأن العموم مع الاستثناء يجري^(٨) مجرى لفظ العدد مع الاستثناء ، في أنه يتناول ما عدا المستثنى من الأعداد . وأما «العموم المخصوص بدليل منفصل ، فهو مجاز » فباطل بما ذكرناه الآن^(٩) .

اعلم أن القياس على أصل من الأصول إذا عارض خبر واحد ، فأنما

-
- (١) ل : دال
 - (٢) حذفه ل
 - (٣) ل : تناول
 - (٤) ل : تناوله
 - (٥) كذا ، السلام بدل الرضوان
 - (٦) القرآن ٥٥ / ١١
 - (٧) ل : المستثنى منه
 - (٨) ل : يجريان
 - (٩) إلى هنا حذف س

- يعارضه إذا اقتضى الخبر إيجاب أشياء واقتضى القياسُ حظرَ جميعها على الحد الذي اقتضى الخبرُ إيجابها ، أو بأن يكون الخبر^(١) مخصصا لعلّة القياس .
- فان اقتضى تخصيصها فيمن يميز تخصيص العلة ، يجمع بينهما . ومن لا يرى تخصيص العلة ، يُجرى هذا القسم مجرى القسم^(٢) الأول . وليس تخلو علة القياس الذي هذه حاله إما [أن تكون منصوفا عليها أو مستنبطة . فان كانت منصوفة ، لم يخل النص عليها إما^(٣)] أن يكون مقطوعا به أو غير مقطوع به . فان كان مقطوعا به ، وكان خبر الواحد ينفي موجبها ، ولم يكن إضمار زيادة فيها تخرج معه العلة من^(٤) أن يعارضها خبر الواحد ، فانه يجب العدول إليها عن خبر الواحد . لأن النص على العلة كالنص على حكمها . فكما لا يجوز قبول خبر الواحد إذا رُفِعَ موجب النص المقطوع به ، فكذلك في هذا الموضع . ولأن خبر الواحد في هذا المكان يُخرج العلة المنصوفة من كونها علة . والنص قد اقتضى كونها علة . فصار خبر الواحد رافعا موجب النص المقطوع به . وإن لم يكن النص على العلة مقطوعا^(٥) به ، ولا كان حكمها في الأصل ثابتا بدليل مقطوع به ، فانه يكون معارضا لخبر الواحد لأنهما خبرا^(٦) واحد . ويكون الرجوع إلى الخبر في إثبات^(٧) الحكم أولى من الخبر الدال على العلة . لأنه دال بصريحه على الحكم . والخبر الدال على العلة ليس بدال [على الحكم^(٨)] بصريحه ونفسه ، بل بواسطة . وإن كان حكمها في الأصل ثابتا بدليل مقطوع به ، فهو موضع اجتهاد على ما سنبينه الآن في العلة المستنبطة .
- فأما إن كانت علة القياس مستنبطة ، فلا يخلو أصل القياس إما أن يكون حكمه ثابتا بخبر واحد ، أو بنص مقطوع به . فاذا كان ثابتا بخبر

-
- (١) حذف ل
(٢) حذف ل
(٣) حذف ص
(٤) حذف ل
(٥) ل : المقطوع
(٦) ل : خبر
(٧) حذف ل
(٨) حذف ل

- واحد ، لم يكن القياس أولى من الخبر المعارض له . بل ^(١) الأخذ / بالخبر ١/٨٥
 أولى . فأما إذا كان الحكم في ^(٢) أصل هذا القياس ثابتاً بدليل مقطوع به ، والخبر
 المعارض للقياس خبرٌ واحد ، فينبغي أن يكون الناس إنما اختلفوا في هذا
 الموضوع ، وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقاً . فعند الشافعي
 رضي الله عنه : أن الأخذ بالخبر أولى . وهو قول أبي الحسن . وقال عيسى
 ابن أبان : إن كان راوي الخبر ضابطاً عالماً ، غير متساهل فيما يرويه ،
 وجب قبول خبره وترك القياس . وإن كان الراوي بخلاف ذلك ، كان
 موضع الاجتهاد . وذكر : أن في الصحابة عليهم السلام من رد حديث
 أبي هريرة بالاجتهاد . وحكى عن مالك : أنه رجح القياس على الخبر . ومنهم
 من قال : طريقه الاجتهاد . ١٠

واحتج المرجحون للخبر بأشياء : ﴿ منها ﴾ إجماع الصحابة . لأن ^(٣) أبا بكر
 رضي الله عنه نفى 'حكماً حكماً' به برأيه لحديث سمعه من بلال . وترك عمر
 رضي الله عنه رأيه في الجنين ، وفي التسوية بين الأصابع ، للحديث ^(٤) .
 فان قيل : إن ابن عباس قد خالف في ذلك ، لأنه لم يقبل خبر أبي هريرة :
 « إذا استيقظ أحدكم من نومه ، فلا يغمس يده في الإناء [حتى يغسلها
 ثلاثاً] ^(٥) » ، وقال : ما نضنع بمهراسنا ؟ (والمهراس حجر عظيم ، كانوا
 يجعلون ^(٦) فيه الماء ، ويتوضؤون منه ^(٧) . فأشار بذلك إلى أنه لا يمكن غسل
 اليد ^(٨) منه قبل إدخالها فيه) . فقال له ^(٩) أبو هريرة : « يابن أخي ، إذا
 حدثتكَ عن رسول الله صلى الله عليه حديثاً ، فلا تضرب له الأمثال ! »

-
- (١) ل : لأن
 (٢) ل : من ؛ [س مع تقديم وتأخير]
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : في الحديث
 (٥) حذفه ل
 (٦) ل : يتركون
 (٧) ل : به
 (٨) حذفه ل
 (٩) حذفه ل

- قيل ان ابن عباس ترك هذا الحديث [لأنه لا يمكن الأخذ به^(١)] ، إذ كان^(٢) لا يمكن قلب المهراس على اليد . وذلك خارج عن قياس علته^(٣) مظنونة . فان قيل : ليس في ذلك^(٤) تكليف ما لا يطاق ، لأنه كان يمكنهم^(٥) غسل أيديهم من إثناء آخر^(٦) غير المهراس ، ثم يدخلوا^(٧) أيديهم في المهراس . فعلينا أنه ردّ الخبر لأنه مخالف لقياس الأصول ، لا^(٨) لأنه لا يمكن^(٩) الأخذ به ! قيل : فاذا أمكن الأخذ به ، فمن أين أن^(١٠) قياس الأصول كان يبيح^(١١) غسل اليد من ذلك الإثناء حتى يكون / قد ردّ الخبر لذلك^(١٢) القياس ؟ وإذا صح ذلك ، لم يثبت لهم أن ابن عباس رجح قياس الأصول على الخبر ، حتى يكون قادحا في الإجماع^(١٣) . ﴿ومنها^(١٤)﴾ أن خبر الواحد أصل للقياس^(١٥) . ولا يجوز أن يترك الأصل بالفرع ! ولقائل أن يقول : إن أردتم بقولكم « إن خبر الواحد أصل للقياس » أنه هو الدليل على صحة العمل بالقياس ، فليس كذلك . لأن العمل بالقياس لا يصر إليه إلا بدليل مقطوع به . وإن أردتم أن خبر الواحد هو أصل القياس الذي وقعت المعارضة به ، وأن القياس هو قياس على حكمه ، فليس كذلك . لأن أصل القياس هو غير هذا الخبر^(١٦) . فان قالوا : نريد بذلك أن خبر الواحد

-
- (١) حذف ل
 - (٢) حذف ل
 - (٣) س : علة
 - (٤) حذف ل
 - (٥) س : عليهم
 - (٦) حذف ل
 - (٧) ل : يدخلون
 - (٨) حذف ل
 - (٩) ل : « انكر » بدل « لا يمكن »
 - (١٠) حذف ل
 - (١١) ل : ينسخ
 - (١٢) ل : بذلك
 - (١٣) ل : الأصول
 - (١٤) من هنا حذف س
 - (١٥) ل : هنا وفي السطر الآتي : القياس
 - (١٦) ل : الحد

في الجملة هو أصل القياس ؛ ألا ترى أن أصل^(١) القياس هو خبر واحد مثل هذا الخبر المعارض ؟ قيل : إنما يلزم هذا من قال : « إن القياس على حكم خبر^(٢) الواحد أولى من خبر [واحد يعارض القياس] . فأما من قال : « إن القياس أولى من خبر^(٣) [الواحد إذا كان القياس قياساً على دليل قاطع] ، فلا يلزمه هذا الكلام . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن خبر الواحد يجري مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه ؛ [فكان أولى من القياس ! ولقائل أن يقول : إن خبر الواحد يجري مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه^(٤)] في وجوب العمل . وهكذا القياس . وأيضاً فليس يجب إذا جرى خبر الواحد مجرى ما سمع من النبي صلى الله عليه في بعض الامور ، أن^(٥) يجري مجراه في أمور آخر . ألا ترى أنه لا يجري مجراه في نسخ القرآن ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إن إثبات الحكم بخبر الواحد يستند إلى قول النبي صلى الله عليه بغير واسطة . وإثباته بالقياس يستند^(٦) إلى قوله بواسطة . فكان إثباته بالخبر أولى ! ولقائل أن يقول : إنه ، وإن كان لإثبات الحكم بالخبر هذه المزية ، فإن لإثبات الحكم بهذا القياس مزية أخرى . وهي استناده^(٧) إلى أصل معلوم ، وإن كان بواسطة الاجتهاد في الأمانة . فكما أن العمل^(٨) بخبر الواحد يستند إلى أصل معلوم — وهو ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد — فكذلك الحكم بالقياس يستند إلى ما دل على العمل بالقياس وهو معلوم . وكما أن العمل^(٩) بالقياس يفتقر إلى الاجتهاد في الأمانة ، فالحكم بخبر الواحد يفتقر إلى الاجتهاد في أحوال الخبرين . فهما يتساويان^(١٠) من هذه الوجوه . وهذا من أقوى ما

١/٨٦

-
- (١) ل ح : أصل هذا
(٢) حذفه ل
(٣) حذفه ل
(٤) حذفه ل
(٥) ل : أو
(٦) ل : مستندا
(٧) ل : هو استاده
(٨) ل : وكان العمل
(٩) ل : وكان العمل
(١٠) ل : متساويان

يحتج به مَنْ ردَّ الأمر فيها إلى الاجتهاد. ﴿ومنها﴾ أن عموم الكتاب يدل
تصريحه على ما تناوله لفظه ، ويدل على حكم الفروع بواسطة القياس .
ودلالته على ما تناوله لفظه أقوى . لأنه يتناوله بنفسه من غير واسطة . وليس
كذلك دلالته على حكم الفروع . فإذا جاز أن يخرج منه بعض ما تناوله
لفظه بخبر الواحد مع قوة دلالته عليه ، كان بأن يخرج منه مدلوله الأخصي .
— وهو ما دل عليه بواسطة القياس لأجل خبر الواحد — أولى . إذ كان إخراج
ما دل عليه بواسطة القياس يجرى مجرى التخصيص . لأنه إخراج بعض ما دل
عليه . إذ كان يدل على أشياء بواسطة ، وبغير واسطة .

وللخصم أن يقول : إن عموم الكتاب لا يدل على حكم الفروع ، لأنه
لا يتناولها ، فلا يدل على أمانة القياس . فصار حكم الفروع هو^(١) مدلول
دليل آخر ، وهو القياس . فليس بأن يتركوه بخبر^(٢) الواحد — لأن خبر الواحد
يخص به [عموم الكتاب مع قوة عموم الكتاب — بأولى من أن يتركوا العمل
بخبر الواحد لأجل القياس . إذ كان القياس يخص به^(٣)] عموم الكتاب .
واحتج مَنْ قدّم «القياس على الاصول» على خبر الواحد بأن القياس
لا يحتمل ، ولا يجوز تخصيصه . وليس كذلك الخبر . فكان القياس أولى !
الجواب : أن ذلك يقتضى تقديمه على نص الكتاب والسنة المتواترة . [وأيضاً^(٤)]
فانه إن اختص القياس بهذه المزية ، فالخبر مختص بمزية أخرى . وهى أن
دلالة الألفاظ لا تُستنبط من غيرها^(٥) . والقياس مستنبط^(٦) من الألفاظ .
فكانت الألفاظ أقوى من الدلالة .

واحتجوا أيضاً بأن القياس أثبت من الخبر ، لتجوز الخطأ والكذب
على المخبر . والجواب : ان جواز ذلك كجواز كون الحكم غير متعلق
بالأمانة في القياس ، وإن كان الأغلب صدق الراوى وتعلق الحكم / بالأمانة .

٨٦/ب

(١) ل : هي

(٢) ل : الخبر

(٣) حذفه ل

(٤) حذفه ل

(٥) «غيرها» كذا في الاصول، لعله «غيره» أى غير الخبر. إلا أن يكون أراد «غير الالفاظ»

(٦) ل : يستنبط

ومنها قولهم : إذا كان القياس يخص به عموم الكتاب ، فبأن يترك لأجله خبر الواحد أولى . إذ هو أضعف من العموم ! الجواب : أننا إذا خصصنا العموم بالقياس ، لم نكن تاركين له أصلا بالقياس . وليس كذلك إذا تركنا الخبر أصلا بالقياس . والأولى أن يكون طريق ترجيح أحدهما على الآخر الاجتهاد ، لتساويهما من الوجوه التي ذكرناها . فان قوى عند المجتهد أمانة القياس - وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوى وضبطه - وجب المصير إليه . وإن كان ضبط الراوى وثقته يزيد عند المجتهد على أمانة القياس ، وجب عليه ^(١) المصير إلى الخبر ^(٢) .

فصل : في فائدة خبر الواحد إذا كان البلوى به عاما هل يرد له ^(٣) خبر الواحد الوارد فيه

أم لا ؟

١٠

الخبر المروى بالآحاد لا يخلو إما أن يتضمن إيجاب العلم ، أو يتضمن إيجاب العمل فقط . والأول إما أن يكون في الأدلة القاطعة ما يدل على ذلك العلم ، وإما أن لا ^(٤) يكون فيها ما يدل على ذلك . فان لم يكن فيها [ما يدل على ^(٥)] ذلك ، لم يقبل الخبر ، سواء تضمن مع العلم عملا أو لم يتضمن عملا . لأنه لو كان صحيحا ، لأشاعه ^(٦) النبي صلى الله عليه على وجهه ، يجب في العادة التواتر بنقله ، ولأوجب نقله على وجه تقوم الحجة به . إذ كان لا يجوز أن يوجب ^(٧) علينا العلم ولا يجعل لنا طريقا إليه . وخبر الواحد ليس بطريق إلى العلم !

٢٠ إن قيل : هلا قبلتم الخبر وحكمتم بأن النبي صلى الله عليه أوجب العلم على ما ^(٨) شافهه بذلك ؟ قيل : ليس يستحيل ذلك إذا كان الخبر خطابا

(١) حذف ل

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) حذف ل

(٤) حذف ل

(٥) حذف ل

(٦) ل : لاتباعه

(٧) ل : يجب

(٨) ل : من

لمن حضر النبي صلى الله عليه . وإنما ردّدنا الخبر إذا كان لإيجابا على من شافهه ومن لم يشافهه .

- إن قيل : جَوَزُوا أن يكون النبي صلى الله عليه أظهر الخبر ، وأمر بتواتر نقله ، وألزم كل أحد العلم بشرط أن يبلغه الخبر على حد التواتر . فيكون من شافهه به ، قد وجب عليه العلم . ومن لم يشافهه ، لم يجب عليه إذا لم ينقل/ بالتواتر ! قيل : لو كان النبي صلى الله عليه قد أشاع الحديث ، وأظهره على هذا الحد ، وأوجب تواتر نقله ، لقويّت دواعي الدين والعادة إلى نقله متواترا ، ولما جاز أن يخفى . لأن جواز خفاء ذلك يقتضى تجويز حدوث أمور^(١) في الدين والدنيا عظيمة^(٢) لم يبلغنا خبرها . ولذلك قلنا :
- ١٠ إن النبي صلى الله عليه لو كان يجهر^(٣) بيسم الله الرحمن الرحيم ، كما كان يجهر بالفاتحة ، لكان النقل لأحدهما كالنقل للآخر . فلما اختلف النقل ، علمنا أنه كان يجهر مرة بيسم الله الرحمن الرحيم ويخفى أخرى . فنقل بعض الناس أنه جهّر ، ونقل غيره أنه أسرّ .

- فأما إن كان في الأدلة ما يدل على العلم ، لم يمنع أن يكون النبي صلى الله عليه قد اقتصر بذلك الخبر على آحاد الناس ، واقتصر بمن سواهم على الدليل الآخر في وجوب العلم ، فأما إن كان الخبر يتضمن العمل ، دون العلم ، فأما أن يعمّ البلوى بما تضمنه^(٤) أو لا يعمّ البلوى به . فإن لم يعمّ البلوى به ، قبل . وإن عمّ البلوى به ، فقد اختلف القائلون بأخبار الآحاد في قبوله :

- ٢٠ فلم يقبله الشيخ أبو الحسن رحمه الله ، ويقول : إن فروع الصلاة مخالفة لذلك . فلا يمتنع أن يختص بها العلماء . ويقول : كل شرط يفسد الصلاة ، وهو ركن فيها ، إنه يجب ظهور نقله ، كالقبلة^(٥) التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلاة . وما يعرض فيها وليس بشرط ، نحو تحريم الكلام في الصلاة ،

(١) ل : امر
(٢) ل : عظيم
(٣) ل : جهر
(٤) س : يتضمنه
(٥) ل : كالقبة

لا يجب نقله عاما . ويقول : ليس يجب شياع نقل صفة المقول ، كوجوب الوتر . ولا يوجب شياع نقل الوضوء من الرعاف ، ولا التوضي^(١) من القهقهة . لأن ذلك ليس يعم به^(٢) البلوى .

وعند الشيخ أبي علي : أن الأخبار التي لا تتضمن العلم ، لا يجب شياع نقلها في الخاصة والعامة . بل لا يمتنع أن لا يكون العامة مكلفة لما تضمنته — كالحدود — أو مكلفة^(٣) بالرجوع إلى العلماء . وهو مذهب قاضي القضاة .

والدليل على قوله : إن إجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد يقتضي العمل بها / أجمع ، ما لم يمنع منه مانع . ألا ترى أنه دل^(٤) على جواز العمل بأخبار لم تُرو فيهم^(٥) لما كانت في معنى ما أجمعوا عليه ؟ ورجعت الصحابة رضى الله عنها^(٦) إلى أزواج النبي صلى الله عليه في التقاء الحثانين .

وأیضا فمن لم يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى ، فإما أن لا يقبله لأن الشريعة منعت^(٧) من قبوله ، أو لأنه ليس في الشريعة ما يدل على قبوله ، أو لأنه لو كان صحيحا لأشاعه النبي صلى الله عليه وأمر بتواتر نقله لبصل إلى من بعده^(٨) بفائده فيتمكن مما كُلف^(٩) من العمل به . ولو كان كذلك ، لقويت دواعي الدين والعادة إلى إشاعة نقله .

وهذه الأقسام كلها باطلة . لأنه لو كان في الشرع نص يمنع من^(١٠) قبوله ، لعرفناه مع الفحص الشديد . إن قيل : أليس قد رد عمر خبر أبي موسى في الاستئذان ، ورد أبو بكر خبر المغيرة في الجدة ؟ قيل : إنما يدل هذا على ما ذكرتم ، لو لم يقبلوا في ذلك إلا خبرا قد تواتر نقله . فأما وقد قبلوه^(١١)

(١) ل : المتوضي

(٢) حذفه ل

(٣) ل : لما تضمنته بالحدود وكلفت

(٤) ل : يد ل

(٥) س : عنهم

(٦) كذا ، على التأنيث

(٧) ل : سمعت

(٨) ل : تميد

(٩) ل : يكلف

(١٠) ل : نص في

(١١) ل : قبلتموه

إذا انضم إلى الراوى راوٍ آخر ، فلا دليل لكم في ذلك . وإجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد يتضمن في المعنى هذه المسئلة على ما سنيته . فبطل قولكم : « ليس في الشرع ما دل^(١) على قبوله » . وقولهم^(٢) : « إذا عم البلوى بالحكم ، وجب في الحكمة^(٣) إشاعته » فباطل . لأنه إنما يجب ذلك لو لزم المكلفين^(٤) العلم مع العمل ، أو لزمهم العمل على كل حال . فأما إذا لزمهم العمل به بشرط أن يبلغهم الخبر - وإلا لم يلزمهم - فليس في ذلك تكليف ما لا طريق^(٥) إليه . ولو وجب ما ذكره فيما^(٦) يعم البلوى به ، لوجب فيما لا يعم به البلوى . لأن ما لا يعم به البلوى ، يعلم وقوعه ، وإن كان وقوعه نادرا^(٧) ، وفي آحاد الناس^(٨) ، كالرعا في الصلاة ، فيجب في الحكمة^(٩) إشاعة حكمه خوفا من أن لا يصل إلى من ابتلى به فيضيع الغرض .

فان قالوا : لا يلزم القول بوجوب إشاعته ، لأنه إنما يكلف المرء ذلك^(١٠) الحكم بشرط وصوله إليه . وإن لم يصل / إليه ، لم يكن مكلفا^(١١) ! قيل : إن جاز ذلك في آحاد من الناس ، جاز^(١٢) في جماعتهم . على أن وجوب الوتر يعم البلوى به ، ولم يتواتر النقل بوجوبه . وقولهم : « قد تواتر النقل بالوتر » لا يعصمهم من التناقض ، لأن الوجوب يعم به البلوى والنقل له لم يتواتر . فأما القىء والرعا في الصلاة فالبلوى بهما عام . وليس يبطل عمومهما كون مس الذكر أعم منه .

١/٨٨

(١) لس : يدل

(٢) ل : قوله

(٣) ل : الحكم

(٤) ل : المتكلفين

(٥) ل : يطرق

(٦) ل : فا

(٧) ل : تاكدا

(٨) لس : من الناس

(٩) ل : الحكم

(١٠) ل : بذلك

(١١) لس : مكلفا له

(١٢) ل : كان

فصل: في خبر الواحد إذا فعل النبي صلى الله عليه خلاف مقتضاه

اعلم ان الراوى إذا روى شيئا فَعَلَّ النبي صلى الله عليه خلافه ، فلا يخلو الخبر الذى رواه إما أن يتناول النبي صلى الله عليه ، وإما أن لا يتناوله . [فان لم يتناوله^(١)] — نحو أن يكون خبرا عن وجوب الفعل على غيره ، أو يكون أمرا أو نهيا لغيره عن فعل^(٢) — ويكون النبي صلى الله عليه قد فعل ما نهى عنه ، أو لم يفعل ما أمر به ، فانه إن لم تدل دلالة من إجماع أو غيره على أن حكم النبي صلى الله عليه عليه حكم غيره في ذلك الفعل ، فانه لا تعارض بين ذلك الخبر وبين فعله . وإن دلت^(٣) على أن حكم النبي صلى الله عليه حكم غيره في ذلك ، فالكلام فيه كالكلام في القسم الذى سنذكره الآن . وإن كان الخبر يتناول^(٤) النبي صلى الله عليه بأن يكون خبرا عن الوجوب عليه وعلى غيره ، أو حكاية^(٥) عن الله تعالى يتناوله ويتناول غيره ، فانه يكون معارضا له . فان أمكن أن يخص أحدهما بالآخر ، [فعل ذلك^(٦)] . وإن لم يمكن ، وكان أحد الخبرين متواترا دون الآخر ، قضى بالتواتر . وإن كانا منقولين بالآحاد ، رجع فيهما إلى الترجيح . وليس يجوز مع هذا التناقى^(٧) أن يكونا منقولين بالتواتر^(٨) . ١٥

فصل^(٩): في الرواية بحسب سماع الراوى

إذا قال الراوى : « حدثنى فلان » ، أو « أخبرنى فلان » ، أو « سمعت فلانا » وقد^(١٠) حدث بذلك من سمعه يقول هذا القول ، فلمن سمعه أن يقول :

-
- (١) حذفه ل
 - (٢) ل : الفعل
 - (٣) لس : دلت ؛ ص : دل
 - (٤) ل : تناوله
 - (٥) ل : احكامه
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) ل : الباقي
 - (٨) ل : يكونا متواترين
 - (٩) ل : باب
 - (١٠) ل : فقد

٨٨/ب

- «حدثني» و^(١) «أخبرني» و«سمعتُ منه». وإذا قرئ على الإنسان الأحاديث، / ثم قال عند الفراغ من القراءة: «الأمر كما قرئ علي»، أو قال: «قد سمعت ما قرئ علي» فانه يكون بهذا القول محدثا على الجملة. فلمن سمع^(٢) القراءة عليه وسمع الشيخ يقول ذلك، أن يقول: «حدثني» و«أخبرني» و«سمعتُ من فلان». ألا ترى أنه لا فرق في جواز الشهادة على البيع بين أن يلفظ^(٣) البائع عند الشاهد بلفظ «البيع» وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول: «الأمر كما قرئ علي»؟ فأما إذا قرئ عليه^(٤) فلم ينكر، ولم يقل: «الأمر على ما قرئ علي» أو «قد سمعت ما قرئ»، فللسامعين أن يعملوا على^(٥) تلك الأحاديث. لأن ترك النكير يدل على سماعه الأحاديث. وليس لمن سمع القراءة أن يقول: «حدثني» ١٠ أو «أخبرني» أو «سمعت^(٦)». لأن الشيخ لم يلفظ^(٧) بشيء سمعه منه، ولا فصل بين التحدث^(٨) والإخبار.

- فان قيل: إمساكه عن النكير يجري مجرى إباحته أن يتحدث^(٩) عنه! قيل: لو أباحهم أن يتحدثوا عنه، لم يجوز لهم التحدث عنه إذا لم يحدّثهم. لأن الكذب لا يصير مباحا باباحته. إن قيل: العادة قد أجرت سكوت الشيخ ١٠ عن الإنكار مجرى قوله «قد سمعت ما قرئ علي»؛ فكان لهم أن يتحدثوا عنه! قيل: إمساكه^(١٠) يجري مجرى قوله «سمعت^(١١) ذلك» في الدلالة على أنه

-
- (١) ل : أو
(٢) ل : عن
(٣) ل : سمعه
(٤) س : يتلفظ
(٥) حذفه ل
(٦) ل : وللسامعين على
(٧) لس : سمعت منه
(٨) ل : يتلفظ
(٩) كذا لح ؛ صرس : فعل التحدث
(١٠) ل : التحدث
(١١) لس : إمساكه عن النكير
(١٢) لس : قد سمعت

قد سمعه . وليس يخرج من أن يكون الشيخ لم يتلفظ بالأخبار والتحدث . وله أن يقول : « قرأت على فلان » أو ^(١) « قرئ عليه وأنا أسمع » .

وأما المناولة ، فهي أن يشير الإنسان إلى كتاب يعرف ما فيه من الأحاديث فيقول لغيره : « قد سمعت ما في هذا الكتاب » ، فيكون بذلك محدثاً ، لأنه ^(٢) سمعه . ويجوز لذلك الغير أن يرويه عنه ، فيقول : « حدثني فلان » أو « أخبرني فلان » . وسواء قال : « أروه عنى » ، أو لم يقل . فأما إذا قال له ^(٣) : « حدث عنى بما في هذا الجزء » ، ولم يقل : « سمعته » ، فانه لا يكون محدثاً له به ، وإنما أجاز له التحدث به عنه . فليس له أن يحدث ^(٤)

عنه . لأنه يكون بالتحدث عنه كاذباً . وليس يصير ذلك مباحاً / باباحته له . ١/٨٩

وإذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور ، لم يجوز له ^(٥) أن يشير إلى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب ^(٦) ، فيقول « قد سمعته » — لأن النسخ ^(٧) من الكتاب الواحد قد تختلف — إلا أن يعلم أن النسختين تتفقان .

وأما الكتابة ^(٨) فهي أن يكتب الشيخ إلى غيره : أنه سمع ^(٩) الكتاب الفلاني ، أو ^(١٠) النسخة الفلانية ، فان اضطرب المكتوب إليه أنه خطه ، جاز أن يروى عنه . وإن لم يضطر إلى ذلك ، لكنه ظنه ، جاز أن يروى بحسب ظنه . ١٥

وأما الإجازة فهي أن يقول الإنسان ^(١١) لغيره : « قد أجزت لك أن تروى عنى ما صح من أحاديثي » . وأصحاب ^(١٢) الحديث يجيزون ذلك ، ويسوغون

-
- (١) - حذفه ل
 - (٢) لس : بانه
 - (٣) حذفه لس
 - (٤) ل : يحدث به
 - (٥) حذفه لس
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) س : النص
 - (٨) ل : المكاتبه
 - (٩) ل : قد سمع
 - (١٠) لس : و
 - (١١) حذفه ل
 - (١٢) ل : فاصحاب

لمن أجز له أن يقول : « أخبرني فلان » ، ولا يجوزون له أن يقول : « حدثني^(١) » . قالوا : لأن قوله « قد أجزت لك أن تروى ما صح عنى من أحاديثي » يجرى فى العادة مجرى^(٢) قوله « ما صح عنى^(٣) » من أحاديثي قد سمعته فاروه عنى . [واعلم أن ظاهر الإجازة^(٤)] هى إباحة الشيخ التحديث^(٥) عنه ، والإخبار عنه من غير أن يخبره ويحدثه . وهذا إباحة الكذب . وليس له ذلك ولا لغيره أن يستبيح الكذب إذا أبيع . فان ثبت أن قوله « قد أجزت لك أن تروى عنى » إقرار من جهة العادة أنه سمع [ما صح^(٦)] عنه ، فحكمه حكم المناولة . [والله اعلم^(٧)] .

بَابُ

فى قول الصحابي « أمرنا بكذا » ، ما حكمه ؟

- ينبغى أن نذكر من الصحابي ؟ وما طريق كونه صحابيا ؟ ثم نتكلم فى قول ١٠
الصحابي « أمرنا أن نفعل كذا » ما الذى يفيد ؟
أما الصحابي فينبغى أن يجتمع فيه أمران حتى يكون [صحابيا^(٨)] :
أحدهما أن يطيل مجالسة النبي صلى الله عليه ؛ لأن من رآه من الوافدين^(٩)
عليه وغيرهم ، ولم يُطل المكث^(١٠) ، لا يسمى صحابيا . والآخر أن يطيل المكث
معه على طريق التبعية^(١١) له ، والأخذ عنه ، والاتباع له . ولهذا لا نصف^(١٢) ١٥

(١) ل : حدثني فلان

(٢) ل : هل يجرى مجرى

(٣) حذفه ل

(٤) ل : فظاهر الإباحة

(٥) لس : التحديث

(٦) حذفه ل

(٧) حذفه س ص

(٨) حذفه ل

(٩) س : الراغبين

(١٠) لس : المكث معه

(١١) ل : السمع

(١٢) لس : يوصف

مَنْ أَطَالَ مجالسة العالم^(١)، ولم يقصد المتابعة^(٢) له ، بأنه من أصحابه .
وأما طريقنا إلى كون الصحابي صحابيا ، فطريقان : أحدهما يقتضي
/ العلم ، وهو الخبر المتواتر بأنه صحب النبي صلى الله عليه ليتبعه^(٣) . والآخر
يقتضي الظن ، وهو إخبار الثقة^(٤) بذلك إما هو وإما غيره .

فاذا قد عَرَفْنَا مَنْ الصحابة^(٥) ، فلتكلم في مسائل : ﴿منها﴾ قول
الصحابي : «أمرنا بكذا» ، أو «نهينا عن كذا» ، أو «أوجب علينا كذا» ،
أو «أبىح لنا كذا» ، أو «حُظِرَ علينا كذا» ، أو «من السنة كذا» .
﴿ومنها﴾ أن يقول الصحابي^(٦) : «قلتُ هذا عن رسول الله صلى الله عليه» .
﴿ومنها﴾ قول الصحابي^(٧) : «كنا نفعل كذا وكذا» . ﴿ومنها﴾ قول الصحابي^(٨) :
«كانوا يفعلون كذا وكذا» . ﴿ومنها﴾ أن يقول الصحابي^(٩) قولاً لا مجال
للاجتهاد فيه .

أما قول الصحابي : «أمرنا أن نفعل كذا» أو «نهينا عن كذا» ،
فذهب الشافعي ، والشيخ أبو عبد الله ، وقاضي القضاة : أنه يفيد أن الأمر
هو رسول الله صلى الله عليه . وقال الشيخ أبو الحسن : ليس ذلك هو الظاهر .
بل يجوز أن يكون الأمر غيره : وحمل على ذلك قول الراوي : أمر بلال أن
يُسْفَع الأذان ويوتر الإقامة . والدليل على القول الأول أن من التزم طاعة
رئيس ، فانه إذا قال : «أمرنا بكذا وكذا» فانه يفهم منه ما^(١٠) يلتزم طاعته
ويؤثر أمره . ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان إذا قال في دار السلطان :

-
- (١) ل : العلم
 - (٢) لس : الاتباع
 - (٣) حذفه ل
 - (٤) ل : النفر
 - (٥) لس : الصحابي
 - (٦) ل : احظر
 - (٧) ل : منها قوله
 - (٨) ل : قوله
 - (٩) ل : قوله
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) ل : من

«أمرنا بكذا» أو «نهينا عن كذا» فهم منه أن السلطان الذي يلتزم^(١) طاعته هو الذي أمر. وأيضا ففرض الصحابي أن يعلمنا الشرع ويفيدنا الحكم. فيجب حمل ذلك على من يصدر الشرع عنه. دون الأئمة والولاة، لأن أمرهم لا يؤثر في الشرع، ولا هم المتبعون^(٢) فيه. ولا يحمل^(٣) هذا القول على أمر الله عز وجل. لأن أمر الله عز وجل ظاهر للكل، لا نستفيدة من كلام الصحابي. ولا نحمله على جماعة الأمة، لأن قول الصحابي «أمرنا» إن^(٤) أفاد ذلك، أفاد^(٥) أن جميع الأمة أمرت بذلك. وهي لا تأمر نفسها.

فأما قول الصحابي: «أوجب علينا كذا»، [أو «حظر علينا كذا»]^(٦)، أو «أبيح لنا كذا» فإنه يفهم منه / أن الموجب المبيح الحاضر^(٧) هو النبي صلى الله عليه. لأن الإباحة والحظر والإيجاب على الحقيقة لا تحصل من بشر سواه.

وإذا قال الإنسان: «من السنة كذا» لم يعقل منه إلا سنة رسول الله صلى الله عليه. كما أن قولنا «هذا الفعل طاعة» يفيد أنه طاعة الله تعالى ولرسوله.

إن قيل: يجوز أن يكون الصحابي إنما قال «أوجب علينا كذا» لأنه سمع من النبي صلى الله عليه الأمر بذلك الشيء، فحمله على الإيجاب، فلا يلزم ذلك من لم يقل: إن الأمر ليس على الوجوب! الجواب: إن من يقول: «إن الأمر على الوجوب»، يلزمه أن يأخذ بقول الصحابي: «أوجب علينا كذا»؛ ولا يسقط عنه الوجوب لما قاله السائل. ومن لم يقل: «إن الأمر على الوجوب»، يلزمه ذلك أيضا. لأن الظاهر من الصحابي

(١) ل : يلزم
(٢) ل : المتبعين
(٣) ل : يحل
(٤) حذفه ل
(٥) حذفه ل
(٦) حذفه س
(٧) ل : المحظر

أنه لم يقل ذلك إلا مع زوال الإشكال والخلاف . وذلك يقتضي أن يكون قد سمع من النبي صلى الله عليه لفظة الوجوب ، أو اضطر إلى ذلك [من قصده^(١)] .

إن قيل : أليس قد قال النبي صلى الله عليه : «مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا» ، وعنى بذلك سنة غيره ؟ قلنا : لسنا نمنع من ذلك مع التقييد . وإنما نمنع من أن يفهم من إطلاق السنة سنة غير النبي صلى الله عليه .

وأما قول الصحابي : «عن النبي صلى الله عليه» ، فقد قال قوم : إنه يحتمل أن يكون أخبره غيره عن النبي صلى الله عليه ، ولم يسمعه منه . وقال قوم : الظاهر أنه سمعه منه . وهكذا ذكر قاضي القضاة في «الشرح» .

فأما إذا قال الصحابي : «كنا نفعل كذا [وكذا^(٢)]» ، فالظاهر منه أنه قصد أن يعلمنا بهذا الكلام حكما ، ويفيدنا شرعا . ولا^(٣) يكون كذلك إلا وقد كانوا يفعلونه على عهد النبي صلى الله عليه على وجه يظهر له فلا يُنكره . ولهذا كان الظاهر من قول الراوي : «كانوا يفعلون كذا وكذا» ، أن جماعة الأمة كانوا يفعلون ذلك ، أو / يفعل البعض فلا ينكر ، أو يفعل على عهد رسول الله صلى الله عليه فيعلم به ولا ينكره ، وذلك كقول عائشة رضي الله عنها : «كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه» .

فأما إذا قال الصحابي قولاً لا مجال للاجتهاد فيه ، فحسن الظن به يقتضي أن يكون قاله عن طريق . فإذا لم يكن الاجتهاد ، فليس إلا أنه سمعه عن النبي صلى الله عليه .

(١) حذفه لس

(٢) حذفه ل

(٣) ل : لن

بَابُ

في مذهب الراوى إذا كان بخلاف روايته ما المقول منه
وهل يختص به روايته أم لا ؟

- حكى عن بعض أصحاب أبي حنيفة وغيرهم أن الراوى للحديث العام إذا خصه أو تأوله ، وجب المصير إلى تأويله وتخصيصه . لأنه بمشاهدته^(١) .
- النبي صلى الله عليه أعرف^(٢) بمقاصده . ولذلك حملوا رواية أبي هريرة في « غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا » على الندب ، لأن أبا هريرة كان يقتصر على الثلاث . وقال أبو الحسن : المصير إلى ظاهر الخبر أولى . ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر أولى من تأويل الراوى ، إذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر . قال : فان كان تأويله هو أحد محتملى الظاهر ، حُملت الرواية عليه^(٣) . وهو ظاهر مذهب الشافعى . لأنه حمل ما رواه ابن عمر من حديث الاقتراق على اقتراق الأبدان^(٤) ، لأنه مذهب ابن عمر رضى الله عنه . وقال قاضى القضاة : إن لم يكن لمذهب الراوى وتأويله وجه إلا أنه علم قصد النبي صلى الله عليه إلى ذلك التأويل ضرورة ، وجب المصير إلى تأويله . وإن لم يعلم ذلك بل جَوَّز أن يكون صار إلى ذلك التأويل لنص أو قياس ، وجب النظر في ذلك الوجه . فان اقتضى ذلك ما ذهب إليه الراوى ، وجب المصير إليه . وإلا لم يصر إليه . وهذا صحيح . وكذلك إذا علم أنه صار إلى ذلك التأويل لنص جلى لا مساغ للاجتهاد^(٥) في خلافه وتأويله ، فانه يلزم المصير إلى تأويله كما لو صرح بالرواية / عن النبي صلى الله عليه لذلك التأويل . قال قاضى القضاة : فان كان الخبر الذى رواه مجملا وبينه الراوى ، فان^(٦) بيانه أولى .

١/٩١

(١) لس : بمشاهدة

(٢) س : عرف

(٣) ل : إليه

(٤) ل : الإيدان

(٥) ص : الاجتهاد

(٦) ل : بان

في مذهب الراوي إذا كان بخلاف روايته ما المعقول منه وهل يختص به روايته أم لا ؟ ٦٧١

ودليل الشيخ أبي الحسن رحمه الله هو أن مذهب الراوي ليس بحجة ، وقول النبي عليه السلام حجة ، فلم يجوز العدول عنه إلى ما ليس بحجة . ودليلنا أن^(١) نخص العموم لتخصيص النبي عليه السلام ؛ وإنما نستدل بمذهب الراوي على تخصيص النبي صلى الله عليه له . ويجري مذهبهم مجرى روايتهم^(٢) عن النبي صلى الله عليه . ووجه الاستدلال بذلك هو أنه إذا لم يكن فيما يعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضي ذلك التخصيص ، فلا يخلو الراوي إما أن يكون قال ما قال لشهوة ، أو لأنه اضطر إلى قصد النبي صلى الله عليه إلى التخصيص ، أو لأنه سمع من النبي صلى الله عليه في ذلك نصا^(٣) جليا لا يسوغ الاجتهاد في خلافه ، أو سمع نصا محتملا . والظاهر من دينه يمنع من تخصيص العموم بالتشهي^(٤) . ويمنع من أن لا ينقل الحديث المحتمل ، لأنه لا يأمن أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف^(٥) اجتهاده . فيثبت القسمان الآخريان ؛ وأيهما كان ، وجب التخصيص كما لو أظهر الرواية بذلك .

فان قيل : لِمَ لَمْ ينقل قصد النبي صلى الله عليه وسلم ، أو النص الجلي ؟ قيل : لأن تخصيصه العموم مع دينه يجري مجرى نقله النص^(٦) من الوجه الذي ذكرناه . فان قيل : أفأ^(٧) تجوزون أن يكون قد وهم ، فظن من قصد النبي صلى الله عليه [ما لا أصل له ، وتوهم أنه عالم بذلك ؟ قيل : الظاهر من دينه أنه ما خص العموم إلا وقد اضطر إلى قصد النبي صلى الله عليه^(٨) في ذلك ، كما أن الظاهر من رواية الضابط المتيقظ أنه لم يُخطئ سمعه ، وإن جاز خلاف ذلك بأن يتوهم خلاف ما قاله النبي صلى الله عليه .

(١) س : إنا إنما

(٢) ل : مذهبه مجرى روايته

(٣) ل : شيا

(٤) ل : ما اشتبه

(٥) ل : بخلاف

(٦) ل : النصوص

(٧) ل : كما

(٨) حذفه ل

باب

في الاخبار المتعارضة

٩١/ب

- اعلم أن الخبرين المتعارضين إما أن يكونا معلومين ، أو غير معلومين ؛
أو أحدهما معلوم ^(١) والآخر غير معلوم . فإن كانا معلومين ، فلإما أن يكونا
خاصين ، أو عامين ، [أو أحدهما خاص والآخر عام ^(٢)] . فإن كانا
عامين ، فإما أن يكونا عامين من كل وجه ، أو كل واحد منهما / عاما من
وجه خاصا ^(٣) من وجه . فإن كان أحدهما عاما والآخر خاصا ^(٤) ، قُضِيَ
بالخاص على العام . وإن كانا خاصين على الإطلاق ، أو عامين على
الإطلاق ، وعرف التأريخ فيهما ، قضينا ^(٥) بنسخ المتأخر منهما للمتقدم .
فإن لم يعرف التأريخ فيهما ، فإن أمكن التخيير فيهما ، ففعل ذلك . وإن
لم يمكن التخيير فيهما ، أو أمكن ذلك لكن الامة منعت منه ^(٦) ، حكّمنا
بأن التعبد فيهما بالنسخ عند من عرف التأريخ ، وأن التعبد علينا هو بالرجوع
إلى مقتضى العقل . لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر . ولا يجوز ترجيح أحدهما
على الآخر بما يرجع إلى إسناده ، لأن الترجيح بذلك يقتضى قوة الظن لثبوت
أحدهما . وليس واحد ^(٧) منهما مظلونا ^(٨) فيقوى ظننا له . ويجوز أن يقال
إن التعبد علينا بأحدهما يقوى بما ^(٩) يرجع إلى صفة الحكم ، نحو الخطر والوجوب .
لأن ذلك ليس يقتضى قوة الظن لثبوت الخبر . وإنما يقتضى التعبد . والتعبد
عند التعارض ، قد يدخل الظن في شرائطه . وإن كان كل واحد منهما

(١) ل : معلوما

(٢) حذف ل ؛ س : خاصا والآخر عاما

(٣) لس : عام من وجه خاص

(٤) لس مع تقديم وتأخير

(٥) ل : قضى

(٦) ل : من ذلك

(٧) س : واحدا

(٨) ل : مظلون

(٩) س : ما

خاصا من وجه ، عاما من وجه ، فليس تخصيص أحدهما بالآخر أولى من العكس ، فيجوز أن يرجع كون أحدهما مخصصا للآخر بما يرجع إلى الحكم من كونه محظورا ، أو غير ذلك . ومثال ذلك من القرآن قوله تعالى^(١) : «... وان تَجْمَعُوا بين الاثنين إلا ما قد سلف ...» ؛ وقوله^(٢) : «... وأحل لكم ما وراء ذلكم » . وإن كان أحد الخبرين معلوما ، والآخر مظنونا ، وكان أحدهما خاصا ، فانه يقع التخصيص به ، معلوما كان الخاص أو مظنونا . وإن لم يكن أحدهما خاصا ، 'حكم بالمعلوم . لأنه لا يجوز إطراره إلى المظنون^(٣) . وإن كانا مظنونين ، قضى بالخاص منها^(٤) إن كان فيها خاص . وإن لم يكن ، رجح أحدهما على الآخر ، وعمل على الأرجح .

- ويقال^(٥) أيضا في قسمة الأخبار المتعارضة أن الخبرين إذا تعارضا ، فإما أن يمكن الجمع بينهما ، أو لا يمكن . فان أمكن ، فإما أن يمكن الجمع بينهما / في وقت واحد ، أو في وقتين . أما في وقت واحد ، فبأن يحمل أحدهما ١/٩٢
لمكان الآخر على مجاز إما بالتخصيص وإما^(٦) بغيره . وأما في وقتين ، فبأن^(٧) يعلم تقدّم أحدهما بعينه على الآخر ، فيكون منسوخا بما تأخر عنه . وأما ما لا يمكن الجمع بينهما ، فإما أن لا يمكن لأنفسهما ، أو لأمر اقترن بهما . فما لا يمكن لأمر اقترن بهما ، فهو أن يمكن تأويل أحدهما بالآخر ، لكن الأمة منعت من ذلك - كرواية ابن عباس رضى الله عنه : « لا ربا إلا في النسبة » - يمكن تخصيصه في الجنسين^(٨) المختلفين بخبر أبي سعيد . لكن السلف على قولين : أكثرهم^(٩) تركه وصار إلى رواية أبي سعيد ؛

(١) القرآن ٢٣/٤

(٢) القرآن ٢٤/٤

(٣) ل : بالمظنون

(٤) حذفه ل

(٥) من هنا حذف س

(٦) ل : أو

(٧) ل : فان

(٨) ل : الاثنين

(٩) حذفه ل

- والأقل^(١) أخذ به . وأما الذى لا يمكن ذلك فيه لأنفسهما ، فله شروط ﴿منها﴾ أن يكون حكم أحدهما نفيا لحكم الآخر ، أو حكم أحدهما ضدا لحكم الآخر . ﴿ومنها﴾ أن يتعلق كل واحد منهما بما يتعلق به الآخر ، على الحد الذى تعلق به الآخر ، فى الوقت الذى تعلق به الآخر^(٢) ، ولا يكون^(٣) أحدهما خاصا والآخر عاما ، بل يكونان^(٤) خاصين ، أو عامين ، أو كل واحد منهما خاصا من وجه عاما من وجه . فلا يكون أحدهما بأن يكون مخصوصا بالآخر^(٥) بأولى من العكس . ﴿ومنها﴾ أن لا يعلم تقدم أحدهما على الآخر . ومتى تعارضا هذا التعارض ، رُجِحَ بينهما ، وعُمِلَ على الترجيح . وإن تساويا فى الترجيح ، فسنذكر حكمه إن شاء الله .
- ١٠ إن قيل : كيف يثبت التنافى فى الأخبار ، وليس فى الألفاظ إلا ما يمكن تأويله على موافقة غيره ؟ قيل : قد يكون فى الألفاظ ما لا يمكن ذلك فيه إلا بالتعسف الشديد فى التأويل . ومثل ذلك لا يوجد فى كلام حكيم^(٦) .

باب

فيما يرجح^(٧) به أحد الخبرين على الآخر

- ١٥ اعلم أن الخبر يرجح على الخبر بما يرجع إلى سنده ، و [بما يرجع إلى^(٨)] متنه . والراجع إلى سنده ضربان : أحدهما كثرة الرواة ، والآخر أحوالهم . وكثرة الرواة ضربان : أحدهما تكون الكثرة مسماة ، والآخر لا تكون مسماة . فالأول أن^(٩) يروى أحد الخبرين صحابي مذكور ، والآخر يرويه صحابي

(١) ل : « الاول » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٢) حذفه ل

(٣) ل : ولانه يكون

(٤) ل : يكونا

(٥) ل : مخصوصا للآخر

(٦) إلى هنا حذف س

(٧) ل : يرجح

(٨) حذفه ل

(٩) س : نحو أن

مذكوران . والثاني أن يروى كل واحد من الخبرين صحابي / مذكور ، ويروى
أيضا أحدهما تابعي ثقة عن النبي صلى الله عليه ؛ والمعلوم أنه ما أخذ العلم
ذلك عن الصحابي^(١) المذكور الذي رواه ولا عن أخذ^(٢) العلم عنه ، فيعلم
أنه قد رواه صحابي آخر .

• وأما الترجيح بأحوال الرواة ، فانه يقع بقوة الأحوال المراعاة في قبول الخبر .

وهي ضربان : أحدهما الدين والورع والتحرى ، والآخر العلم والبصيرة بما
يرويه . أما الأول فبأن^(٣) يكون راوي أحد^(٤) الخبرين أشد تحرياً وأكثر
ورعاً . وأما الثاني فضربان : أحدهما أن تكون قوة علم الراوي وشدة بصيرته
لا تختص بذلك^(٥) الخبر وما يتعلق به . والآخر يختص بذلك الخبر وما يتعلق
به . أما الأول فبأن يكون أحدهما أضبط . وقد يكون أضبط لأنه أشد تيقظاً ،

وأوفر عقلاً ، وأغزر فقها . وقد يستدل على أنه أضبط [بكونه أكثر اشتغالا^(٦)]
بالحديث ، وأشد انقطاعاً^(٧) إليه ، بقلّة ما يقع في حديثه إليه^(٨) من الخلل
في المعنى واللفظ . وأما ما يختص الخبر وما يتعلق به^(٩) ، فراجع إلى قوة
طريق الراوي . نحو أن يروى زيد أنه شاهد عسماً^(١٠) ببغداد في اليوم القلاني
في وقت السحر ، ويروى الآخر أنه شاهده في ذلك اليوم بالبصرة الظهر .

فان طريق هذا أظهر ، ودخول اللبس على الراوي الآخر أكثر^(١١) . ونحو^(١٢)
أن يُرسل أحدهما الحديث ، ويُسنده الآخر ، على قول بعضهم . لأن الثقة
لا يُرسل الحديث ، فيقول : « قال رسول الله صلى الله عليه » إلا وقد اشتدت^(١٣)

(١) لس : عن ذلك الصحابي

(٢) ل : عن بعد

(٣) ل : فان

(٤) حذفه ل

(٥) لس : وذلك

(٦) ل : بكثرة استعمال

(٧) ل : انقطاعاً

(٨) حذفه لس

(٩) حذفه س

(١٠) لس : عمر

(١١) بسبب غلب السحر

(١٢) ل : يجوز

(١٣) ل : استندت

ثقتة بقول النبي صلى الله عليه لذلك^(١) . ونحو^(٢) أن يكون أحد الراويين أشد ملابسة بما رواه ، فيكون طريقه إليه أظهر . فكذلك^(٣) رجعت الصحابة إلى أزواج النبي صلى الله عليه في أحكام الجنابة . ورجح الشافعي رواية أبي رافع في تزويج ميمونة على رواية ابن عباس ، لأن أبا رافع السفير^(٤) في ذلك ، فكان أعرف بالقصة . ونحن نذكر الآن الأدلة على ذلك إن شاء الله .

١/٩٣

- أما كثرة الرواة فقد رجح بها^(٥) الشافعي والشيخ / أبو الحسن ، ولم يرجح بها^(٦) قوم . والدليل على الترجيح به^(٧) أن أحد الخبرين إنما يترجح^(٨) على صاحبه بقوة يتميز بها . وكثرة العدد قوة . أما اعتبار « القوة في الأخبار ، فقد رجع إليه القائلون بأخبار الآحاد ، وأجمعوا على الاحتياط في الإخبار . ١٠ وأما أن كثرة^(٩) [الرواة تحصل بها قوة الخبر ، فلأن الرواة إذا بلغوا حدا من الكثرة ، وقع العلم بخبرهم . فكلما قاربوا تلك الكثرة ، قوى الظن لصدقهم . ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل . وكذلك الكذب . لأن الإنسان يستحي أن يطلع غيره على كذبه . ولا يستحي إذا لم يشعر به غيره .
- وقاس^(١٠) المخالف الخبر على الشهادة بعلّة أن كل واحد منها خبر^(١١) عما يتعلق به حكم . فلم يترجح بكثرة الخبرين . الجواب : ان قاضي القضاة رحمه الله حكى في « الدرس » : أن مالكا رحمه الله رجح لإحدى الشهادتين بكثرة الشهود ؛ وغيره لم يرجحها بالكثرة . قال : لأن الشهادة أصل في نفسه .

(١) ل : فيه

(٢) ل : يجوز

(٣) ل : ولذلك

(٤) لس : كان السفير

(٥) لس : به

(٦) لس : به

(٧) حذف ل ؛ ص س : « به » بدل « بها »

(٨) ل : يرجح

(٩) حذف ل

(١٠) من هنا حذف س

(١١) حذف ل

ألا ترى أنه اعتُبر فيها لفظ مخصوص . وليس يجب ، إذا لم يميز الشهادة على موجب القياس في ذلك من الترجيح بقوة الظن أن لا يجرى الخبر على ذلك . لأن الأصل هو الترجيح بقوة الظن . إذ الظن القوي مع ظن أضعف منه^(١) : كالعالم مع الظن . لأن في كل واحد منهما زيادة ليست في الآخر . فإذا كان الأصل ثبوت الترجيح بذلك ، فما خرج عن هذا الأصل ، لا يجوز قياس ما عده عليه . بل يجب تبقية ما عده على حكم الأصل . وقاس المخالف أيضا الخبر على الفتوى في أنه لا يرجح^(٢) إحدى الفتوين على الاخرى بكثرة المفتين . والجواب ما ذكرناه من أن خروج البعض من هذه المسائل عن موجب القياس لا يقتضى خروج البعض الآخر منه . وقال قاضى القضاة في « الشرح » : إنه لو رُجِح إحدى الفتوين بكثرة^(٣) المفتين ، جاز^(٤) .

وأما الترجيح بزيادة الورع والتحري ، فانما وجب لأن الكذب والتساهل معها أبعد . فالظن لصدق الراوى^(٥) أقوى ، والخطأ / مع قوة الضبط أبعد . ٩٣/ب
فالظن لصدق الخبر معه يكون أقوى . والخطأ ، مع كون الراوى أفقه ، أبعد إذا كان يروى على المعنى . فأما رواية اللفظ ، فانه يستوى فيه الفقيه وغيره . ١٥
والغلط ، مع الأشياء التى لا تلتبس^(٦) الحال فيها ، أبعد . وكون أحد الراويين^(٧) أشد ملابسة لما^(٨) ورد الخبر فيه ، يبعد معه الالتباس والاشتباه .

وأما ترجيح المرسل على المسند ، فلم يذهب إليه أكثر الناس . وذهب عيسى بن أبان إلى الترجيح به لأن الثقة لا يرسل الحديث ويقول « قال النبي صلى الله عليه » إلا وقد وثق أن النبي صلى الله عليه قاله . قال قاضى القضاة ٢٠

-
- (١) حذف ل
 - (٢) ل : يرجح
 - (٣) ل : لكثرة
 - (٤) إلى هنا حذف س
 - (٥) ل : الرواية
 - (٦) ل : يلبس
 - (٧) ص : الراويين
 - (٨) ل : ممن ؟ س : لمن

هذا الكلام يتوجه^(١) إذا قال الراوى : « قال النبي » . فأما إذا قال : « عن النبي » ، فانه لا يتوجه إليه هذا الكلام . وأيضا فان قول الراوى : « قال النبي عليه السلام » ، يحسن معه الظن لكونه قائلًا لذلك . كما يحسن مع العلم . فن أين أنه لم يقل : « قال النبي » ، إلا وظنه أكد من الظن الحاصل برواية المسند المعارض له ؟ فان قال المرسل للحديث : « إذا أرسلتُ فقد حدثتُ عن جماعة من الثقات » ، فحينئذ يكون مرسله أقوى ، ممن أسند حديثه إلى واحد ، لأجل الكثرة .

وقد رجح قوم^{١٠} الخبر بكون الراوى من أكابر السلف ، وكونه أقدم هجرة . وهذا إنما يقع به الترجيح من حيث^(٢) كان من هذه سبيله « عرف بأحوال النبي عليه السلام ، وأشد خبرة به . ورجح قوم^{١١} الخبر بالحرية والذكورية . أما الحرية ، فلا تأثير لها في قوة الظن . وأما الذكورية^(٣) ، فان كان الضبط معها أشد ، وقع بها الترجيح . وكل ذلك قد دخل فيما تقدم .

وأما الترجيح بما يرجع إلى متن الخبر فضربان : أحدهما راجع إلى لفظ الخبر ، والآخر لا يرجع إلى لفظه . [أما الراجع إلى لفظه^(٤)] ، فبأن يكون في^(٥) أحدهما اختلال في اللفظ أو في المعنى ، والآخر سليما من ذلك . فيقوى الظن لبعده عن الخطأ/والسهو . فان قيل : فما كان اضطراب لفظه بغير المعنى ينبغى أن لا يقبل ، فلا معنى للترجيح عليه ! قيل : قد يقبل إذا أمكن تأويل ذلك الاضطراب على بعض الوجوه . وأما ما لا يرجع إلى اللفظ فضربان : أحدهما صفة حكمه ، والآخر طريق يشهد بحكمه . فأما ما يشهد بالحكم ، فضربان : أحدهما يكفى نفسه في ثبوت الحكم ، والآخر لا يكفى . وما يكفى نفسه في ذلك ضربان : أحدهما دليل ، والآخر أمانة . فالدليل هو الكتاب ، والسنة المقطوع بها . لأنه إذا وقع الترجيح بما لا يكفى نفسه^(٦) في ثبوت

١/٩٤

(١) ل : إنما يتوجه

(٢) حذفه س

(٣) ل : الذكورية

(٤) حذفه س

(٥) حذفه س

(٦) ل : في نفسه

الحكم ، فالترجيح بما يكفى نفسه أولى . وهذا مفروض فى كتاب يدل على الحكم على ضرب من الاشتباه . ويكون خبر^(١) الواحد تدل عليه^(٢) دلالة ظاهرة . فحينئذ يرجح بالكتاب . وإلا فإن دل الكتاب دلالة ظاهرة ، فلا معنى لأن يقع الترجيح به ، بل هو الأصل فى الدلالة . وعلى هذا قد يعضد الإجماعُ الخبرَ فيرجح به ، وإن انعقد الإجماع عن غيره . و[من ذلك]^(٣) أن يكون مَنْ عَمِلَ بأحد الخبرين^(٤) ، قد عمل بالآخر . وإن لم يعلم^(٥) أى عمليه^(٦) هو المتأخر ، فيكون الخبر الذى عمل به الفريقان أولى . قال قاضى القضاة : لأننا إذا لم نعلم أى العملين^(٧) هو المتأخر ، كان إجماعا . وليس لنا أن ندفعه بالمحتمل .

١٠ ولقائل أن يقول : سواء كان [العمل بذلك]^(٨) الخبر متقدما أو متأخرا ، فانه يكون إجماعا . لأنه^(٩) إن كان متقدما ، فقد وافقوا رواية^(١٠) الخبر الآخر . وكذلك إن كان متأخرا . لأن رواية الخبر^(١١) الآخر^(١٢) عاملون^(١٣) به على كل حال .

وأما الأمانة المرجحة للخبر ، فقياس الاصول إذا شهد بما دل عليه الخبر . ١٥

فأما ما لا يكفى فى ثبوت الحكم ، فضربان **﴿أحدهما﴾** أن يوافق أحد الخبرين **حكم العقل** الذى يجوز الانتقال عنه . وذلك أن العقل ليس يكفى

(١) ل : بخبر

(٢) حذفه ل

(٣) ل : وقد دل

(٤) ل : اخذ الخبر

(٥) ل : يعمل

(٦) ل : عليه

(٧) ل : العملين

(٨) حذفه ل

(٩) ل : بانه

(١٠) ل : قد وافق رواية

(١١) حذفه ل

(١٢) حذفه س

(١٣) ل : عارفون

٩٤/ ب

في قبح المضرة إلا بشرط أن لا يوجد دليل شرعي يدل على أن فيه مصلحة ومنفعة موفية^(١). فان^(٢) وافق حكم العقل أحد الخبرين ، لم يرجح بذلك^(٣) على الخبر الآخر. / فلذلك أخرنا الكلام في هذا القسم . ﴿والضرب الآخر﴾ أن يعمل أكثر السلف بأحد الخبرين ، ويعيبوا على من خالفه ، كخبر الربا . وقد رجح بذلك عيسى بن أبان . لأن الأغلب أن الصواب يكون مع الأكثر . ويمنع منه قاضي القضاة . لأن عمل الأكثر ليس بحجة ، ويجوز الغلط عليهم كجوازه على الأقل^(٤) .

وأما الترجيح بصفة حكم الخبر ، فوجه . ﴿منها﴾ أن يكون حكم أحد الخبرين مطابقا^(٥) للأصل ، ويكون الآخر^(٦) ناقلا عن الأصل ، نفيا كان أو إثباتا . ﴿ومنها﴾ أن يكون الأحدهما^(٧) الخبرين حكم بائنا . وليس كذلك للخبر^(٨) الآخر . ﴿ومنها﴾ أن يكون حكم أحدهما أحوط . ﴿ومنها﴾ أن يكون أكد . ﴿ومنها﴾ أن يكون حكم أحدهما قد نُدبنا إلى إسقاطه .

أما إذا كان حكم أحدهما هو الأصل ، فضربان : أحدهما أن يكون الأصل من حال المروي عنه . والآخر أن يكون هو الأصل في العقل ﴿فالأول﴾ ١٥ نحو ما روي أن النبي صلى الله عليه لم يصل في الكعبة ، وأنه لم يقبل وهو صائم ، وأنه تزوج ميمونة وهو حلال . لأن الأصل هو^(٩) عدم الصلاة في الكعبة ، وعدم القبلة ، وعدم التزويج . فالخبر المروي أنه صلى في الكعبة أولى . لأن ثقة من روى « أنه صلى فيها » تقتضي أن تحمل رواية من روى « أنه لم يصل فيها » على حسب اعتقاده ، وأنه خفي عليه بعض أحوال ٢٠

-
- (١) ل : موقنة
(٢) لس : فقي
(٣) حذفه ل
(٤) ل : الاول
(٥) س : مطابق
(٦) ل : الخبر الآخر
(٧) ل : احد
(٨) ل : الخبر
(٩) لس : منه

النبي صلى الله عليه . وأما رواية أم سلمة « أن النبي صلى الله عليه لم يقبلها وهو صائم » ، فأنما هي رواية عن حالها معه ، لا تعارض رواية عائشة « أنه قبلها وهو صائم » . فلا يمنع من الأخذ بها . وعدالة راوى « تزويج النبي صلى الله عليه ميمونة »^(١) وهو حرام ، تقتضى أن ينسب راوى « تزويجه إياها وهو حلال » إلى أنه استدام الأصل ؛ فكانت أولى من هذه الرواية .
 ٥. **والضرب الثاني** كرواية من روى حكما يقتضيه العقل ، نحو إسقاط عبادة ، ويروى الآخر التعبد بها . فرواية / الإثبات أولى . لأن الظاهر أن النبي صلى الله عليه إنما يعلمنا ما لا نعلمه من دونه . وهذا الظاهر مطابق^(٢) لرواية من روى الحكم الشرعى ، فكانت أولى ، ولأن الظاهر مما يطابق^(٣) حكم العقل أنه هو الأصل المتقدم . والرواية الأخرى متأخرة . فكانت أشبه بالناسخ .
 ١٠. **والأخذ بالناسخ أولى . والوجه الأول أقوى .**

إن قيل : هلا عملتم بما يوافق أصل العقل ، لأنه قد عضده دليل ؟ وليس كذلك الحكم الناقل ! قيل : إن العقل إنما لا يوجب^(٤) العبادة بشرط أن لا ينقل^(٥) شرع . فإذا روى شرع ناقل^(٦) ، صار كأن العقل ما اقتضى نفى^(٧) تلك العبادة . لأن شرط^(٨) اقتضائه لنفيها^(٩) قد زال . والترجيح واقع بهذا القليل^(١٠) ، وإن كان الخبران معلومين إذا احتججنا بما ذكرناه أخيرا من أن الخبر^(١١) الناقل كالناسخ . [لأن الناسخ^(١٢)] يقدم على المنسوخ ،

(١) ل : الراوى تزويجه ميمونة

(٢) ل : يطابق

(٣) لس : طابق

(٤) س : إنما يوجب

(٥) ل : ينقله

(٦) ل : كامل

(٧) حذفه ل

(٨) ل : من شرط

(٩) ل : لها

(١٠) ل : القبل [غير منقوط]

(١١) ل : الحكم

(١٢) حذفه ل

وإن كانا معلومين . وذكر قاضي القضاة رحمه الله : أن الخبرين إذا كان أحدهما نفيا ، والآخر إثباتا ، وكانا شرعيين ، فانهما سواء .

ولقائل أن يقول : لا بد أن^(١) يكون أحدهما مطابقا لحكم العقل ؛ لأنه لا فِعْل من الأفعال إلا وله في العقل حكم : إما القبح أو الحسن ، أو ما زاد على الحسن . وليس يكون أحد الخبرين نفيا والآخر إثباتا إلا والنفي منها نفى^٥ لواحد من هذه الأحكام ، والإثبات منها إثبات لبعضها . فإذن أحد هذين الخبرين واجب أن يكون مطابقا^(٢) لحكم العقل .

وقد مثل قاضي القضاة ذلك بما روى أن النبي صلى الله عليه « صلى في الكعبة » وما روى أنه « لم يصل فيها » ؛ وبما روت عائشة أن النبي صلى الله عليه « قبلها وهو صائم » ، وما روت أم سلمة أنه « ما كان يقبلها وهو صائم » . وليس هذا بمثال المسئلة^(٣) . لأن القبلة ونفيها ، والصلاة ونفيها هي أفعال ، وليست بأحكام ، فيقال إنها عقلية أو شرعية . وإنما الأحكام جواز / الصلاة ونفي جوازها . والعقل لو تجرد ، لكان مطابقا لنفي جوازها ، وأنها غير مصلحة . وكون^(٤) القبلة غير مفسدة للصوم هو^(٥) مقتضى العقل . وكذلك تزويج [النبي صلى الله عليه^(٦)] ميمونة وهو حلال أو حرام ، هو [إيقاع فعل^(٧)] في أحوال ، وليس ذلك بحكم . وإنما الحكم هو حُسن ذلك مع الإحرام أو قبحه . ومقتضى العقل هو حسنه . [فبان أن^(٨)] أحكام هذه الأفعال ليس يخلو أن تطابق العقل : إما النفي منها وإما الإثبات . فان مثل ذلك بأن يقتضى العقل قبح الفعل^(٩) ، ويروى خبر في إباحته ، وخبر

٩٥ / ب

(١) ل : من أن

(٢) م : مطابق

(٣) ل : المثال للمسئلة

(٤) س : كونوا

(٥) ل : وهو

(٦) حذفه ل

(٧) ل : ارتقاع

(٨) ل : وإن

(٩) ل : « العقل » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

- في وجوبه^(١) ، فيقال إن وجوبه وإباحته شرعيان . والإباحة نفى الوجوب .
فالجواب : ان ما تضمن الإباحة ، لا يتضمن نفى الوجوب فقط . ولو
تضمن ذلك ، كان^(٢) قد تضمن حكماً عقلياً ، لأن القبح قد اقتضاه العقل .
والقبح غير واجب . فما^(٣) اقتضى كونه غير واجب ، قد طابق مقتضى
العقل . لكن ما تضمن^(٤) الإباحة قد تضمن نفياً و^(٥) إثباتاً . أما النفي
فنفي الوجوب . وأما الإثبات فهو كون الفعل حسناً . وهو زيادة نفى^(٦)
الوجوب . وهو حكم شرعى . والخبر الدال على الوجوب أولى . لأنه لا يعارض
خبر الإباحة في اقتضائه نفى القبح . لأن الواجب غير قبيح . ولا يعارضه
في اقتضائه الحسن ، لأن الواجب حسن . وإنما يعارضه في نفى الإيجاب .
وهذا هو حكم العقل . والإيجاب هو الحكم المنقول^(٧) ؛ فكان أولى .
فأما إذا كان أحد الخبرين يقتضى إثباتاً حاداً ، والآخر يقتضى نفيه ،
فقوم رجحوا الخبر المسقط للحد . لأن الحد يسقط بالشبه وبتعارض البيئتين .
فوجب إسقاطه بتعارض الخبرين . ويكون ذلك كالشبه^(٨) في إسقاطه .
وقاضى القضاة يقول : هما سواء^(٩) ، لأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبه .
فأما إثباته في الجملة في الشريعة ففارق لإثباته وإسقاطه^(١٠) / في أعيان الأشخاص .
ولقائل أن يقول : إن تعارض البيئتين في الحد إذا كان شبه^(١١) في إسقاطه
الأعيان مع ثبوته في أصل الشريعة ، فبأن يجب إسقاطه في الجملة — إذا
تعارض خبران ، ولم يقدم^(١٢) له حالة ثبوت — أولى .

(١) حذفه ل

(٢) لس : لكان

(٣) ل : فيا

(٤) ل : يتضمن

(٥) ل : أو

(٦) لس : على نفى

(٧) س : الناقل

(٨) ل : كالشبهة

(٩) ل : شيان

(١٠) لس : اسقاطه بالشبهات

(١١) ل : كانت شبهة

(١٢) لس : يتقدم

وأما إذا تضمن أحد الخبرين الحرية ، وتضمن الآخر الرق ، فذكر قاضي القضاة في «الشرح» : أنهما سيان : وقال غيره : المثلث للحرية أولى . لأن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطلة لها ما يعترض الرق . ولا يبطل الحرية بعد ثبوتها ، كما يبطل الرق بعد ثبوته . فكانت الحرية آكد .

- فأما إذا اقتضى أحد الخبرين الحظر ، واقتضى الآخر الإباحة ، فإن أحدهما لا بد من كونه مطابقا لمقتضى^(١) العقل . فيكون الناقل عنه أولى . ولكن لا يمتنع أن ينظر هل للحظر^(٢) وجه ترجيح ، كما أن النقل عن أصل العقل وجه ترجيح . فان قيل : قد^(٣) يكون الحظر والإباحة شرعيين إذا كان حكم العقل الوجوب ! قيل : ليس كذلك ، لأن الخبر الحاضر هو الناقل عن موجب العقل الذي هو الوجوب . والخبر المبيح لا يعارض حكم العقل من حيث اقتضى الحسن ؛ وإنما يعارضه من حيث ينفي الوجوب . ولا معارضة بينه وبين الخبر الحاضر من هذه الجهة . والقول في الحظر هل هو وجه ترجيح ، يجري هكذا . لا يخلو الخبران اللذان أحدهما حاضر والآخر مبيح . إما أن يكون لأحدهما حكم باق^(٤) ، أو لا يكون لأحدهما حكم باق^(٥) . فان كان له ذلك ، فلما أن يكون ذلك الحكم يعلم بقاؤه بذلك الخبر ، أو بغيره . فان لم يعلم إلا بذلك الخبر — نحو^(٦) أن يكون حكما شرعيا — أجمع^(٧) المسلمون عليه لأجل ذلك الخبر . فانه يدل ذلك على ثبوت الخبر وبقائه لأنه لو لم يكن كذلك ، لم يثبت حكمه . وإن كان ذلك الحكم الباقي يعلم بغير ذلك الخبر ، فانه لا يدل على ثبوت الحكم وصحته . فلا يكون ذلك الخبر / أولى من غيره . نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه سُئل ٢٠ عن مس الذكر ، هل فيه وضوء ؟ فقال : «لا ، هل هو إلا بضعة منك» .

٩٦/ ب

(١) ل : حكم

(٢) لس : الحظر

(٣) ل : فقد

(٤) ل : حكما باقيا

(٥) ل : حكما باقيا

(٦) ل : يجوز

(٧) ل : واجتمع

فان كون الذكر^(١) بضعة من الإنسان ، وإن كان باقيا^(٢) فليس بقاؤه لأجل هذا الخبر ، فيدل على بقاء الخبر . فأما إن لم يكن لأحد الخبرين حكم باق^(٣) ، فان الشيخ أبا الحسن قال : « الحاضر أولى » . وقال الشيخ أبو هاشم وعيسى بن أبان رحمهما الله : « يطرحان . ويرجع المجتهد إلى غيرهما من الأدلة الشرعية ، أو البقاء على حكم العقل » . ووجه قولها هو : أنا^(٤) إذا علمنا^(٥) تقدم أحد هذين الخبرين ، ولم يعلم أيهما هو المتقدم ، جاز كون كل واحد منهما هو المتأخر الذي يجب العمل به بدلا من صاحبه . وليس يجوز استعمالهما ، لأننا فرضنا الكلام في خبرين متنافيين . ولذلك احتجنا إلى الترجيح . ولا يجوز^(٦) العمل على أحدهما ، [لأنه ليس العمل على أحدهما^(٧)] أولى من العمل على الآخر . فلم يبق إلا إطراحهما . وجرياً مجرى عقدتي وليين على امرأة ، ولا يعلم تقدم أحدهما على الآخر ، فانهما تبطلان . لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر . وجري مجرى الغرق في أنه إذا لم يعلم تقدم موت أحدهما على الآخر ، بطل حكم الإرث بينهم .

فان قيل : فيجب أن لا يعملوا^(٨) على حكم العقل لجواز أن يكون هو المفسدة ! قيل : إنما يلزم ذلك بدليل شرعي ناقل^(٩) . ولا دليل في الشرع مع التعارض . لأن التعارض والتامع يصير الشرع كأنه لم يكن ، فينفرد حكم العقل .

والجواب عن الشبهة هو أن قولهم : « إذا جاز أن يكون كل واحد من الخبرين هو المتأخر ، فلم يكن العمل بأحدهما أولى من الآخر » هو نفس الخلاف . لأن المخالف يقول : بل العمل على الحاضر أولى ، وإن جوزنا

(١) زاد بعده ل : وإن كان

(٢) س : نافيا

(٣) ل : أحد الخبرين حكما باقيا

(٤) من هنا حذف س

(٥) ل : أنها إذا علمنا

(٦) ل : يكون

(٧) حذفه ل

(٨) ل : يعملوا

(٩) ل : بينة غير ناقل

تقدمه . ولا يشبه ذلك عقدتني الولين على المرأة [لأنه ليس أحد العقدين حاضرا والآخر مبيحا . وكذلك الغرق لما ترفع موتهم^(١)] لأنه ليس/ فيهم جهة مختصة^(٢) للحظر وجهة مختصة^(٣) للإباحة .

١/٩٧

- وقد نُصِرَ القول الأول بوجوه : ﴿منها﴾ أن الحظر أدخل في التعبد من الإباحة ، لأنه أشق ، فكان أولى ! والجواب : ان الفعل^(٤) قد يتعبدنا [الله بحظره ، وقد يتعبدنا الله^(٥)] باعتقاد إباحته . و[قد^(٦)] يرد الشرع [بإباحته ، وقد يرد الشرع^(٧)] بإباحة ما لم يكن في الفعل^(٨) مباحا ، كما يرد بحظر ما لم يكن محظورا . فليس أحدهما أدخل في التعبد من الآخر . ﴿ومنها﴾ أنه إذا تعارض خبرا حظر وإباحة ، فقد حصلت جهة حظر وجهة اباحة . وهاتان الجهتان متى اجتمعتا^(٩) ، كان الحظر أولى . ألا ترى أن الأمة بين شريكين لما اجتمع فيها ملك هذا^(١٠) الشريك ، فهو مبيح له الوطئ ؛ وملك الآخر وهو حاضر ، كان الحظر أولى ؟ الجواب : ان ملك أحد الشريكين لبعض الأمة ليس بجهة مبيحة للوطئ . بل الجهة المبيحة للوطئ ملك جميعها . فلم يحصل في هذه الأمة جهتان إحداهما لو انفردت أباحت ، والاخرى لو انفردت حظرت . والخبران كل واحد منهما لو انفرد ، لثبت^(١١) حكمه . ١٠ ﴿ومنها﴾ لو غرق جماعة من الأقارب ، وخفى علينا تقدم بعضهم على بعض ، جعلناهم كأنهم غرقوا معا ، ولم نؤثر بعضهم من بعض . وغلبنا حظر التوارث بينهم ! الجواب : ان ذلك حجة لمخالفهم . لأنهم قد نزلوا منزلة من لم يموتوا . وفرق بينها قاضي القضاة بأن الغرق يجوز أن يكونوا غرقوا معا ، فجاز أن

- (١) زاده لح
(٢) كذلك ص ؛ ل : ملخصه ؛ ح : مخلصه
(٣) كذلك
(٤) ل : العقل
(٥) حذفه ل
(٦) حذفه ل
(٧) زاده ل ؛ حذفه ص
(٨) ل : العقل
(٩) ل : اجتماعا
(١٠) حذفه ل
(١١) ل : لبين

نجرهم هذا المجرى . أما الخبر الحاضر والمبنيح ، فلا يجوز كونهما واردين معا ، فلم يصح تقديرهما [هذا^(١)] التقدير . ﴿ومنها^(٢)﴾ ان العمل على الحظر أحوط . لأنه إن كان الفعل محظورا ، فقد تجنبه المكلف ؛ وإن كان مباحا ، لم يضره تركه . وليس كذلك إذا استباحه وقَعَلَهُ . لأنه لا يمتنع أن يكون محظورا ، فيكون / بفعله له فاعلا لمحظور .

٩٧ / ب

إن قيل : وهو معذّر إذا عَمِلَهُ^(٣) على الحظر ، لأنه قد اعتقد قبحه ، ولا يأمن كونه حسنا ؛ فيكون مُقدّما على اعتقاد لا يأمن كونه جهلا ! فالجواب : ان الفعل إذا كان محظورا فاستباحه الإنسان ، كان بفعله وباعتقاد إباحته مُقدّما على قبيح^(٤) . وإذا كان مباحا ، فتجنبه معتقدا لحظره ، كان مقبّحا باعتقاد حظره^(٥) . فصار التعزير^(٦) في ذلك أكثر . وكان العدول إلى تجنبه أولى ، لأنه ليس الغرض إلا الترجيح بوجه له ضرب^(٧) من القوة . وأيضا فانه إذا ثبت أن تجنب الفعل أولى من الإقدام عليه ، وهو الذي تعارض فيه الخبران : قطعنا على أن اعتقاد تجنبه وحظره ليس بجهل ولا قبيح . ولا نكون مقدمين على اعتقاد لا يؤمن^(٨) كونه جهلا . فهذا الوجه أولى في^(٩) الاحتجاج من كل ما سلف .

فان قيل : أليس ، إذا تعارضت البيّتان في الملك ، لم تسقطا ؟ وعملا^(١٠) عليهما ؟ فهلا وجب مثله في الخبرين ؟ قيل : أحد^(١١) لم يقل في الخبرين المتنافيين كذلك^(١٢) . فان قيل : فهلا اطرحتم البيّتين جميعا كما

(١) حذفه ص

(٢) إلى هنا حذف ص

(٣) صرس : حله ؛ ل : علمه

(٤) ل : قبيح ؛ زاد بعده ح : « أحدهما الفعل والثاني اعتقاد إباحته »

(٥) زاد بعده ح : « لانه قبيح واحد »

(٦) ل : « التعين » [غير منقوط مع علامة الاضطراب بالهاش]

(٧) ل : اضرب

(٨) س : لا تأمن ؛ ل : لا بد من

(٩) ل : من

(١٠) لس : عمل

(١١) ل : ان أحدكم

(١٢) لس : بذلك

اطرحتم الخبرين؟ قيل : لأنه يمكن^(١) العمل عليهما بأن يجعل الدار ملكا بين المتداعيين . وأجاب قاضى القضاة بأن البيتين يجوز صدقهما ، بأن يشهد كل واحد منهما بما شهد به لمكان اليد والتصرف . ويجوز أن يكون المتداعيان^(٢) متصرفين فى الملك . فيثبت لكل واحد منهما الملك بحكم اليد . وليس يجوز ورود الإباحة والحظر معا ، فيستقلا^(٣) معا .

(١) ل : يمكننا

(٢) ل : أن يكونا

(٣) ل : فيستقلان ؛ س : فيقابلان

الكلام في القياس [والاجتهاد] ^(١)

فصل : في ذكر أبواب القياس

- اعلم أن الغرض بالكلام في القياس أن نبين ^(٢) أنه متعبد به ، ونبين شروطه . و ^(٣) الكلام في ورود التعبد به ينبغي أن / يتقدمه جواز التعبد به . ١/٩٨
- وكلا الأمرين [ينبغي على ^(٤)] الكلام في ماهية القياس . ولما كان القياس الشرعي أمانة ، وجب أن نبين أولا ما الأمارات وما أقسامها ؟ ثم نذكر ما القياس ، وما يتصل به ؟ ثم نذكر جواز التعبد به ، ونفي جواز ذلك . وذلك يتضمن أبوابا : منها جواز التعبد به في الجملة . ومنها جواز تعبد النبي صلى الله عليه [به . ومنها جواز تعبد من عاصره ^(٥)] به . ومنها أنه لا يجوز التعبد به في جميع الشرعيات . وأما ورود التعبد ^(٦) فيتضمن أيضا أبوابا : منها ورود التعبد به في الجملة . ومنها هل النص على علة الحكم يكفي في التعبد بالقياس أم لا ؟ ومنها هل ^(٧) يفتقر التعبد بالقياس إلى أن ينص لنا ^(٨) على الأصل المقيس عليه ، وإلى إجماع الأمة على تعليل الأصل أم لا ؟ ومنها هل تعبد النبي عليه السلام بالقياس ؟ ومنها هل تعبد به من عاصره ؟ ومنها هل ^(٩) يوصف القياس المتعبد به بأنه دين ومأمور به ؟ وبعد ذلك نتكلم في شروط القياس . وذلك يشتمل على أبواب سنذكرها إن شاء الله . ١٥

(١) حذف ض حيث : « الكلام في القياس » فحسب

(٢) ص : نتبين

(٣) ل : ونبين

(٤) ل : يبي

(٥) حذف ل

(٦) ل : التعبد به

(٧) ل : ان

(٨) حذف ل

(٩) حذف ل

باب في^(١) الأمارات وأحكامها

- اعلم^(٢) أن الأمانة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن . وبذلك تتميز من الدلالة . والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله «أمانة» ، عقليا كان أو شرعيا . والفقهاء يسمون الأمارات الشرعية — كالقياس وخبر الواحد — «أدلة» . ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة ، كالأمانة على القبلة ، وعلى قيم المتلفات . والكلام في ذلك [كلام في عبارة^(٣)] لا طائل في الإكثار منه . وأما^(٤) قسمة الأمارات ، فقد ذكر فيها عدة وجوه : منها المحكى عن الشيخ أبي الحسن رحمه الله ، [وهي^(٥)] أن أدلة الشرع التي ليست بنص ولا ظاهر ، منها ما يسمى قياسا ، ومنها ما يسمى دليلا على صحة العلة ، ١٠ ومنها ما يسمى دليلا على موضع الحكم ، ومنها ما يسمى /دليلا على المراد بالعبارة^(٦) المشتركة . هذا ما له أصل معين . فأما ما لا أصل له معين ، فنحو ما يتوصل به إلى قيم المتلفات . وليس يعني بالأصل ها هنا ما يقع الرد إليه . لأن كثيرا من هذه الأقسام لا يقع^(٧) الرد إليه . وإنما أراد بالأصل ها هنا طريقة يشار إليها . ١٥

ونحن نقسم ما ذكره . فنقول : أدلة الشرع إما ظاهر و^(٨) نص ، وإما غير ظاهر وغير نص . وما ليس بظاهر ، [منه ما لا يحصل^(٩)] فيه طريقة معينة ، مثل ما يتوصل به إلى قيم المتلفات ؛ ومنه ما له طريقة معينة يشار

-
- (١) حذفه ل
 - (٢) حذفه ل
 - (٣) حذفه ل
 - (٤) من هنا حذف س
 - (٥) حذفه ل
 - (٦) ل : بالعبادة
 - (٧) ل : ليس أصل يقع
 - (٨) ل : أو
 - (٩) ل : فيه ما لا حصل

إليها . ولما كان كل [دليل فله^(١)] مدلولاً ، وجب فيما له طريقة معينة أن يدل على مدلول . ولا يخلو مدلوله إما أن يكون حكماً ، ولما دليلاً على حكم . فما يدل على حكم مما له طريقة يشار إليها ، فهو القياس . وما يدل على دليل حكم ، فنه ما يدل على علة حكم ، لأن علة الحكم دليل على الحكم . وذلك نحو ما كان يستدل به على أن الكيل أولى من الطعم في كونه علة الربا^(٢) . ومنه ما يدل على مراد الله سبحانه بخطابه المشترك ، نحو ما يدل على أن المراد بآية^(٣) الأقراء ، الحيض . ومنه ما يدل على أن الله سبحانه أراد بالكفارة المتعلقة بالجماع في الصوم ، هو أن^(٤) يعلقها بهتك صوم شهر رمضان مع ضرب من المأثم . وهذا هو الاستدلال على موضع الحكم .

- ١٠ قال قاضي القضاة : « كان ينبغي أن يذكر فيها الاستحسان » . وأجاب عن ذلك بأن الاستحسان إما أن يكون عدولاً إلى قياس أولى من قياس — فقد ذكر الشيخ أبو الحسن القياس في جملة أقسامه — ولما أن يكون عدولاً إلى نص . وليس غرضه قسمة النصوص ، فدخله في جملته . وقال أيضاً : كان ينبغي أن يذكر ما يحتاج به أصحاب أبي حنيفة من قولهم^(٥) : « إن العبادة إذا لم تنفسد لعدم صفة من صفاتها ، فبأن لا تنفسد بوقوع^(٦) تلك الصفة على / وجه الفساد أولى » . وللشيخ أبي الحسن أن يجيب عن ذلك بأن هذا داخل في جملة القياس . وذلك أن العبادة التي قد انتفت عنها الصفة ، والتي قد حصلت فيها الصفة [على وجه الفساد^(٧)] ، قد اشتركا في أنهما لم يختصا بالصفة على وجه الصحة . وقال أيضاً : كان ينبغي أن يذكر في ذلك^(٨) استدلالهم على أن انكشاف ربع الساق في الصلاة يفسدها . وهو^(٩) قولهم :

(١) ل : ذلك دليلاً فانه

(٢) ل : للربا

(٣) راجع القرآن ٢٢٨/٢

(٤) حذفه ل

(٥) ل : موليهم [غير منقوط]

(٦) ل : على

(٧) حذفه ل

(٨) ل : في

(٩) حذفه ل

إن انكشاف جميعه^(١) يفسدها . لأن [المواجه له^(٢)] يرى رُبَّه . ولأبي الحسن أن يقول : إن هذا داخل في جملة القياس ، لأنى قد علمتُ أن العلة المفسدة للصلاة إذا انكشف جميعه ، هو إمكان رؤية ربه . وهذه العلة قائمة في انكشاف ربه . فالجمع بينها قياس .

وقسمة اخرى محكية عن الشافعى رحمه الله . وهى أن أدلة الشرع مستنبطة ، وغير مستنبطة . والتي ليست مستنبطة ، يدخل فيها خطاب الله عز وجل ، وخطابُ رسوله [وأفعاله^(٣)] . وخطابُ الامة [وأفعالها^(٤)] . والمستنبطة ضربان : أحدهما تُحقَّق في العلة . والآخر لا تُحقَّق في العلة . أما الذى^(٥) تُحقَّق في العلة فضربان : أحدهما لا يقوى شبه الفرع فيه إلا بأصل واحد . ويسميه قياسَ علة وقياسَ معنى . كرد العبد إلا الأمة في [تنصيف الحد^(٦)] . والآخر يقوى شبهه باصول مختلفة ، وأن يرجح شبهه بأحدهما . نحو شبه العبد المتلف بالمملوكات وبالحر الذى ديته مقدرة . ويسمى ذلك قياسَ غلبة الأشباه . وما لا تُحقَّق في العلة ، هو إيجابه على مَنْ هو خارج المصر حضور الجمعة^(٧) ، ونحو اشتراك الأخ والجد في الميراث^(٨) . وهذا المثال خارج من هذا القسم ، لأن العلة فيه محققة : وهو الإدلاء بالميت . ويبعد أن يستدل على الأحكام بطريقة مستنبطة لا تُحقَّق فيها العلة . لأن العلة هى^(٩) الطريق إلى الحكم . فما لم تُحقَّق ، لم يمكن التوصل إلى الحكم .

وكان الشافعى يسمي القياس استدلالا ، / لأنه فحصٌ ونظر ، ويسمى الاستدلال قياسا ، لوجود التعليل فيه^(١٠) .

٩٩ / ب

وقسم قاضى القضاة رحمه الله في « العمد » الأمارات قسمةً ، هذا معناها :

- (١) كذا ، بدل « جميعها » [أي جميع الساق]
- (٢) ل : الواحد لم
- (٣-٤) حذف ل
- (٥) ل : التى
- (٦) بياض في ل
- (٧) زاد بعده ل : إذا كان يسمع النداء
- (٨) زاد بعده ل : لأن كل واحد منهما يدل بمن يدل الميت
- (٩) ل : في
- (١٠) إلى هنا حذف س

- الامارات التي ليست بأخبار آحاد ، إما أن يكون لها أصل يقع الرد إليه - وهو القياس - وإما أن لا يكون لها أصل يقع إليه الرد . وهو ضربان :
- ﴿أحدهما﴾ لا يتلخص^(١) الأمانة فيه ، كالأمانة التي يفصل بها بين العمل القليل والكثير في الصلاة . إذ المرجع بذلك^(٢) إلى ما يغلب في الظن من غير أمانة يمكن تعيينها . ولا يمكن أن يجعل أمانة العمل القليل في الصلاة أن لا يغلب على ظن المشاهد لفاعله أنه ليس في الصلاة . لأن من يشاهد غيره يقتل الحية والعقرب ، يظن أنه ليس في الصلاة . ومع ذلك فهو من العمل القليل .
- ﴿والضرب الآخر﴾ يمكن تلخيص الأمانة^(٣) فيه . وهو ضربان : أحدهما أمانة عقلية ، والآخر أمانة سمعية . والأمانة العقلية هي التي لا يحتاج في كونها أمانة إلى سمع . وهي ضربان : أحدهما الحكم المتعلق بها عقلي ، والآخر سمعي . أما الأول فقيم التلخيصات : الحكم فيه عقلي ، وهو قدر القيمة . والأمانة عقلية ، وهي اختبار^(٤) عادات الناس في البيع . ويمكن تلخيص الأمانة في ذلك . لأن من قوّم الثوب بعشرة دراهم ، لو قيل له : « لم^(٥) قوّمته بذلك ؟ » لقال : إن^(٦) عادة الناس أن يبيعوا مثله بعشرة دراهم .
- إن^(٧) قيل : هلا أوتجتم من جهة العقل ، إذا خرق زيد ثوب عمرو ، أن يخرق عمرو ثوب زيد ؟ قيل : إن زيدا لو أمكنه أن لا يخرق ما خرقه من ثوب عمرو ، وجب عليه أن لا يخرقه . ولم يوجد معنى^(٨) ذلك . فإذا لم يمكنه ذلك ، وجب عليه ما يجزئ هذا المجزئ ، وهو سدّ الثلمة التي أحدثها بدفع المثل ، أو القيمة ، حتى يصير كأنه لم يحدث ما أحدث .
- فان قيل : إنه إذا خرج من القيمة ، فقد نفى شفاء الغيظ ! قيل :

-
- (١) س : يتخلص
(٢) ل : والمرجع في ذلك
(٣) ص : العبارة
(٤) ل : اخبار
(٥) حذفه ص
(٦) هـ : لأن
(٧) من هنا حذف س
(٨) ل : بغير [غير منقوط]

إن [غبط المجنى عليه^(١)] يزول بخروج الجاني^(٢) من القيمة ، أو المثل ،
/ مع الاعتذار ، أو مع إلزام الحاكم إياه ذلك . ١/١٠٠

وأجاب قاضي القضاة رحمه الله عن السؤال بأن زيدا إذا خرق ثوبَ مَنْ
خرق ثوبه ، فقد أضر بنفسه حين لم يتعوض من ماله التالف بمال غيره .
والإضرار بالنفس من غير فائدة قبيح . وسأل نفسه ، فقال : هلا كانت
الفائدة في ذلك التشفى ؟ فقال : التشفى^(٣) إنما يحسن تبعا لحسن^(٤) تخريق
[ثوب الجاني^(٥)] . فاذا لم يحسن ذلك ، لم يحسن التشفى . ولقائل أن يقول :
إنما يقيح تخريق ثوب الجاني إذا بينتم^(٦) أنه لا يحسن التشفى . فقبحه تابع
لبطلان كون التشفى وجها في حسنه . بخلاف قولكم : إن التشفى تابع لحسن
التخريق^(٧)

١٠

وأما الأمانة العقلية التي حُكِمَها سمعي ، فنحو الأمارات العقلية التي
يتوصل بها إلى جهة القبلة . وحُكِمَها السمعي^(٨) وجوب التوجه في^(٩) تلك
الجهة . وعلى التحقيق : حُكِمَها هو كون القبلة في تلك الجهة . ووجوب
التوجه إلى تلك الجهة هو تابع لحكمها ؛ إلا أن ذلك لا يخرج وجوب
التوجه [إلى تلك الجهة^(١٠)] من أن يكون من أحكام هذه الأمانة على
بعض الوجوه .

وأما الأمانة السمعية ، فهي التي يفتقر في كونها أمانة إلى سماع . ولا يخلو
حكمها إما أن يكون سمعيا ، أو عقليا . إلا أنه لا يجوز أن يكون حكمها
عقليا . لأن العقل أسبق من السمع . وطريق الشيء لا يجوز أن يتأخر عنه .

(١) ل : غبطه

(٢) ل : الثاني

(٣) ل : ان التشفى

(٤) ل : فين [غير منقوط]

(٥) ل : الثوب

(٦) ل : سنه [غير منقوط]

(٧) إلى هنا حذف س

(٨) ل : السمي

(٩) ل : إلى

(١٠) حذفه ل

وأما التي حُكِمَها سمعى ، فنحو جعل المسجد أمانة فاصلة بين الحالة التي يجوز للامام إذا أحدث أن يستخلف فيها ، وبين الحالة التي لا يجوز له ذلك من حيث بنى المسجد للصلاة الواحدة . فكان [كالمصنف الواحد^(١)] . فهذا الاعتبار بالشرع عليم كونه أمانة ، والحكم المتعلق به ، سمعى . وكذلك وجوب مصير أهل القرى إلى صلاة الجمعة إذا سمعوا الأذان هو حكم سمعى^(٢) ؛ وكون سماع الأذان أمانة لذلك معلوم بالسمع .

فان قيل^(٣) : ولم قلتُ إن ما لا يتلخص^(٤) فيه طريقة معينة ، / لا بد فيه من أمانة ؟ قيل : لأن الله سبحانه كلّفنا في ذلك^(٥) الاجتهاد والنظر . ولا بدّ من أن نجتهد في طريق^(٦) إما دلالة وإما أمانة . فاذا لم يكن دلالة ، فلا بد من أمانة ، وإن لم يتلخص^(٧) العبارة عنها . ولهذا يجد الإنسان في نفسه أمرا يتوصل [به^(٨)] إلى الظن . فان ما عمله في الصلاة عمل قليل ، وإن لم يتلخص^(٩) العبارة عنه .

واعلم أن الأمانة لا بد من أن يكون بينها وبين « ما هي أمانة فيه » تعلق . لولا ذلك : لم يكن بأن يكون أمانة عليه أولى من أن لا يكون^(١٠) أمانة عليه ، أو أمانة على^(١١) غيره . وذلك التعلق ضربان : أحدهما أن تكون الأمانة كالمؤثرة في مدلولها على^(١٢) الأكثر [والأغلب^(١٣)] . والآخر ان تكون ، لولا مدلولها^(١٤) ، لما كانت الأمانة على الأمر الأكثر ، ويكون مدلولها

(١) ل : للصفة الواحدة

(٢) ل : شرعى

(٣) ل : قال

(٤) ل : يتلخص

(٥) ل : ذلك النظرو

(٦) ل : طريقه

(٧) ل : يتلخص

(٨) حذفه ص

(٩) ل : يتلخص

(١٠) س : يكن

(١١) س : الى

(١٢) بدل « على » عند س : لما كانت الأمانة على الأمر

(١٣) حذفه ل

(١٤) ل : تكون مدلولها عليها

- كالمؤثر فيها . ويجوز حصول^(١) الأمانة على الندرة^(٢) من دون مدلولها .
 مثال الاول من^(٣) العقلية الغيم الرطب في زمن الشتاء ، لأنه كالمؤثر في
 نزول المطر ، وهو أمانة عليه . ومثاله أيضا دين^(٤) الإنسان ، فانه^(٥) مؤثر
 في تجنبه الكذب ، وهو أمانة عليه . ومثاله في^(٦) الشرعيات وجود علة الأصل
 في الفرع فانها أمانة لإثبات^(٧) حكمه . وهي طريقنا إلى ثبوت الحكم فيه إذا
 دل الدليل على وجوب القياس . ومثال القسم الثاني من العقلية أن نعلم أن
 في بعض المنازل مريضا قد أشفى ، ثم يسمع الصراخ من داره . فذلك أمانة
 على موته . وموته هو المؤثر في الصراخ . ولولاه لم يكن الصراخ في الأكثر ،
 وإن جاز أن يكون سبب حدوثه غير موته . ومثاله من الشرعيات ثبوت الحكم
 في الأصل مع وصف^(٨) ، [وانتفاؤه في الأصل عند انتفائه . فذلك أمانة
 ليكون ذلك الوصف علة للحكم في الأصل . لأن حصول الحكم بحصول
 الوصف^(٩)] ، وانتفاؤه بانتفائه طريق^(١٠) إلى كون ذلك^(١١) علة . فاذا لم
 يكن دلالة ، فهو إذا أمانة على ذلك^(١٢) . ولولا أن ذلك الوصف هو علة
 الحكم ، لم تحصل^(١٣) هذه الأمانة ، أعني ثبوت الحكم بثبوت الوصف ،
 وانتفاؤه / بانتفائه . وإذا ثبت أن ذلك الوصف هو علة الحكم في الأصل ،
 ثبت كونه أمانة على وجوب الحكم في الفرع . وليس يمتنع كون الحكم على

١/١٠١

-
- (١) ل : جعل
 (٢) ل : البدن
 (٣) ل : في
 (٤) ل : كبر
 (٥) س : لانه
 (٦) مزل : من
 (٧) ل : بثبوت
 (٨) زاد بعده ل : في الاصل
 (٩) حذفه ل
 (١٠) ل : طريقا ؛ س : طريقنا
 (١١) لس : ذلك الوصف
 (١٢) ل : ليلك [غير منقوط ، مع علامة الاضطراب بالهامش]
 (١٣) ل : يحل

كيفية مخصوصة أمانة على أن بعض أوصاف الأصل هو علة حكمه ، وتكون العلة أمانة على وجوب^(١) الحكم في الفرع .

باب

في القياس ما هو ؟

اختلف الناس في حد القياس . فحدّه^(٢) بعضهم بأنه « استخراج الحق » . وهذا يلزم عليه أن يكون استخراج الحق بالاستدلال بالنصوص و^(٣) الظواهر قياسا . ويلزم ذلك أيضا من حده بأنه استدلال . وحده بعضهم بأنه « التشبيه » . وهذا يلزم عليه أن يكون من قال « إن الارز يشبه البر في الصلابة » ، قائسا ، وأن يوصف الله سبحانه بأنه « قائس » إذا شبه^(٤) بين الشيتين . وحده الشيخ أبو هاشم بأنه « حمل الشيء على غيره ، وإجراء حكمه عليه » . فان أراد إجراء حكمه عليه لأجل الشبه ، فصحيح . وكان يجب التصريح بذلك . وإن لم يرد ذلك ، لم يصح . لأن إثبات الحكم في الشيء ، من غير تشبيه^(٥) بينه وبين غيره ، يكون مبتدأ^(٦) . ومن ابتداء فأثبت في الشيء حكما ، لا يكون قائسا ، وإن اتفق أن يكون ذلك الحكم ثابتا في غيره^(٧) . وحده قاضي القضاة رحمه الله بأنه « حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه » . وأبين من هذا أن يحد بأنه « تحصيل حكم الأصل [في الفرع]^(٨) » لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد . وقد دخل في ذلك الجمع بين الشيتين

(١) ل : وجود

(٢) من هنا حذف س

(٣) ل : أو

(٤) ل : شابه

(٥) ل : الشبه

(٦) ل : مبتداء

(٧) إلى هنا حذف س

(٨) ل : للفرع

في الإثبات [وفي النفي^(١)] . وإنما قلنا « الشبه^(٢) عند المجتهد » ، لأن المجتهد قد يظن أن^(٣) بين الشئين شبا ، وإن لم يكن بينهما شبه ، فيكون رده إليه^(٤) قياسا . وإنما حددنا القياس بما ذكرنا لأن المعقول من القياس أن يكون قياس شئ على شئ . ألا ترى أن الإنسان إذا قال : « قستُ هذا الشئ » ، قيل له : على ماذا قستَه ؟ ولو أثبت الإنسان حكم^(٥) الشئ في غيره ، لا لشبه بينهما ، لكان / مبتدئا بالحكم^(٦) فيه ، غير مراعى لحكم الأصل . ولم يشترط اعتبار الشبه في الحد ، لأنه داخل^(٧) في المعقول من القياس ، لا^(٨) لأن القياس لا يصح من دونه .

١٠١/ب

- إن قيل : أليس الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا ؟ وليس هو تحصيل حكم [الأصل في^(٩)] الفرع لاشتباههما في علة الحكم . [بل هو تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع لاقتراقهما في علة الحكم^(١٠)] ! [مثاله قول القائل : لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف ، لما كان من شرطه وإن نذر أن يعتكف^(١١) بالصوم . كالصلاة لما لم تكن من شرط^(١٢) الاعتكاف ، لم تكن من شرطه^(١٣) . وإن نذر أن يعتكف بالصلاة . فالأصل هو الصلاة ، والحكم هو نفى كونها شرطا في الاعتكاف . وليس يثبت^(١٤) هذا الحكم في الفرع الذي هو الصوم . فإنما يثبت نقيضه^(١٥) . ولم يجتمعا في العلة ، بل

- (١) ل : والنفي
- (٢) ل : للشبه ؛ س : يشبه
- (٣) حذفه س
- (٤) س : إليه في الأصل
- (٥) س : بحكم
- (٦) س : الحكم
- (٧) ل : إلا أنه دخل ؛ س : إلا لأنه داخل
- (٨) ص : إلا
- (٩) حذفه س
- (١٠) حذفه ص ؛ ل : « - حكم الشئ في غيره - »
- (١١) ل : نذر الاعتكاف
- (١٢) ل : شرطها
- (١٣) ل : شرطها
- (١٤) ل : سبب
- (١٥) ل : بنصه

اقتربا فيها . لأن العلة التي لها^(١) لم تكن الصلاة شرطا في الاعتكاف ، هي كونها غير شرط فيه مع النذر . وهذا المعنى غير موجود في الصوم . لأنه شرط مع^(٢) النذر ! الجواب : انه إذا كان المعقول من القياس أن يكون قياس شيء على شيء . ولا يكون قياسا عليه إلا وقد اعتبر حكمه . ولا يكون القياس^(٣) معتبرا بحكمه إلا وقد اعتبر الشبه بينهما . [إذا^(٤)] كان ذلك لا يتم في^(٥) قياس^(٦) العكس ، وجب تسميته « قياسا » مجازا^(٧) ، من حيث كان الفرع معتبرا بغيره على بعض الوجوه^(٨) . فلا يجب إذن دخوله في الحد^(٩) .

ويجوز أن نحد القياس بحد يشتمل قياس الطرد والعكس ، فنقول : « القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره » . وهذا الحد يشتمل على كلا القياسين^(١٠) : أما قياس^(١١) الطرد ، فقد حصل الحكم في فرعه باعتبار تعليل الأصل ؛^(١٢) وأما قياس العكس ، فانه قد اعتبر^(١٣) تعليل الأصل لنفي حكمه من^(١٤) الفرع لاقتراحهما في العلة .

وإذا حددنا القياس بذلك ، قسمناه / إلى قياس الطرد والعكس . وقياس الطرد هو ما ذكرناه أولا . وقياس العكس هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لاقتراحهما في علة الحكم .

فأما حكم القياس الشرعي فهو المتقسم إلى كون الفعل قبيحا وحسنا ،

-
- (١) ل : لها
 - (٢) س : في
 - (٣) ل : القانس
 - (٤) زاده ح
 - (٥) ل : إلا في
 - (٦) ص : القياس
 - (٧) حذف ل
 - (٨) ل : الوجوب
 - (٩) ل : الحدود
 - (١٠) ص : يشتمل كلا القياس
 - (١١) حذف ل
 - (١٢) قلب مصور شريط الصورات (ميكروفلم) ورقة في ص ، فنفقد نص ما سيكون فيه ١١١ / ب - ١ / ١١٢ ، يبتدئ من ههنا
 - (١٣) س : اعتبر فيه
 - (١٤) س : لينفي حكمه عن

ويكون^(١) فعله أولى من تركه أو يكون^(٢) تركه [أولى^(٣)] من فعله ،
وكونه واجبا .

- وأما الأصل فقد ذكر قاضى القضاة أنه [مستعمل^(٤)] فى أربعة أشياء :
- أحدها الطريق إلى الشيء كالكتاب ، هو أصل الأحكام . وأحدها الحكم
المقيس عليه ، [وهو أصل القياس^(٥)] . وأحدها الشيء الذى لا يصح العلم
بغيره إلا مع العلم به ، كالموصوف والصفة . وأحدها الحكم الذى لا يقاس
عليه غيره ، كدخول الحمام بغير عوض^(٦) مقدّر . فانه يقال إن هذا
أصل فى نفسه ؛ ويمكن أن يقال : إن قولنا « أصل » يستعمل على الحقيقة
وعلى المجاز . فالمستعمل ﴿على الحقيقة﴾ هو ما يتفرع عليه غيره ، ويستند
إليه . وهو ضربان : أحدهما يتفرع عليه صحته ، كالعلم بصفة الشيء يتفرع
على العلم بالشيء . وقد يوصف الشيء أيضا بأنه أصل الصفة^(٧) . والضرب
الآخر يتفرع عليه العلم بالشيء بأن يكون طريقا إليه . وهو ضربان :
أحدهما يكون طريقا إليه بطريق التشبيه ؛ وهو أصل القياس . والآخر بغير
طريق التشبيه ؛ وهو النصوص وغيرها . وأما المسمى أصلا ﴿على المجاز﴾ فهو^(٨)
دخول الحمام باجرة غير مقدرة . وإنما تجوزنا بتسميته ذلك « أصلا » لأنه
أشبه الأصول المتقدم^(٩) ذكرها من حيث لم يستفد حكمه من غيره .

فاما أصل القياس ، فقد اختلف الناس فيه . فقال المتكلمون : « الأصل
الذى يقاس عليه الارز ، هو^(١٠) الخبر الدال على ثبوت الربا فى البر » .
وقال الفقهاء : « بل هو الشيء^(١١) » . يثبت حكم القياس فيه بالنص ، كالبر » .

-
- (١) س : كون
(٢) س : كون
(٣) زاده س
(٤) زاده س
(٥) حذفه س
(٦) س : بعوض غير
(٧) س : لصفته
(٨) س : جواز
(٩) ل : المتقدمة
(١٠) ل : وهو
(١١) س : الشيء الذى

أو يقول : [« هو الشيء الذي »^(١)] يسبق العلم بحصول حكم القياس فيه .
 وقال بعضهم : / « بل »^(٢) هو حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص ، نحو
 كون البر حراما . والكلام في ذلك من وجهين : أحدهما ما الذي يقع النظر
 فيه حتى يعلم حصول الحكم في الارز ؟ والآخر قولنا^(٣) : هل فائدة قولنا
 « أصل » ثابتة في كل واحد من هذه الأشياء ، أم لا ؟ وانها [أخرى أن^(٤)]
 يوصف بأنه « أصل » . أما الكلام في « الأول » فهو أن القائس ينظر أي^(٥)
 الأوصاف يؤثر في قبج بيع البر متفاضلا . فنظره يتعلق بالحكم وبالعلة .
 ثم ينظر هل العلة موجودة في الأرز أم لا ؟ فان [كانت موجودة^(٦)] ، تبعها
 الحكم . ولو علم « قبج بيع البر متفاضلا » ضرورة ، أمكنه قياس الارز
 عليه . وإنما يحتاج الارز^(٧) إلى استدلال بالخبر على ثبوت الربا في البر .
 لأنه ليس يعلم ذلك ضرورة ، ولا بدليل عقل . وهذه الجملة لا بد منها .
 ولا خلاف فيها . فان [خالف فيها أحد^(٨)] فيما ذكرناه يفسد قوله . والكلام
 في « الوجه الثاني » هو أن وصف الخبر الثاني^(٩) على قبج بيع البر متفاضلا
 بأنه أصل لقبج بيع الأرز^(١٠) صحيح ، لأنه عليه يتفرع قبج بيع الارز
 متفاضلا ، من حيث كان الخبر دالا^(١١) على ما إذا نظرنا فيه ، فعلمنا علة
 القبج ، أو ظنناها^(١٢) أثبتنا القبج في الارز . وأما وصف البر بأنه [أصل^(١٣)] ،
 فقائده أن العلم بحكمه يسبق العلم بحكم الارز ، وأن حكم الارز يتفرع

(١) س : هو الذي

(٢) حذفه س

(٣) حذفه س

(٤) ل : احران ؛ س : أحق بأن

(٥) ل : أن

(٦) ل : كاتب موجودا

(٧) س : الان

(٨) زاده س

(٩) س : الدال

(١٠) الى هنا ضاع النص في شريط ص ، أي صفحتان

(١١) ل : دليلا

(١٢) ل : ظننا هل

(١٣) حذفه ص

على حكم البر . والبر نفسه أصل لحكمه لأن الشيء أصل لصفته . يبين^(١)
أن حكم الارز يتفرع على حكم البر ، هو أننا إذا نظرنا في حكم البر ،
وظننا علته ، أمكننا قياس الارز عليه . فصار حكم الارز متفرعا على حكم
البر من هذه الجهة . وليس يلزم على هذا أن يوصف البر قبل الشرع بأنه
أصل . لأنه إنما كان أصلا إذا ثبت فيه الحكم الذي إذا نظرنا فيه وفي صفاته ،
يوصلنا إلى حكم غيره . ومعلوم أن الربا لم يكن ثابتا في البر قبل الشرع ،
فلم يكن إذ ذاك « أصلا » . وإذا كان لوصف^(٢) البر بأنه « أصل » وجه
صحيح ، لم نل^(٣) الفقهاء على الاصطلاح على وصف ذلك بأنه « أصل » .
فأما وصف حكم البر بأنه أصل لحكم الارز ، فله^(٤) وجه صحيح أيضا . لأن
حكم الارز يتفرع على حكم البر من الوجه الذي ذكرناه .

١/١٠٣

- ١٠ إن^(٥) قيل : ليس يخلو كون البر حراما إما أن يكون فعلنا ، أو اعتقادنا
قبّح بيع^(٦) بعضه ببعض متفاضلا . وإن كان هو فعلنا ، فكان ينبغي
أن لا يصح القياس لو لم يوجد فعلنا لبيعه متفاضلا . وإن كان هو اعتقادنا
كون ذلك حراما ، فاعتقادنا لذلك ليس بحرام ، فيقاس عليه بيع الارز .
فلأذن الأصل هو الخبر ! الجواب : ان من جعل حكم البر هو الأصل ،
يقول : إن^(٧) الحكم هو قبّح بيعه^(٨) متفاضلا . وليس هو مجرد الفعل ، ولا
اعتقادنا . كما أننا نقيس الكذب الذي فيه نفع على^(٩) الكذب العاري عن^(١٠)
نفع ودفع ضرر . ولا نقيسه على مجرد كونه فعلا ، ولا على علمنا بقبحه .
لأن علمنا ليس بقبح^(١١) ؛ وليس قبحه معلوما بدليل ، فيقال : إن القياس

(١) س : والذى يبين

(٢) ل : يوصف

(٣) ل : وجهها صحيحا لم يلزم

(٤) ل : فانه

(٥) من هنا حذف س

(٦) حذفه ل

(٧) ل : ان ذلك

(٨) ل : بيع بعضه ببعض

(٩) ل : على قبّح

(١٠) ل : من

(١١) ل : بقبيح

يقع على دليله . وليس يقف صحة القياس على وجود بيع البر متفاضلا ، لأنه لو لم يوجد ذلك ، أمكننا أن نقول : لو وجد ، لكان قبيحا ، لأنه مكيلٌ ، جنسٌ . وهذا قائمٌ^(١) في الارز . فوجب قبح بيعه معه متفاضلا . كما أنه لو لم يوجد كذبٌ ، أمكننا أن نقول : لو وجد الكذب العارى من دفعٍ مضره^(٢) ونفع ، لكان قبيحا ، [لأنه كذب^(٣)] . وهذا حاصل في الكذب الذى فيه نفع . على أن القائل : « إن كون^(٤) بيع البر متفاضلا حراما » ، إما أن يكون « بيعنا^(٥) له متفاضلا » ، وإما أن يكون « اعتقادنا كونه حراما » قد جعل كونه حراما ، معتقدا لاعتقاد . ومعتقدا لاعتقاد غير الاعتقاد . وهو أيضا أمر زائد على كون الفعل فعلا . لأن كون الفعل حراما أمر زائد على كونه فعلا . ولهذا كان اعتقاد أحدهما مفارقا^(٦) لاعتقاد الآخر . والفقهاء يقولون « تحريم الفعل » ، ويعنون بذلك / « كونه حراما^(٧) » . فصح أن لكل واحد من الأقاويل المذكورة ، في معنى « الأصل » ، وجهها صحيحا^(٨) ، وإن كان الأول أن يكون الحكم هو الأصل .

ب/١٠٣

وأما الفرع في القياس ، فهو عند المتكلمين : الحكم المطلوب إثباته بالتعليل ، كقبح بيع الارز متفاضلا . لأنه هو المتفرع على غيره ، دون نفس الارز . وعند الفقهاء : ان الفرع هو الذى يطلب حكمه بالقياس . وهو أيضا الذى يتعدى إليه حكم غيره ، أو الذى يتأخر العلم بحكمه ، كالارز . وإنما سموا ذلك فرعا ، لأن حكمه يتفرع على غيره . وما ذكره المتكلمون أولى ، لأن نفس الارز ليس يتفرع على غيره ، وإنما المتفرع حكمه .

وأما الشبه ، فهو ما يشترك فيه الشيئان من الصفات ، سواء كانت

(١) ل : قبح اثم [غير منقوط]

(٢) ل : ضرر

(٣) حذفه ل

(٤) حذفه ل

(٥) ل : بيما

(٦) ل : مصارفا

(٧) إلى هنا حلف س

(٨) س : وجه صحيح

صفة ذاتية أو^(١) غير ذاتية . كاشتراك الجسمين في السواد . وقد يكون صفة تفيد حكما عقليا ، أو سمعيا . وغرض الفقهاء من ذلك : ما اقتضى الحكم السمعى .

وأما التشبيه ، فقد قيل : هو في الأصل ما به يكون الشيء مشبها^(٢) لغيره . كالتحريك ، هو [ما به^(٣)] يكون الشيء محركا لغيره . فقد استعمل في الاعتقاد ، والظن^(٤) ، والخبر . فيقال لمن أخبر ، أو اعتقد أن الله عز وجل يشبه الأشياء : إنه « مشبه » ، وإن خبره « تشبيه » .

- فأما قولنا « علة » ، فستعمل^(٥) في عرف اللغة ، وفي عرف الفقهاء ، وفي عرف المتكلمين . أما في عرف « اللغة » فستعمل^(٦) [فما أثير^(٧)] في أمر من الامور ، سواء كان صفة أو كان ذاتا ، وسواء أثير في الفعل أو في الترك . فيقال : مجيء^(٨) زيد علة في خروج عمرو ، وفي أن لا يخرج عمرو . ويسمون المرض علة ، لأنه يؤثر^(٩) في فقد التصرف . وأما العلة في عرف « الفقهاء » فهي ما أثرت حكما شرعيا . وإنما يكون الحكم^(١٠) شرعيا إذا كان مستفادا من الشرع . وأما في عرف « المتكلمين » ، فستعمل^(١١) على المجاز وعلى الحقيقة . أما على الحقيقة ، فتستعمل في كل ذات أوجبت^(١٢) حالا لغيرها . كقول بعضهم : إن الحركة علة موجبة كون^(١٣) المتحرك / متحركا . ١٠٤/١
وأما استعماله على المجاز ، فنه^(١٤) أن تكون العلة مؤثرة في الاسم ، كقولنا :

-
- (١) ل : أو ؛ ص : و
 - (٢) ل : تشبها
 - (٣) ل : انه
 - (٤) تكرر « والظن والظن » في ص
 - (٥) ل : فيستعمل
 - (٦) ل : فيستعمل
 - (٧) حذفه ل
 - (٨) حذفه ل
 - (٩) ل : توفر
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) ل : فهي تستعمل
 - (١٢) ل : اوجب
 - (١٣) ل : لكون
 - (١٤) حذفه ل

[السواد^(١)] علة في كون الأسود أسود . أى هو علة في تسميته [أسود^(٢)]. ومنه ما يؤثر في المعنى . وهذا ، منه ما يؤثر في النفي كتأثير البياض في انتفاء السواد ؛ ومنه ما يؤثر في الإثبات . وهذا ، منه ذات^(٣) كتأثير السبب في المسبب^(٤) ، ومنه صفة تقتضى صفة كاقضاء صفة الجوهر كونه متحيزا . هذا على قول شيوخنا : وإنما سموا كل واحد من ذلك « علة » ، لأن لها تأثيرا في الإيجاب^(٥) . إلا أنهم لا^(٦) يسمون هذه الأقسام « عللا » [إلا نادرا^(٧)]. وسموا^(٨) القسم الأول علة ، على الحقيقة . لأنها موجبة على كل حال من غير شرط . وليس كذلك الأقسام^(٩) الأخر .

وأما المعلل ، فهو ما طلبت علته فعمل بها . وهذا هو الحكم الثابت في « الأصل » . لأنه الذى يعلم^(١٠) أولا ، ثم يطلب علته [فيعمل بها^(١١)]. وأما المعلول ، فهو الذى أثرته العلة وأنتجته . و^(١٢) هذا هو الحكم من حيث هو ثابت في « الفرع » ، لا من حيث هو ثابت في الأصل .

باب

في أن العقل لا يقبح التعبد بالقياس الشرعى.

اعلم أن من [نفاة القياس^(١٣)] من قال : إن العقل يقبح التعبد بالعمل

-
- (١) زاده ل
 - (٢) حذفه ص
 - (٣) س : ذات مؤثر
 - (٤) ل : الشيب في المشيب
 - (٥) ل : الحالات
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) ل : الإباحة [مع علامة الاضطراب بالهامش]
 - (٨) ل : أو سموا
 - (٩) ل : الامام
 - (١٠) ل : هو الذى يعمل
 - (١١) حذفه ل
 - (١٢) ل : وعلى
 - (١٣) س ل : الناس

على القياس الشرعي . ومنهم من قال : إن العقل لا يقبّح ذلك . والدليل على ذلك أن العقل يجوز تكامل شروط حسن التعبد بذلك ، ولا يجوز أن يقبّحه مع تجويزه^(١) اختصاصه بما يوجب حسنه .

وشرائط حسن التعبد بالفعل إما أن ترجع إلى الفعل ، نحو كونه ندبا^(٢) واجبا ؛ وإما أن ترجع إلى الفاعل ، نحو^(٣) كونه مزاح العلة بالأقدار والآلات ، وإعلام وجوب الفعل وكونه ندبا ، أو التمكن^(٤) من علم ذلك بنصب الدلالة ؛ وإما أن ترجع إلى المكلف ، نحو علمه من^(٥) حال الفعل والفاعل بما ذكرناه وأنه سيثيب المكلف^(٦) إن أطاع . وكل ذلك / يجوز العقل^(٧) حصوله في هذا التعبد .

١٠٤/ب

١٠

وأما ما يرجع إلى العمل بالقياس ، فهو أن العقل يجوز أن يكون فعلنا بحسب ما ظنناه من الأمانة لطفاً^(٨) . وإذا^(٩) لم نعمل بحسبها ، فأتنا اللطف ، وذلك إن ظننا الأمانة حالة نحن^(١٠) عليها . وقد تختلف المصالح بحسب أحوالنا . ألا ترى أن مصلحة المسافر في صلاته خلاف مصلحة المقيم ؟ وكذلك الطاهر والحائض . ويختلف الواجب على الإنسان بحسب ظنه المخافة في سفره . وأما أن الإنسان قادر على الفعل حاضر^(١١) الآلات ، فيبين . وأما أنه يجوز كون المكلف متمكنا من العلم بوجوب العمل على القياس ، فهو لأنه إذا قال الله عز وجل للمكلف : « إذا ظننت بأمانة أن علة تحريم الخمر هي الشدة ، فقد وجب عليك قياس النبيذ عليه ، ولزمتك اجتناب شربه » ، فقد تمكن

(١) ل : تجويز

(٢) س : أو

(٣) حذفه ل

(٤) ل : التمكن

(٥) ل : في

(٦) ل : التكليف

(٧) ل : الفعل

(٨) ص : لفظا

(٩) لس : وإذا لم يكن الامارة و

(١٠) ل : نجد

(١١) س : حاذر

من العلم بقبح^(١) شرب النبيذ . لأنه قد وقف علمه بقبحه على ظنه الأمانة . وهو يعرف هذا الظن من نفسه كما أنه يكون ممكنا له من العلم إذا قال له^(٢) : « الخمر حرام ، لأنها شديدة . وقس عليها النبيذ » ، وكما لو قال له : « النبيذ حرام » . وإذا كان المكلف متمكنا من العلم ، فلو قال الله سبحانه له ذلك ، وجاز في العقل أن يقول له هذا القول ، فقد جاز في العقل أن يكون متمكنا من العلم بوجوب العمل على القياس .

وأما أن العقل يجوز أن لا يكون التعبد بالقياس [مفسدة ، فلانه إن جَوَّز كونه مفسدة ، فانه يجوز غير مفسدة . إذ ليس في العقل^(٣)] ما يوجب كونه مفسدة . وأيضا فإذا جاز أن يكون العمل بالقياس مصلحة ، جاز أن يكون التعبد بذلك مصلحة . لأنه لا يجوز أن يكون العمل بالشيء^(٤) مصلحة ، ويكون التعبد به مفسدة .

وأما أن المكلف عالم من حال الفعل والفاعل بما ذكرناه ، وأنه [سيثيب المكلف^(٥)] إن أطاع فلأنه عالم بكل ما يصح أن يعلم - وهذه الأشياء يصح أن تُعلم في نفسها - فقد جاز تكامل [الشرائط لحسن^(٦)] هذا التكليف .

ويمكن اختصار هذه الدلالة ، ويقتصر على ما يخالف فيه الخصم .

١٠٥/١ / فنقول: إنه قد حسن في العقل تكليف العمل بموجب^(٧) القياس المعلومة علته^(٨) . ولو قبح تكليف العمل إذا كان القياس مظنون العلة ، لكان إنما يقبح لأجل ما به اختلف التكليفان . والذي اختلفا فيه ، هو بيان^(٩) هذا التكليف للعمل بحسب الظن ، دون التكليف الآخر . ولو كان هذا وجهها

(١) ل : بفق

(٢) حذفه ل

(٣) حذفه ل

(٤) حذفه ل

(٥) ل : سبب

(٦) ل : شروط الحسن في ؛ س : الشروط الحسن في

(٧) لس : على موجب

(٨) ل : عليه

(٩) س : تناول

بقبح التكليف كما ورد به التعبد العقلي والسمعي . أما العقلي ، فوجوب القيام من [تحت حائط مائل^(١)] يخشى سقوطه لفرط ميله ، وإن جَوَزَ^(٢) السلامة [في القعود ، والهلاك^(٣)] في النهوض . وقبح السفر للريح ، [مع ظن الخسران ، و^(٤)] قبح سلوك طريق بظن الأمانة وجود للصوم فيه ، وإن جَوَزْنَا خلاف ما ظننا^(٥) . وأما السمع^(٦) ، فالحكم بشهادة مَنْ يظن صدقه ، وتولية القضاة والامراء عند ظن سدادهم ، والتوجه إلى جهة عند ظن كون القبلة فيها ، والحكم بقدر^(٧) من النفقة بحسب الظن ، إلى غير ذلك . وأيضا فالحكم بحسب الظن لا يمتنع أن يكون^(٨) مصلحة من الوجه الذي ذكرناه . فلم يمتنع ورود التعبد به .

- ١٠ واحتج^(٩) المخالف بأشياء . ﴿منها﴾ قوله : لو جاز التعبد في الفروع بالقياس مع أنها مصالح ، جاز مثله في الأصول الشرعية مع أنها مصالح ! الجواب : انّ المستدل إن ألزمتنا جواز التعبد بقياس البر في الربا على أصل قد نُصَّ^(١٠) على ثبوت الربا فيه ، فانا نلتزم ذلك . ويكون قُبْح بيع البر متفاضلا فرعا ، والحال هذه ، لأنه لم [ينص على ثبوت الربا فيه . وإنما أثبت^(١١)] الربا فيه بالرد إلى غيره . وإن ألزمتنا [أن نقيس^(١٢)] الربا في البر لا على شيء ، فقد ألزم ما لا يعقل . لأن المعقول من القياس أن يكون قياسا على شيء . ويقال لهم : لم^(١٣) ، إذا جاز قياس شيء على شيء ، جاز

(١) ل : غير ضابط

(٢) له : وجوب

(٣) ل : والنهوض

(٤) ل : « من حسن الطريان هو » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٥) لس : ظنناه

(٦) س : السمع

(٧) تكرر الكلمة في ص

(٨) لس : يكون في

(٩) من هنا حذف س أربع ورقات

(١٠) ل : مضى

(١١) ل : يثبت

(١٢) ل : نفس

(١٣) حذفه ل

- ما لا يتصور من قياس شيء لا على^(١) شيء ؟ وعلى أن المخالف لم يقصد إلزامنا ما لا يُعقل ؛ [وإنما قصد إلزامنا ما يعقل^(٢)] مما تحظره الحكمة . لأنه قال : « لا يجوز أن يتعبد بالظن في المصالح » . وهذا ، / إن امتنع ، فإنما يمتنع من جهة الحكمة^(٣) ، لا لأنه لا يعقل^(٤) . (ومنها) قولهم : الشرعيات^(٥) مصالح . فلو جوزنا^(٦) إثباتها بالأمارات ، [مع أنها قد تخطئ^(٧)] ، جاز أن يخبر بأن زيدا في الدار إذا دلت الأمارات على كونه فيها^(٨) ، وإن كانت الأمارات^(٩) قد تخطئ وتصيب ! والجواب : حكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبد الله رحمه الله التسوية بين الأمرين . قال : لأنه كما يجوز^(١٠) أن ينصب الله تعالى أمانة على شبه الفرع بالأصل ، فإذا غلب على ظننا شبهه به^(١١) تعبدنا بالعلم بوجوب [الحاقه به^(١٢)] في حكمه وبالعمل^(١٣) به ، فكذلك يجوز أن ينصب على كون زيد في الدار أمانة . فإذا ظنناه في الدار ، جاز أن يتعبدنا بأن ننقل عن ظن^(١٤) كونه فيها إلى العلم لكونه فيها ، ويتعبدنا بالخبر [عن كونه فيها . فلم يفرق بينهما —
- ولقائل أن يقول : إنه لم يسو بينهما لأن الأمانة الدالة على كون زيد^(١٥) في الدار ، نظيرها الأمانة الدالة على شبه الفرع بالأصل [فيما هو علة الحكم^(١٦)]

- (١) ل : قياس على
- (٢) حلفه ل
- (٣) ل : الحكم
- (٤) ل : بالعقل
- (٥) ل : أن الشرعيات
- (٦) ل : جاز
- (٧) حلفه ل
- (٨) حلفه ل
- (٩) ل : الامارة
- (١٠) ل : لا يجوز
- (١١) حلفه ل
- (١٢) ل : الطاقة
- (١٣) ل : في العمل
- (١٤) حلفه ل
- (١٥) حلفه ل
- (١٦) حلفه ل

ونحن لا ننتقل عن الظن لشبه الفرع بالأصل إلى القطع على ذلك . فكيف قال : « إنه يجوز أن يتبعنا أن ننتقل عن الظن لكون زيد في الدار إلى العلم بأنه فيها » ، كما فعلنا في القياس^(١) ؟ وهو لم يفعل مثل ذلك في القياس . وأيضا فإن جاز ، مع كون الأمانة قد تخطئ وتصيب ، أن يستمر الحال في إصابتها في دلالتها على كون زيد في الدار ، جاز مع أن الاختيار^(٢) قد يخطئ ويصيب أن تستمر إصابته للحق . وإن جاز أن يتفق^(٣) إصابة الأمانة في شيء من الأشياء فتتبعدها في ذلك الشيء بالقطع على حكمها ، جاز مثله في الاختيار إذا اتفق إصابته الحق في موضع واحد . وفي ذلك موافقة موسى^(٤) بن عمران .

— وحكى عن الشيخ أبي هاشم أنه منع من^(٥) التعبد بالأخبار عن كون زيد في الدار . ويمكن نصرته ذلك ، فنقول : إن أراد السائل إلزامنا « جواز الخبر عن ظننا كون زيد في الدار . » [فذلك جائز ، وهو خبر صدق . وإن أراد إلزامنا الإخبار عن كون زيد في الدار^(٦)] على الإطلاق ، لا بحسب / الظن ، فذلك غير لازم . لأن من شرط حسن^(٧) الخبر أن يكون صدقا . والخبر عن « أن زيدا في الدار » لا يكون حسنا ، إلا وهو صدق . وليس معنى كونه صدقا أن نفعله ونحن ظانون^(٨) أن زيدا في الدار ؛ بل معنى^(٩) كونه صدقا أن يكون متناولا لكون زيد في الدار ، ويكون زيد فيها . وقد يظن المخبر أنه فيها ، ولا يكون فيها . فمتى أخبر ، والحال هذه ، عن كونه فيها على سبيل القطع ، كان مقدما على خبر لا يأمن كونه كذبا . وذلك قبيح . وأما العبادات الشرعية فهي مصالح . وقد يكون الفعل [يصلح إذا

١/١٠٦

(١) ل : المايس [غير منقوط]

(٢) ل : الاخبار

(٣) ل : لا يتفق

(٤) ل : موسى

(٥) حذفه ل

(٦) زاده ل

(٧) حذفه ل

(٨) ل : ظانين

(٩) ل : مع

فعلناه ونحن على اصفة ما ، ومتى لم يكن^(١) مصلحة ، فلا يمتنع أن يكون فعلنا الفعل ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة . وإذا لم ننظر^(٢) حتى نظن^(٣) شبهه به أو بغيره ، فالتنا المصلحة . فاذا تعبدنا [الله عز وجل بذلك ، علمنا بتعبده أن المصلحة هو أن نفعل بحسب ظننا .

— وهكذا الجواب إذا قيل لنا : جَوِّزُوا أن تدل^(٤) [أماره على أن^(٥) العموم مستغرق ، ونخبرون بذلك على سبيل القطع . لأن معنى كونه مستغرقا ، هو أن العرب وضعته للاستغراق . [وكذلك الخبر عن «أن^(٦) الله عز وجل لا يُرى» لأجل أماره . وليس يختلف ذلك بحسب ظننا ، كما يجوز أن تختلف المصالح بحسب ظننا .

١٠ — فان قيل : أتجوزون أن يدلکم أماره على أن العرب وضعت ألفاظ العموم للاستغراق^(٧) ، فيلزمكم أن تستدلوا به على الأحكام ؟ قيل : لا يمتنع ذلك . ولا أعرف فيه نصا عن شيوختنا . لأنه إن جاز أن نستدل بقول النبي صلى الله عليه ، إذا ظننا أنه قاله ، جاز أن نستدل إذا ظننا أن العرب وضعته للاستغراق^(٨) .

١٥ — فان قيل : أفتجوزون^(٩) أن يجب عليكم عبادة الله ، إذا ظننتم وجوده بأماره ، وأن تقتصروا على الظن في ذلك ؟ قيل : لا يجوز ذلك . لأنه إنما تجب معرفته لأنها لطف ، ونحن مع المعرفة والعلم به أبعد من القبيح . ومتى أمعن^(١٠) الإنسان في النظر ، وصل إلى^(١١) العلم به . فلزم الإنسان ذلك ،

-
- (١) زاده ل
(٢) ل : نظن
(٣) حذفه ل
(٤) حذفه ل
(٥) حذفه ص
(٦) ص : ان عن
(٧) حذفه ل
(٨) حذفه ل
(٩) ل : أفيجوز
(١٠) ل : أمكن
(١١) حذفه ل

لأنه يلزمه كل ما معه يكون أبعد من القبيح ومن المضار . ويمكنه ^(١) ذلك بالإمعان في النظر .

— فان قيل : أيجوز أن لا يمكنه ذلك ، بأن لا تنصب له دلالة عليه ،

وتنصب له أمانة ؟ قيل : هذا محال ، لأن جسم ^(٢) الإنسان / دلالة على

١٠٦/ب

الله تعالى . فكيف يجوز ، والحال هذه ، أن لا يكون الإنسان دلالة على ربه ؟ —

﴿ومنها﴾ قولهم : إن المصالح لا يتوصل إليها بالاستدلال ، ولكن بالنصوص .

فكيف يتعبد فيها بالقياس ؟ الجواب : انهم إن أرادوا أن المصالح لا يتوصل

إليها بالاستدلال أصلاً ، فذلك باطل بالاستدلال بالنصوص . وإن أرادوا

الاستدلال بالأمارات ، قيل : أتريدون الأمارات التي لا تستند إلى اصول

منصوصة ؟ فان قالوا : نعم ! فكذاك نقول . وإن قالوا : نريد الأمارات

المستندة إلى اصول منصوصة فهو نفس المسئلة . فقد استدلو على صحة قولهم

بقولهم . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الأمانة والظن قد يخطئان ، ولا يجوز أن يتعبد

الحكيم في المصالح بما يجوز أن يخطئ المصالح ! الجواب : أننا لا نقول :

إننا نظن المصلحة ، فيلزم ما ذكرتم . وإنما نقول : إن علمنا ^(٣) بحسب الظن

هو المصلحة ، وذلك معلوم بدليل قاطع . وهو دليل التعبد بالقياس . على

أن ما ذكره ^(٤) متقضى بما تعبدنا فيه بالظن في الشرع والعقل ، كالشهادات

والتصرف في المنافع والمضار . لأننا قد نتصرف ، ونحن نظن المنفعة ، فيؤدي

ذلك إلى ^(٥) المضرة . ويحسن ذلك ^(٦) ، وإن أمكن أن يدلنا [الله عز وجل ^(٧)]

على ما فيه منافعة بدليل قاطع ، أو يعلمنا الله عز وجل ذلك ضرورة . وقد

أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن الشبهة بأن المصالح إنما يتوصل إليها بالنصوص

(١) ل : متى أمكنه وهو يمكنه

(٢) حذفه ل

(٣) ل : علمنا

(٤) ل : ذكرتموه

(٥) حذفه ل

(٦) حذفه ل

(٧) ل : إليه

لا غير . لكن بعضها يتوصل إليه بنص ظاهر ، وبعضها يتوصل إليه بنص خفي يفترق^(١) إلى الاستدلال حتى يعلم أن الحكم مراد به . وما علم بالقياس من هذا القبيل . ولقائل أن يقول : إنه لا معنى لقولكم : إن النص دل على حكم الفرع ، وأنكم احتجتم إلى استدلال لتعلموا أنه مراد بالنص ، إلا أن النص دل على حكم الأصل . ثم استخرجتم علة الحكم ، وقسمت بها بعض القروع . وهذا الذي أنكرناه^(٢) . ﴿ومنها﴾^(٣) قولهم : القياس فعلنا . ولا يجوز التوصل إلى المصالح بفعلنا ! الجواب : إن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم . ولا بد في ذلك من أمانة يستدل بها على علة الأصل ، ومن دليل يدلنا على وجوب إلحاق حكم الأصل بالفرع الذي وجدت فيه علة الحكم . ولا بد من نظر في هذه الدلالة و^(٤) في الأمانة . فان أرادوا بقولهم : « إن القياس فعلنا » ، إثباتنا حكم الأصل في الفرع ، فذلك^(٥) هو اعتقادنا . وليس هو الذي توصلنا به إلى المصالح ، بل إنما توصلنا إلى هذا الاعتقاد بغيره . وإن أرادوا الدليل الدال على وجوب إلحاق الفرع بالأصل ، أو الأمانة الدالة على صحة العلة ، فذلك ليس بفعلنا . وإن أرادوا النظر في الدليل والأمانة ، فلعمري إنه فعلنا . وليس يمتنع أن نتوصل به إلى المصالح ، إذا وقع في دليل . كما أن النصوص تؤدي إلى المصالح بشرط وقوع النظر فيها . وبالجمل فكل ظن ، وكل علم مكتسب ، فانما يتوصل^(٥) إليه بالنظر . وهو فعلنا . ﴿ومنها﴾^(٦) قولهم : جلي الأحكام الشرعية لا تعرف إلا بالنصوص . فلم يجز إثبات خفيها إلا بالنص أيضا . لأن ما علم جليته بطريق ، فخفيه لا يعلم إلا بذلك في الطريق . كالمدرّكات ، لا يعلم جليها وخفيها إلا بالإدراك ! الجواب : يقال لهم : ولم ، إذا كانت المدرّكات كذلك ، كانت غيرها مثلها ؟ أليس ، ما عدا الشرعيات ، يعلم جليها بالإدراك

(١) ل : يفتى

(٢) ل : هو الذي ذكرناه

(٣) حذف ل

(٤) ل : كذلك

(٥) ل : يوصل

(٦) حذف ل

١٠٧/ب

- والضرورة ، ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك ؟ وجلّى الشرعيات تُعلّم بالنصوص الظاهرة ، وخفيها تُعلّم بنص خفى . وكثير من الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك ، وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه فيه ! فان قالوا : أليس قد استند ذلك إلى المشاهدة ؟ / قيل : فكذلك أحكام الفروع تستند إلى الأحكام الثابتة بالنصوص . وأجاب قاضى القضاة [عن الشبهة^(١)] بما ذكرناه .
- من « وقوع الزعفران في الماء » ، وبأن « جميع الشرعيات تُعلّم بالنص لكن بعضها تعلم بظاهر النص ، وبعضها تعلم استدلالا بالنص » . وما علّم بالقياس هو من القسم الثانى . ولهم أن يقولوا : إن النص لا يتناول إلا حكم الأصل ، وليس فيه ذكر لحكم الفرع . ولو كانت الفروع معلومة بالنصوص — لأنه لا بد منها — لكانت العقليات المكتسبة معلومة بالإدراك ، لأنه لا بد منه في العلم بها . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو كانت للشرعيات علل^(٢) ، لكانت كالعلل العقلية في الاستحالة انفكاكها من أحكامها في^(٣) كل حال . ألا ترى أن الحركة يستحيل وجودها ، وليس الجسم متحركا ؟ وفي ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع ! الجواب : انهم جمعوا بين العلل العقلية والشرعية من غير جامع .
- وأیضا فان عنوا بالحركة تحرك الجسم ، فذلك إنما وجب كون^(٤) الجسم معه متحركا . لأن كون الجسم إذا تحرك هو معنى كونه متحركا . [فالقول بأن « فيه حركة » ، و « ليس هو متحرك » مناقضه . وإن عنوا بالحركة معنى يوجب كون الجسم متحركا^(٥)] ، كما يقوله أصحابنا ، فذلك ذات موجبة كون الجسم متحركا . ولا يجوز وقوف إيجابها على شرط . لأنها لو وُجدت من دون إيجاب لنا^(٦) ، انفصل وجودها من عدمها . وأما العلل الشرعية فانها إما أن تكون وجه المصلحة ، [وإما أن تكون أمانة^(٧)] يصحبها وجه المصلحة . فان كانت

(١) حذفه ص

(٢) ل : علا

(٣) ل : الاستحالة انفكاكها في

(٤) ل : ان يكون

(٥) حذفه ل

(٦) ل : لما

(٧) حذفه ل

- وجه المصلحة ، فعلوم أن وجه المصلحة يجوز أن يقتضي المصلحة بشرط يختص بعض الأزمان دون بعض . ألا ترى أن مصلحة الصبي في وقت الرفق ، ومصلحته في وقت العنف . ولهذا اختلف شرائع الأنبياء ، وصح نسخ العبادات . فلم يمتنع أن يكون الشرط ، في كون العلة الشرعية موجبة للمصلحة ، / لا ١/١٠٨ يحصل قبل الشريعة . فلا تثبت المصلحة قبل الشريعة . وإن كانت العلة الشرعية أمارات تصحب وجه المصلحة ، وكان^(١) وجه المصلحة قد يقف على شرط يرجع إلى أحوال المكلف ويختص ببعض [الأزمان ، كانت^(٢)] الأمانة التي تصحب وجه المصلحة تختص كونها أمانة أيضا ببعض الأزمان^(٣) دون بعض . فان قيل : بماذا تعلمون^(٤) تعلق الحكم بالعلة الشرعية ؟ قيل بتعليق النبي عليه السلام [الحكم عليها إما نصا وإما تنبيها . كما نعلم تعلق الحكم بالاسم بتعليق النبي عليه السلام^(٥)] الحكم عليه . وذلك غير حاصل قبل الشريعة . فلم يثبت قبل الشرع . ﴿ومنها﴾ قولهم^(٦) : العقل كالنص ، في أنه يدل على حكم الحادثة . فكما لا يجوز أن يتبعدها الله تعالى بالقياس المخالف لنص معين ، فكذلك لا يجوز أن يتبعدها بقياس يخالف حكم العقل . وكل حادثة ، فلها حكم في العقل . فاذن لا يجوز [أن يتبعده^(٧)] فيها بالقياس . الجواب : ان هذا منتقض بخبر الواحد . لأنه لا يجوز استعماله في خلاف نص القرآن . ويجوز أن ينتقل به عن^(٨) حكم العقل . على أن ما ذكره لا يمنع من التبعيد بقياس مطابق لما في العقل على أن النص المعين لو تركناه بالقياس ، كنّا قد ألغينا كلام الحكم . لأنه اقتضى الحكم مطلقا . والعقل فانما اقتضى الحكم ما لم ينقلنا عنه دليل شرعي . فنأين لهم أن القياس ليس بدليل شرعي ؟ وهل نوزعوا إلا في ذلك ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إن الحكم

(١) ل : كانت

(٢) حذفه ل

(٣) ل : الامارة

(٤) حذفه ل

(٥) حذفه ل

(٦) حذفه ل

(٧) ل : التبعيد

(٨) ل : غير

- لا يقتصر^(١) بالملكف على أدون البيانين ، مع قدرته^(٢) على أعلاهما .
والقياس أدون بيانا من النص ! الجواب : ان في هذا الكلام تسليم^(٣) أن
القياس بيان . فلا يمتنع أن تكون فيه مصلحة زائدة ، وإن كان أدون بيانا
من غيره . ولو وجب التعبد بأعلى البيانات ، لوجب تعريفنا الأحكام ضرورة^(٤) ،
أو الاقتصار بنا^(٥) على النصوص الجلية المتواترة دون الآحاد . لأنها أعلى
بيانا^(٦) من الخفية . ﴿ومنها﴾ / قولهم : نظر القائس لا بد من أن يقع في منظور
فيه . وليس إلا النص ، أو الحكم . وليس يجوز أن يقع في النص ، لأن
النص لا يتناول الفرع . ولا يجوز وقوعه في الحكم ، لأن الحكم هو فعل
الملكف . فكان ينبغي ، لو لم يوجد فعل من الملكف ، أن لا يصح منه
القياس^(٧) . وإذا فسد الوجهان ، فسد القياس الشرعي ! الجواب : أن النظر
الذي يحصل من القائس هو نظر في الأمارات الدالة على العلل . وقد تكون
الأمارات كيفية في الحكم . نحو أن يحصل الحكم بحسب حصول صفة ، وينتفى
عند انتفائها في الأصل . أو يكون لصفة من الصفات تأثير في الاصول .
فالنظر في ذلك يقتضي كون تلك الصفة علة . والنظر في حصولها^(٨) في الفرع
يؤدى إلى إلحاقه بالأصل . وليس الحكم هو فعلنا ، بل كون الفعل واجبا
وقيحا . وذلك متصور متوهم ، يمكن النظر^(٩) في حصوله بحسب صفة من
الصفات ، وُجد الفعل أو لم يوجد . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو جاز أن يكون القياس
صحيحا ، لكان حجة مع النص . الجواب : ان ذلك دعوى . ومع ذلك فإن
أرادوا أنه يكون حجة مع النص على حكم^(١٠) الأصل ، فكذلك نقول : وإن

-
- (١) ل : يقتضى
(٢) ل : الناس مع وارثه
(٣) حذفه ل
(٤) ل : الشرعية
(٥) ل : بيانا
(٦) حذفه ل
(٧) ل : فعل القياس
(٨) ل : حصولها
(٩) ل : وذلك متوهم على الظن
(١٠) حذفه ل

أرادوا مع النص على خلاف حكمه في الفرع ، فقد بينا القول في ذلك في الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول . على أنه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد . وإذا عارضه النص ، كان النص أولى منه . كما أن خبر الواحد حجة إذا انفرد . وإذا اجتمع مع الخبر المتواتر ومع نص القرآن ، كانا أولى^(١) .

وإن أرادوا النص على مثل حكمه في الفرع ، فانا نجوز ذلك . لأنه إن كان النص خبراً واحداً ، فهو أمانة . وكذلك القياس المطابق^(٢) له . وإن كان النص خبراً متواتراً ، فالقياس حجة في الفرع ، بمعنى أنه لو فقدنا^(٣) النص المتواتر ، لوجب الحكم لمكان القياس . ﴿ومنها﴾ أنه لو جاز التعبد بالقياس

١/١٠٩

لجاز/ أن يتعبد به النبي عليه السلام ومن حضره ، ولصح به النسخ ! الجواب : ان كل^(٤) ذلك مجوز في العقل . ﴿ومنها﴾ لو^(٥) جاز التعبد بتحريم شيء لظننا

شبهه بأصل محرم ، جاز أن نتعبد بتحريمه إذا ظننا شبهه بالأصل من غير أمانة ، أو^(٦) اعتقدنا شبهه تبحيثاً^(٧) ، وإذا اشتبهنا تحريمه^(٨) ، وإذا اخترنا ذلك ، أو شككنا في كونه مشبهاً له . لأنه إذا^(٩) جاز أن تكون مصلحتنا ، أن نفعل [بحسب شهوتنا وشكنا^(١٠)] واختيارنا ! الجواب : ان العمل بالقياس

مبنى على ما تقرر في العقل من حسن^(١١) [التصرف في الدنيا بحسب ظن النفع واندفاع الضرر ، إذا كان الظن صادراً عن أمانة . كما تقرر حسن^(١٢)] ذلك في العقل . فقد تقرر فيه قبح تحمُّل المشاق لأجل الشهوات والهوى

(١) ل : كان أولى منه

(٢) ل : المبطل

(٣) ل : وافقها

(٤) حذفه ل

(٥) ل : قولهم لو

(٦) ل : و

(٧) كلمة غير واضحة في جميع المخطوطات . لعله : « يبحثنا » . وقوله في ل : شبهه به

(٨) ل : بتحريمه

(٩) ل : وإن

(١٠) ل : بحسب ظننا جاز أن تكون مصلحتنا أن نفعل بحسب شهواتنا

(١١) ل : جنس

(١٢) حذفه ل

- والاختيار^(١) ، ولأجل ظن لا أمانة له . وتقرر في العقل أن الإقدام على الفعل مع الشك في مضرته لا يحسن إلا بعد البحث . ومتى أقدم الإنسان من غير بحث ، ذمته العقلاء^(٢) . وليس كذلك إذا ظن اندفاع مضرة لأجل أمانة صحيحة . وأما إذا شك في حصول وجه القبح في الشيء ، كشكته في كون الخبر كذبا ، فانه يقبح^(٣) منه . فقد عمل في هذا الموضع على الشك .
- وإذا شك في الحدث بعد تيقن الطهارة ، فاليك عمل على الشك ؛ [فأوجب الطهارة . وغيره من الفقهاء عمل على الأصل . ولكل وجه في التعبد . فقد جاز العمل على الشك^(٤)] على^(٥) بعض الوجوه . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو جاز التعبد بالقياس الشرعي ، لكان على علته أمانة . ولا يجوز أن تكون عليها^(٦) أمانة . فإذا لا يجوز التعبد به . وإنما لم تكن على علته أمانة . لأن الأمانة إما أن تدل عليها العادات أو النصوص . وكلامنا في قياس ليست علته . ولا أمارتها منصوص^(٧) عليها . فلم يجوز أن يكون النص طريقا إلى أمانة القياس المستنبطة علته . ولما لم تكن الأحكام الشرعية ثابتة بالعادات ، لم تكن عللها وأماراتها ثابتة^(٨) بالعادات ! يقال لهم : ولم لا يجوز أن يكون الطريق إلى ذلك/تنبيه الشرع وعاداته^(٩) ؟ لأن الشرع يدل^(١٠) تصريحه . وقد يدل تنبيهه^(١١) .
- ١٠ • فإذا علمنا أن الحكم يثبت في الأصل عند وصف ، وينتفى عند انتفائه ، غلب على ظننا أنه لأجله ثبت . وكذلك إذا كان الوصف مؤثرا في جنس

١٠٩/ب

-
- (١) ل : الاختيار
 (٢) ل : لامة العقلاء وذموه
 (٣) حذفه ل
 (٤) حذفه ل
 (٥) ل : في
 (٦) ل : عليه
 (٧) ل : امارته منصوصا
 (٨) ل : فايته [غير منقوط]
 (٩) ل : عاداته
 (١٠) ل : قد يدل
 (١١) ل : وقدل تشبيهه

ذلك - نحو البلوغ المؤثر في رفع الحجر في المال - كان أولى بأن يرفع الحجر في النكاح . ولا شبهة في حصول الظن عند^(١) هذه الأمارات^(٢) .

بَابُ

في أنه كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد الله الأنبياء بالقياس والاجتهاد

- ٥ . اعلم أن اجتهاد النبي عليه السلام ، إن أريد به الاستدلال بالنصوص على مراد الله عز وجل ، فذلك جائز ، لا شبهة فيه . وإن أريد به الاستدلال بالأمارات الشرعية ، فالأمارات الشرعية ضربان : أخبار آحاد ، وذلك لا يتأتى في النبي عليه السلام ؛ والآخر الأمارات المستنبطة التي^(٣) يجمع بها بين الفروع والاصول^(٤) . وهذا هو الذي يشبهه الحال فيه ، هل كان يجوز تعبد النبي عليه السلام^(٥) ؟ فالصحيح جوازه . لأنه كما يجوز في العقل أن تكون مصلحتنا أن نعمل باجتهادنا تارة وبالنص أخرى ، جاز مثله في النبي صلى الله عليه . وليس يُحيل العقل ذلك في النبي صلى الله عليه ، ويصححه فينا ، كما لا يصححه في زيد ، ويمنع منه في عمرو . ولهذا جاز أن يجب علينا وعليه العمل على اجتهادنا^(٦) في مضار الدنيا ومنافعها .
- ١٥ . فان قيل : إن اجتهاد النبي صلى الله عليه يختص بوجه قبُح . لأنه ينقَرُ [عنه^(٧)] من وجهين : أحدهما أنه إذا علم أنه ثبت الأحكام باجتهاده ، نقَرُ عنه . والثاني أنه إذا ثبت الحكم باجتهاده ، كان للعالم أن يخالفه ؛ ووجب ، إذا أفتى العامي ، أن يخبره ، وذلك أبلغ^(٨) ما ينقَرُ عنه . الجواب : انه

(١) ل : عند امثال

(٢) إلى هنا حذف س

(٣) ل : الى

(٤) ل : الاصل

(٥) زاد بعده س : « فيه »

(٦) ل : اجتهاده

(٧) زاده ح

(٨) ل : من ابلغ

١/١١٠

لا تنفير في إثباته الحكم باجتهاده . / لأن المجتهد ليس يجتهد^(١) من قبل نفسه . لكنه يعتقد أن الله عز وجل حكم بذلك الحكم ، وأنه استدل^(٢) بتنبيه الله عز وجل إياه^(٣) . فأى تنفير في الاستدلال على مراد الله عز وجل ؟ وأما مخالفة العالم العامي^(٤) له ، فلا يجوز ، كما لا يجوز مخالفتها^(٥) الإجماع .

- إن^(٦) قيل : لو وجب على غيره الأخذ بقوله والقطع عليه ، لوجب ذلك لكونه نبياً . وذلك يقتضى أن [يقطع هو^(٧)] على قول نفسه ، لعلمه أنه نبي . وقطعه على قول نفسه يُخرجه عن أن يكون من جملة الاجتهاد المفضى إلى الظن . قيل : قد أجاب قاضى القضاة رحمه الله بأن كونه نبياً^(٨) يكون دلالة لغيره على القطع ، ولا يكون دلالة لنفسه^(٩) . قال : « ولا يتنافى ذلك . » وهذا لا يصح ، لأن الدليل لا يجوز أن يدل مكلّفاً دون مكلّف ، مع اشتراكهما في العلم بشرائطه . وليس يعلم غير النبي عليه السلام من شرائط الاستدلال ، على أن النبي عليه السلام مصيب^(١٠) قطعاً ، ما لا يعلم^(١١) النبي ! فكيف يكون كونه نبياً دلالة قاطعة لغيره^(١٢) ، ولا يكون دلالة له ؟ ونحن نقول في ذلك : إنه إذا كان الله عز وجل إنما كلف المجتهد الحكم^(١٣) بأشبه الأمارتين ومكّنه من الوصول إلى ذلك بأن ينظر النظر الصحيح ، فالنبي عليه السلام يعلم من نفسه الوصول إلى ذلك لعلمه بأنه قد نظر النظر الصحيح ، كما يعلم ذلك من^(١٤) غيره من المجتهدين . وغير النبي يعلم ذلك من حال النبي عليه

(١) لـس : يثبت الحكم

(٢) لـس : استدل عليه

(٣) لـس : إياه عليه

(٤) لـ : مخالفة العامي العامي

(٥) لـ : كذا في نسخة وفي نسخة « مخالفته »

(٦) من هنا حذف س

(٧) لـ : نقطع

(٨) لـ : منا

(٩) لـ : لنفسه على القطع

(١٠) يياض في لـ

(١١) لـ : يعلمه

(١٢) حذفه لـ

(١٣) حذفه لـ

(١٤) حذفه لـ

السلام لعلمه بانه معصوم من الخطأ في الأحكام ، كما أنه معصوم فيما يؤديه^(١) . إذ خلاف ذلك ينفر عنه . ولا يجوز أن يرجع عن ذلك الحكم . لأن الرجوع عنه خطأ . فأما إذا قيل : « كل^(٢) مجتهد مصيب » . فانه إذا كان غيره من المجتهدين يقطع على أنه مصيب ، فالتبى بالقطع على ذلك من نفسه أولى . ولا يجوز لغيره أن يخالفه فيما أداه / إليه اجتهاده ، لأنه ينفر عنه . وإن كان رجوعه إلى قول آخر ينفر عنه ، لم نجوزه . وإن لم ينفر^(٣) ، جوزناه .

فان قيل : لو جوزنا أن يجتهد ، لوجب القطع على أن العلة التي استخرجها هي علة الحكم لوجب حكمتها بها . ولا يقطع هو عليها ، لأنه مجتهد . و^(٤) محال أن نقطع نحن على ذلك دونه ، مع كوننا متبعين له . ومع أننا إنما قطعنا على ذلك لكونه نبيا ، وهو يعلم مع كونه نبيا ، ما علمناه ! الجواب : انه لا يقطع هو^(٥) ، ولا نحن ، على علة حكم الأصل . ونحن وهو نقطع^(٦) على علة حكم الفرع ، على ما سنذكره عند الكلام في أن « الحق [في^(٧)] واحد . » وأجاب قاضي القضاة عن ذلك ، رحمه الله ، في « الشرح » بجوابين : أحدهما : « أننا نحن نقطع على العلة التي استخرجها ، لأنه يجب علينا^(٨) اتباعه . ولا يقطع هو على ذلك ، لأنه مجتهد . » وهذا لا يصح لما ذكرناه . والآخر : « أنه بعد تكامل اجتهاده ، يعلم أنها علة الحكم . كما أننا نظن^(٩) صدق الخبر إذا أخبر وحده . فاذا تواتر الخبرون ، حصل لنا العلم بصدقه . » [فان قيل : أفتجوزون^(١٠)] أن يتعبد النبي عليه السلام باجتهاده في

-
- (١) ل : يرويه
 - (٢) ل : أن كل
 - (٣) ل : ينفر عنه
 - (٤) ل : وهو
 - (٥) ل : لا هو
 - (٦) تكرر الكلمة في ص
 - (٧) زاده ل
 - (٨) ل : عليه
 - (٩) ل : كما نظن نحن
 - (١٠) ل : افيجوز

تأويل آية ؟ قيل^(١) : يجوز ذلك . بل ذلك^(٢) أولى مما تقدم ، لأن الاستدلال على ذلك استدلال بدلالة ، لا بأمانة^(٣) .

باب

في هل كان يجوز إن يتعبد الله عز وجل من عاصر النبي عليه السلام
من حضره أو غاب عنه بالاجتهاد والقياس ، أم لا ؟

- أما من غاب عنه عليه السلام^(٤) ، فحكى قاضي القضاة رحمه الله في «الشرح» أن أكثر الداهيين إلى الاجتهاد أجازوا ذلك ؛ والأقلون منعوا منه . وحكى أن أبا علي رحمه الله قال في «كتاب الاجتهاد» : «لا أدري هل كان يجوز لمن غاب عن النبي عليه السلام في عصره أن يجتهد^(٥) أم لا ؟» قال : «لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد». والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق^(٦)
- ١٠ زمان الحادثة عن استفتاء النبي عليه السلام . إذ لا يمكنهم / سوى ذلك . ولأنه لا فرق في العقول^(٧) بينهم وبين من لا يعاصر النبي عليه السلام . وذكر قاضي القضاة رحمه الله : أن خبر معاذ ، وإن كان من أخبار الآحاد ، فقد تلقته الأمة بالقبول . فهم بين محتج به ومتأول له . فصح التعلق به في أن للمجتهد أن يجتهد مع غيبته عن النبي عليه السلام . «فأما^(٨) إذا أمكن
- ١٥ المجتهد مراسلة النبي عليه السلام ، فالقول فيه كالقول في الحاضر إذا أمكنه سؤاله . وقد أجاز اجتهاده قوم من القائسين ، إلا أن يمنع من اجتهاده^(٩) مانع . ومنع منه آخرون ؛ منهم الشيخان أبو علي وأبو هاشم . وأجاز قوم

١/١١١

(١) ل : فعل

(٢) حذفه ل

(٣) إلى هنا حذف س

(٤) حذفه ل

(٥) ل : يحرم [غير منقوط]

(٦) ل : صار

(٧) ل : المقول

(٨) ل : و

(٩) ل : الاجتهاد

في أنه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات ، ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص ٧٢٣

لمن بحضرته أن يجتهد إذا أذن له النبي عليه السلام في^(١) ذلك ، وأجاز قاضي
القضاة رحمه الله من جهة العقل ورود التعبد بالقياس لمن حضر النبي عليه
السلام ، ولمن غاب عنه . قال لأنه لا يمتنع [أن تكون المصلحة أن يعمل
باجتهاده إذا لم يسأل النبي عليه السلام ولا يمتنع^(٢)] إذا سأله أن يكون مصلحته
أن ينص له على الحكم ؛ ولا يمتنع أن تكون مصلحته أن يكيله إلى اجتهاده .
والأولى أن يقال : إنه لا يجوز لمن حضر النبي عليه السلام أن يجتهد من جهة
العقل ، قبل سؤال النبي عليه السلام . كما لا يجوز للسالك في برية مخوفة
أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال من يخبر الطريق أسد من خبرته .
وكما لا يجوز أن يجتهد من غير أن يطلب النصوص ؛ ويفقدها . ويجوز ،
إن^(٣) سأل النبي عليه السلام ، أن يكيله إلى اجتهاده ، بأن يعلم الله تعالى
أن مصلحته أن يعمل على اجتهاده . ١٠

بَابُ

في أنه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات ، ويجوز التعبد
في جميعها بالنصوص

١٥ أما جواز ذلك بالنصوص^(٤) ، لأنه ممكن أن ينص الله عز وجل على
صفات المسائل في الجملة ، فيدخل تفصيلها فيها ؛ ويجوز أن يكون في ذلك
مصلحة . نحو أن ينص [الله تعالى^(٥)] على الربا في كل موزون ؛ فيدخل
في ذلك / أنواع الموزونات . أما التعبد في جميعها بالقياس ، فلا يصح . لأنه
ب/١١١ إما أن تقاس جميع الشرعيات ، أو لا تقاس . فان لم تقس ، انتقض كونها
مقيسة . وإن قيسَتْ ، فاما أن يقاس على غيرها ، وإما أن يقاس بعضها ٢٠

(١) ل : أن يجتهد في

(٢) زاده لس

(٣) ل : إذا

(٤) ل : بالنص

(٥) حذفه لس

على^(١) بعض : بأن يقاس الفرع على الأصل ، ويقاس الأصل على فرعه . وفي ذلك تبيينُ الشيء بنفسه . وإن قيسَتْ على غيرها ، فذلك الغير^(٢) إما شرعي وإما عقلي . وقياسها على أصولٍ غيرها شرعية^(٣) لا يمكن^(٤) . لأننا قد فرضنا الكلام في أن يكون جميع الشرعيات مقيسة ؛ ولم يبق منها شيء يقاس عليه . وإن^(٥) قيسَتْ على أصول عقلية ، باعتبارِ وجوه قُبْحها وحُسْنها ، أو باعتبارِ أمارات عقلية^(٦) مستندة إلى عادات ، لم يصح ، لأننا لم^(٧) نجد في العقل أصلاً لوجوب الصلاة ، وأعداد ركعاتها ، وشروطها ، وأوقاتها . ولا نعلم أيضاً وجه وجوب ذلك في الصلاة من جهة العقل ، فيقع القياس بها على غيرها . وأما الأمارات المستخرجة بالعادات ، فليست دالة على وجوب شيء ولا على حظره . وإنما تدل على حدوث حادث كأمانة المطر ، أو تدل على مقدار شيء كأمانة قيمة المتلف . وليس وجوب الصلاة وأعداد ركعاتها من هذين ؛ ولا نجد^(٨) من جهة العادات أمارات على وجوب الصلاة وشروطها . ولو دلت أمارات العادات على ذلك ، لما كان وجوب الصلاة شرعياً . بل كان معروفاً بالعادة . فصح أن التعبد بالقياس في جميع الشرعيات لا يجوز^(٩) .

١٥

بَابُ

في أنا متعبدون بالقياس

اعلم أن من الناس من قال : قد تعبدنا الله تعالى في الحوادث الشرعية

-
- (١) ل : الى
 - (٢) ل : احبر
 - (٣) لس : اصول شرعية وغيرها
 - (٤) حذفه ل
 - (٥) من هنا حذف س
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) ل : لا
 - (٨) ل : بد
 - (٩) إلى هنا حذف س

[بالقياس . ومنهم من قال : لم يتعبد به . واختلف هؤلاء ؛ فمنهم من قال : قد وردت الشريعة^(١)] بالمنع منه ؛ ومنهم من قال : إنما لم يثبت^(٢) في الشريعة ، لأنه ليس فيها ما يدل على التعبد به . واختلف من أثبت التعبد به ؛ فقال قوم : العقل^(٣) / يدل على ذلك ، والسمع^(٤) . وقال^(٥) آخرون : ١/١١٢
السمع فقط يدل عليه . والذي يبين أن العقل يدل على التعبد به أن مرادنا بقولنا : « إن العقل يدل على ذلك » هو أننا إذا ظننا^(٦) بأمانة شرعية علة حكم الأصل ، ثم علمنا بالعقل أو بالحس ثبوتها في شيء آخر ، فإن العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة . أما جواز قيام أمانة شرعية على علة حكم الأصل ، فهو أننا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر يحصل عند شدتها ، وينتفي عند انتفاء شدتها ، كان ذلك أمانة تقتضي الظن لكون شدتها علة تحريمها . ومعلوم أن الشدة معلوم ثبوتها في النبيذ . وإنما قلنا : « إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر » ، لأن العقل يقتضي قبح * ما ظننا فيه أمانة المضرة . و[أمانة التحريم (هي أمانة المضرة . ألا ترى أن العقل يقتضي قبح *^(٧) الجلوس تحت حائط مائل ، لعلمنا بثبوت أمانة المضرة ؟ فان قيل : كيف يجوز القطع على قبح ما وجدت فيه^(٨)] أمانة التحريم^(٩) ، والمضرة ، مع أن الأمانة قد تخطئ وقد تصيب ؟ قيل : كما يجوز مثله في أمانة المضار الحاصلة في القيام تحت^(١٠) حائط مائل .
فان قالوا^(١١) : العقل إذا انفرد يقتضي إباحة شرب النبيذ ؛ فلم يجوز الانصراف عنه لأمانة ! قيل لهم : مثله في الجلوس تحت الحائط ، لأن العقل

(١) حذفه ل

(٢) ل : أثبتته

(٣) ل : العقل والسمع

(٤) حذفه ل

(٥) تكرر الكلمة في ص

(٦) ل : علمنا

(٧) ما بين النجمين * * حذفه ل

(٨) ما بين المعقوفتين [] زاده س

(٩) ما بين القوسين () حذفه ص

(١٠) ص : من تحت

(١١) ل : قال

يقتضى إباحة الجلوس في الأصل ، فيجب أن لا تنتقل عن هذه الإباحة لأمرة يجوز أن تخطئ وتصيب .

فان قالوا : إنما حسن الجلوس بشرط أن لا يكون فيه أمانة المضرة ! قيل : وإنما حسن بالعقل شرب النبيذ بشرط أن لا يكون فيه أمانة التحريم والمضرة ؛ ولا فرق بينهما .

- ويدل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم ، [لأنهم قالوا^(١) ، في مسائل اختلف فيها ، بالقياس من غير تكثير ظهر من بعضهم . وما قالوه من غير تكثير فهو حق . فمن ذلك قول الرجل لزوجته : « أنت على حرام » . قال أبو بكر وعمر عليهما السلام^(٢)] : « هو يمين » . وقال علي وزيد عليهما السلام : « هو طلاق ثلاث » . وقال ابن مسعود عليه السلام : « هو طلاق واحدة » . ١٠ وقال ابن عباس عليه السلام : « هو ظهار » . [وقال بعضهم : « هو إيلاء^(٣) » . واختلفهم في ذلك ظاهر . وإنما قلنا : « إنهم قالوا ذلك قياساً » ، لأنهم إما أن يكونوا قالوا ذلك عن طريق^(٤) ، / أو لا عن طريق . ولو كانوا قالوا ذلك « لا عن طريق » ، لكانوا قد اتفقوا على الخطأ . لأن من أعظم الخطأ أن يقال في دين الله عز وجل لا عن طريق . فان قالوا ذلك « عن طريق » ، فاما أن يكون نصاً جليساً ، أو غير جلي ، أو قياساً ، أو^(٥) استنباطاً . ولو كان في ذلك نص ، لاحتج به بعضهم ليقم عذر^(٦) نفسه [وليردّ غيره عن خطئه^(٧)] . هذه عادة من قال قولاً خالفه فيه من يقصد مباحثته ، وطُلب الحق منه . ولأنهم كانوا يعظمون مخالفة نصوص^(٨) النبي صلى الله عليه ، جليها وخفيها .

ب/١١٢

(١) س : « عنها لأنها قالت »

(٢) حذفه ل [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٣) زاده ح

(٤) ل : ذلك

(٥) ل : و

(٦) ل : علة

(٧) ل : « والاغيره عن طا » . والكلمة الاخيرة غير واضحة في س ، إما « خطابه » وإما

« خطئه » .

(٨) ل : نص

فلو كان عن النبي عليه السلام في ذلك نص مخالف^(١) لبعض هذه الأقاويل ،
 لكانت^(٢) كراهتهم لمخالفته تدعو^(٣) إلى إظهاره ، سيما إن كان جليا .
 وأيضا^(٤) محال من جهة العادات في عدد كثير^(٥) يهتمون بنقل كلام من
 يعظمونه - حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعي - أن يُهملوا إظهار ما
 اشتدت الحاجة إليه مما يتعلق به حكم شرعي ، ووقع فيه الاختلاف . ويفارق
 ذلك ترك^(٦) نقل ما أجمعوا لأجله . لأن الإجماع حجة ، وقد أغنى عن
 الخبر . وليس كذلك إذا وقع الاختلاف . ولو أظهروا النص ، لاحتجوا
 به . ولكان خوضهم فيه يمنع من^(٧) أن ينكم ولا ينقل . ولو نقل ، لعرفه
 الفقهاء مع فحوصهم عن السنن . ولسنا نجد في الشريعة نصا في ذلك . فان
 قول الله عز وجل^(٨) : « يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ... » إنما هو
 ١٠ منع من التحريم . وليس فيه ما حكمه ؟

فان قالوا : ولو كانوا قاسوا^(٩) هذه المسئلة على غيرها ، لصرحوا^(١٠)
 بالعلة ! قيل : لا يجب ذلك . بل يكفي التنبيه على العلة . وقد نبه كل^(١١)
 منهم على القياس [والعلة^(١٢)] . لأن من قال : « إنه طلاق ثلاث » ، جعل
 ١٥ مطلق التحريم يقتضي غاية التحريم ؛ ثم ألزمه هذا الحكم ، قياسا على طلاق
 الثلاث من حيث كان كل واحد منها يفيد غاية التحريم . ومن جعله « طلبة
 واحدة » ، اعتبر أقل ما يثبت معه التحريم ؛ وقاسه على الطلقة / الواحدة بعله
 أن كل واحد منها يتناول أقل التحريم . ومن جعله « إيلاء » ، اعتبر أن

١/١١٣

-
- (١) ل : لكان مخالفا
 (٢) ل : وكانت
 (٣) ل : تدعو
 (٤) ل : ايصال
 (٥) ل : في كثير
 (٦) ل : تركهم
 (٧) حذفه ل
 (٨) القرآن ١/٦٦
 (٩) ل : قد قاسوا
 (١٠) ل : وصرحوا
 (١١) ل : كلا
 (١٢) حذفه ل

الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها . ومن جعله «ظهارا» ، أجراه [مجرى الظهار^(١)] مِنْ قَبْلِ أَنَّهُ يَفِيدُ التَّحْرِيمَ بِلَفْظٍ لَيْسَ بِلَفْظِ طَلَاقٍ وَلَا إِيلَاءٍ .

وإذا كان هذا الذي ذكرناه ممكنا ، ولم يمكن ذكر نص ، ولا أنهم قالوا بغير طريق ، وجب القطع على أنهم أرادوا ما ذكرناه ، أو ما يجرى مجراه من التشبيه .

وأیضا فان الناس^(٢) قد يقتصرون على الفتوى في كلامهم . ويعلم السامع الوجه الدال^(٣) على الفتوى من نفس الفتوى . ألا ترى أن الناس قد [يشيرون في الحرب بآراء ، و^(٤)] يُجَرِّونَ الشَّيْءَ مَجْرَى غَيْرِهِ ، وَلَا يَصْرَحُونَ بِذِكْرِ الشَّيْءِ فَيَعْلَمُ^(٥) وجه التشبيه . بيان ذلك أن رئيس الجيش لو أمر^(٦) مرة ١٠ بضرب رقاب مَنْ يتحسس عليه لعدوه ، قصداً منه إلى زجر من يتحسس عليه^(٧) ؛ ثُمَّ أَحْسَنَ مَرَّةً إِلَى مَنْ يَتَحَسَّسُ عَلَيْهِ ، اسْتِمَالَةً مِنْهُ لَهُمْ لِيَدْلُوهُ عَلَى عَوْرَةِ عَدُوِّهِ ؛ ثُمَّ ظَهَرَ مَرَّةً ثَلَاثَةً عَلَى آخَرِينَ يَنْقُلُونَ أَخْبَارَهُ عَلَى عَدُوِّهِ . فَقَالَ^(٨) بعضهم : « اَقْتُلْهُمْ كَالَّذِينَ قَتَلْتَهُمْ » ؛ وَقَالَ آخَرُونَ : « أَحْسِنْ إِلَيْهِمْ كَالَّذِينَ أَحْسَنْتَ إِلَيْهِمْ » . لَعَلَّ^(٩) أَنْ هُوَ لَاءٌ لِحُظَا^(١٠) اسْتِمَالَتِهِمْ لِيَدْلُوهُ عَلَى عَوْرَةِ عَدُوِّهِ ؛ وَאוْلَئِكَ قَصَدُوا زَجْرَ غَيْرِهِمْ عَنِ التَّحَسُّسِ عَلَيْهِ . فَكَذَلِكَ مَا ذَكَرْنَا^(١١) عن السلف رضى الله عنهم .

-
- (١) ل : مجراه
 (٢) ل : الباقيين
 (٣) ل : الدال ؛ ص : الذى
 (٤) حذفه ل
 (٥) ل : فعلم
 (٦) ل : أحسن
 (٧) ل : عليهم
 (٨) ل : فقال له
 (٩) ل : ليعلم
 (١٠) ل : يحلظوا [غير منقوط]
 (١١) ل : فذلك ما ذكرنا

فان قيل : هلا^(١) وجب أن يصرحوا^(٢) ، ولا يقتصرُوا فيها على التنبيه ، كما وجب أن ينقلوا النص ؟ قيل : قد ثبت^(٣) أن العادة والديانة قد أوجبا [ت] نقل النص ؛ وأن العادة في التعليل والتشبيه أن يصرّح بها تارة ، وينبّه عليها أخرى .

- ٥ فان قيل : هلا^(٤) صرّحوا بذلك ليقيموا عذرهم ويمكّنوا^(٥) غيرهم من الاحتجاج به ؟ قيل : قد بلغوا هذه الغرض بالتنبيه . ولهذا قد ينبّه الفقهاء من كلامهم على تلخيص العلة والقياس . وإنما قلنا : [« إنه لم يكن منهم نكير » ، لأنه لو كان منهم نكير ، لظهر . ولا منع ، مع ظهوره ، أن ينكّم . وإنما قلنا^(٦) :] « إنهم إذا لم ينكروه ، / لم يكن باطلا » ، لأنه لو كان باطلا ، لكان إنكاره واجبا . وكانوا قد اتفقوا على ترك الواجب . وليس لأحد أن يقول : إنما لم ينكروه لأنه كان صغيرا . لأنه ليس في معاصي غير الأنبياء ما يقطع على أنه صغير . ولأن الصغير يجب إنكاره كالكبير .
- وما اختلفوا فيه وشبهوه بغيره : مسألة الجد . وقول ابن عباس : « أما يتقى الله زيدُ بن ثابت ؟ يجعل ابنَ الابن ابنا ، ولا يجعل أب الأب أباً » . ولم يذهب إلى تسمية الجد أباً . لأن ابن عباس لا يذهب عليه ، مع تقدّمه في اللغة ، أن الجد لا يسمى أباً حقيقةً . ألا ترى أنه ينفي عنه الاسم ؟ فيقال : ليس هو بأبي^(٧) الميت ، ولكنه جده . وإنما أراد أنه بمنزلة الأب ، كما أن ابن الابن بمنزلة الابن لما كان يدلى إلى الميت ، من جهة الأولاد ، بواسطة ؛ وأنه لا فرق في الولادة والقرب بها بين العلو والسفل . هذا يدل عليه كلامه . لأنه إذا^(٨) لم يرد أنه أب في الحقيقة ، فلا بد مما ذكرناه . وعن علي وزيد

(١) ل : فهلا
(٢) ل : يصرحوا بالعلة
(٣) ل : بينا
(٤) ل : فهلا
(٥) ل : مكّنوا
(٦) حذفه ل
(٧) ل : باب
(٨) حذفه ل

ابن ثابت رضى الله عنهما أنهما شبهاه^(١) بغصنى شجرة ، ويجدولتى نهر ،
ليعرفا قربهما^(٢) من الميت ؛ ثم شركا بينهما فى الميراث .

فان قيل : ومن أين صحة هذا التشبيه عنهم ؟ قيل : [مَنْ^(٣)] نقل فتاويهم ،
نقل هذا التشبيه . فاذا كان أحدهما معلوما ، كان الآخر مثله^(٤) ، ويبين

- ذلك أن المتقدمين من المخالفين كانوا بين متناول لهذه التشبيهات وبين محط^(٥) لها . فلم يكن فيهم من يجحدها . وإنما تجاسر^(٦) على جحدها بعض أهل
هذا العصر . ولو علموا أن الإقرار بفتاويهم يضرهم لجحدوها . على أنهم
لو لم يشبهوها بما ذكرناه ، لكانوا قد قالوا غير ذلك من الاحتجاج ، إما نص
أو غيره^(٧) ، مجملا أو مفصلا . ولا يجوز ، مع اهتمام النقلة بأحوالهم على
كثرهم ، أن يتركوا نقل ما كان بينهم ، ويطبقوا على نقل ما لم يجز [له
ذكر فيهم^(٨)] . وليس لأحد أن يقول : إن تشبيههم الجدة والأخ بغصنى
شجرة/ ويجدولتى نهر تشبيه عقلى يعرفون به قربهما من الميت ؛ ثم يورثونهما^(٩)

١/١١٤

أو أحدهما ، لما تقرر فى الشرع من أن «المشركين فى القرب يرثان» ،
وأن «أقربهما أحق بالميراث» . وذلك أنه قد يرث الأبعد مع الأقرب . فان

- ١٥ ابن الابن [إلى أربع منازل^(١٠)] هو أولى بالمال من بنت البنت ؛ و^(١١)ابن
ابن العم أولى من بنت العم ؛ [وهو أبعد منها^(١٢)] . وأيضا فانهم لم يورثوها
على سواء ، بل بعضهم قاسم بالجد ، ما كانت المقاسمة خيرا له ، من الثلث

(١) ل : شبا

(٢) ل : ليربا

(٣) زاده ل

(٤) حذفه ل

(٥) ل : محق

(٦) ل : عاس

(٧) ص : غير

(٨) ل : بينهم

(٩) ل : يورثوها

(١٠) حذفه ل

(١١) ل : وان

(١٢) كذا فى الاصول ، لعله : «وهو أبعد منها» أى : «ابن ابن العم» من «بنت العم»

— وشبهه في ذلك بالأم — لما^(١) كان له ولاد^(٢) ، ولم ينقصه من الثلث مع ما لته من الولاد^(٣) والتعصيب . وبعضهم قاسم به ، ما كانت المقاسمة خيرا له ، من السدس ؛ فلم ينقصه من السدس ، تشبيها بالجددة : أم^(٤) الام ، من حيث^(٥) اشتركا في الولاد^(٦) بواسطة .

٥ إن قيل : [إنما اعتبر بالسدس^(٧)] ، لأن رجلا روى : أن النبي عليه السلام جعل للجد السدس . فقال له عمر^(٨) : مع من ؟ قال^(٩) الرجل : لا أدري . [والجواب^(١٠)] : أن قوله « لا أدري » دليل على أنه جعل له السدس في حال دون حال : وأنه نسي الرجل تلك الحالة^(١١) . فلا يمكن أن يقال : له^(١٢) السدس في كل حال . فلهذا لم ينقصوه منه . وعلى أنه لو كان^(١٣) ،
١٠ عاما في جميع الحالات ، لتعلقوا به ، و[تعلق به بعضهم^(١٤)] . وكانوا لا يعطونه إلا السدس ، إذ النبي عليه السلام قد أعطاه السدس في كل حال . وليس لأحد أن يقول : إنهم قالوا في هذه المسائل بالصلح . لأن مسألة الحرام لا يجوز فيها الصلح . ولأن كلا منهم أفتى المستفتي ، وحكم بما يقوله ، ولم يردّه إلى الصلح . وليس لأحد أن يقول : إنهم قالوا فيها بأقل [ما قيل^(١٥)] ، لأنه لم يتقدّم اختلافهم أقوال ، فقالوا هم بأقلها ؛ ولا اتفقوا على قول ، فيقال
١٥ إنه أقل^(١٦) ما قيل : بل قالوا بأقوايل متباينة ، بعضها أقل من بعض .

-
- (١) ل : لانه لما
 - (٢) س : ولادة ؛ ل : أولاد
 - (٣) لس : الولادة
 - (٤) ل : حيث انهما
 - (٥) لس : الولادة
 - (٦) ل : جعله السدس
 - (٧) حذفه ل
 - (٨) لس : فقال
 - (٩) زاده لس
 - (١٠) س : الحال
 - (١١) ل : ان له
 - (١٢) ل : لتعلق بهم بعضه
 - (١٣) زاده حل
 - (١٤) حذفه ل

وبما^(١) قاله السلف اعتباراً^(٢) أن عمر رضى الله عنه لم يعط / الإخوة للاب والام شيئاً في المسئلة^(٣) الحمازية^(٤) ؛ فقالوا : « هب أن أبانا كان حماراً ؛ فورتهم . وهذا اعتبار . لأنهم قالوا : « إذا أعطيت الإخوة للام . ونحن قد شاركناهم في ولادة الام وزدنا عليهم بالأب . فان لم ينفعنا ذلك ، لم يجوز أن يضرتنا . وليس يجوز أن يكون أعطاهم [لدخولهم تحت^(٥)] الظاهر . وهو قوله^(٦) : « ... فان كانوا أكثر من ذلك ، فهم شركاء في الثلث ... » لأن الخطاب انصرف إلى الاخوة للام فقط . ألا ترى إلى قوله تعالى^(٧) : « ... فلكل واحد منها السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث ... » ؟

- دليل آخر : ظاهر عن الصحابة رضى الله عنهم أنهم قالوا بالرأى . ١٠ وذلك^(٨) لا يمكن دفعه كقول أبي بكر رضى الله عنه : « أقول فيها برأى » . وقول عمر : « أقضى برأى فيه^(٩) » . وقال : « هذا ما رأى^(١٠) عمر » . وقال^(١١) علي عليه السلام في ام الولد : « كان رأى ورأى عمر أن لا يُسَعَن . ثم رأيت ببيعهن » . وقال ابن مسعود في قصه بروع بنت واشق ؛ « أقول فيها برأى » . وقولنا : « رأى » عبارة عن اعتقاد أو ظن . فان تَوَصَّلَ إليها^(١٢) ١٥ باعتبار واستنباط إما بدلالة عقلية^(١٣) ، أو أمانة ، فلا شبهة في وقوع اسم

(١) ل : فيا

(٢) ل : اعتبار

(٣) ص : مسألة

(٤) وهي هذه : الزوج وله النصف ، والام ولها السدس ، واخوة لام ولهم الثلث ، والاخوة لأب وام فهم عصبة ولكن لم يبق لهم شيء . (راجع تفسير ابن كثير ، ٤٦٠/١)

(٥) ل : له حق لم بحسب

(٦) القرآن ١٢/٤

(٧) القرآن ١٢/٤

(٨) لس : ذلك بما

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : روى

(١١) ل : كان

(١٢) ل : إليها

(١٣) لس : عقلية أو شبهة

الرأى عليها . فانه يقال : «فلان رأيه^(١) العدل » ، و « فلان من رأيه القدر^(٢) » .

وإن توصّل إليهما بنص جلى أو خفى ، فوقع اسم الرأى عليها مشته . والأقرب أنه يجوز^(٣) أن يقع عليهما ، لأنه لا يمتنع أحد^(٤) من^(٥) أن يقول :

« إن تحريم الميتة يراه^(٦) المسلمون ، وهو رأيهم » ؛ ويمتنع أن يقول : « هو

من رأيهم » ، لأنه^(٧) يوهم أنهم حرّموها برأيهم . فأما قول القائل : « قلت

هذا برأى » ، فلا يعقل^(٨) منه أنه قاله بنص ، لا جلى ولا خفى . وإنما

يفهم منه أنه قاله استنباطا واستخراجا بما يراه من الأمارات والأدلة التى ليست

بنص جلى ولا خفى . ولهذا لا يقال : إن المسلمين حرّموا الميتة برأيهم .

ولا يقال : إن أبا حنيفة أثبت الربا فى الستة الأجناس برأيه ؛ ويقال : إنه

أثبت الربا فيما عداها برأيه . ولا يقال فى الجيش إذا أطاعوا الإمام فى رأى :

« إنهم فاعلون ذلك^(٩) بأرائهم » . ولذلك لا توصف آراؤهم بالسداد ، إذا ١٠ / ١١٥

كان رأى الإمام سديدا واتبعوه فيه من غير فحص . ويقال للانسان :

« أقولَ هذا برأىك أم بكتاب الله ؟ » فيجعل أحدهما فى مقابلة الآخر .

ومخالفونا يذمّون [القول بالرأى ؛ ويذمّون^(١٠)] أصحاب الرأى . وهم

القائلون بأرائهم . وليس يجوز أن يذموا القائلين^(١١) بالنصوص . فاذا ثبت ١٥

ذلك^(١٢) ، ولم تكن على الأحكام الشرعية أدلة عقلية ، علمنا أن قول من

قال من السلف : « أقولُ فيها برأى » ، إنما أراد به الأمارات المظنونة . وأما

(١) ل : من زائد

(٢) ل : القدر

(٣) ل : لا يجوز

(٤) حذفه ل

(٥) حذفه س

(٦) ل : راه

(٧) ص : لأنهم

(٨) ل : يقبل

(٩) لس : لذلك

(١٠) حذفه ل

(١١) ل : القائلون

(١٢) حذفه ل

قول عمر رضي الله عنه في رسالته المشهورة إلى أبي موسى^(١): « قس الامور » ، فهو صريح في القياس .

إن قيل : قد^(٢) روى عنهم ذم الرأي . كقول أبي بكر رضي الله عنه : « أتى أرض تقلتني ، أو^(٣) سماء تظلتني إذا قلتُ في كتاب الله برأيي » .

وقول عمر رضي الله عنه : « أجراكم على الجدة^(٤) أجراكم على النار » . وقوله^(٥) : « أعينهم الأحاديثُ أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي » . وقول علي عليه السلام :

« من أراد أن يفتح جرائم جهنم ، فليقل في الجدة^(٦) برأيه » . وقوله : « لو كان الدين بالرأي ، لكان مسح باطن الخف أولى من ظاهره » . وقول

ابن مسعود : « يذهب^(٧) قراؤكم وصلحاؤكم ، ويتخذ الناس [رؤساء^(٨)] جهالا ، يقيسون الامور بأرائهم^(٩) » . الجواب : انه إذا كان الذين ذموا

الرأي هم الذين قالوا به ، وجب صرف ذمهم إلى الرأي مع وجود النص أو مع ترك الطلب للنص^(١٠) . كما يجب مثله لو حكى^(١١) الرأي وذمه عن رسول

الله صلى عليه . على أن قول أبي بكر رضي الله عنه : « أتى أرض تقلتني إذا قلتُ في كتاب الله برأيي » ، إنما عني به تفسير القرآن . ولعمري

إنه إنما ينبغي أن يفسر على عرف اللغة وبما^(١٢) « سمع من النبي صلى الله عليه . وقول عمر : « أجراكم على الجدة أجراكم على النار » ، إنما هو ذم

الجرأة^(١٣) وترك الثبوت ؛ وليس بزم للرأي . / وقوله : « أعينهم الأحاديث أن

ب/١١٥

(١) راجع للنص الوثائق السياسية لمحمد حميد الله ، رقم ٣٢٧

(٢) ل : فقد

(٣) ل : و

(٤) كأن المراد به القول بالرأي في سهم الجدة في تركة حفيده

(٥) ل : قولهم

(٦) كأنه أراد سهمه في الورثة فانه غير مذكور في القرآن

(٧) ل : قد يذهب

(٨) حذفه ص ؛ وراجع أيضا ما يلي بعد قريب

(٩) لس : برأيهم

(١٠) حذفه ل

(١١) ل : حل

(١٢) ل : ما

(١٣) ل : للحدة ؛ س : للجرأة

يحفظوها ، إنما هو ذم لمن عدل إلى الرأي ، ولم يطلب الأحاديث ، ولم يحفظ ما وجد منها . وقول علي^(١) عليه السلام : « من أراد أن يقتحم جرائم جهنم ، فليقل في الجدل برأيه » ، معناه الرأي الذي لا يستند إلى الكتاب والسنة ، والقول بما سنع من غير استقصاء النظر في الأمارات الصحيحة . وقول ابن مسعود : « يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ، ويتخذ الناس علماء [جهالا]^(٢) » يقيسون الامور بأرائهم^(٣) ، فانما ذم بذلك الرأي قبل طلب السنن والنظر فيها . وقول علي عليه السلام : « لو كان الدين بالرأي ، لكان باطن الخلف أولى بالمسح من ظاهره » ، معناه : لو كان الدين جميعه بالرأي . فكأنه أراد أن يبين أن ليس جميع ما أتت به السنن على ما يقتضيه رأى الإنسان . و[يبن ذلك بمسح^(٤)] الخلف .

دليل آخر^(٥) : روى أن^(٦) النبي صلى الله عليه قال^(٧) لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن : بم تحكم ؟ قال بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله صلى الله عليه . قال : فان لم تجد : قال : أجتهد رأيي^(٨) . و^(٩) عنه أنه قال لمعاذ وأبي موسى ، وقد أنفذهما إلى اليمن : بم تقضيان ؟ قالا : إن لم نجد الحكم في السنة ، قيسنا الأمر بالأمر ؛ فما كان أقرب إلى الحق ، عملنا به . وقال عليه السلام لابن مسعود رضى الله عنه : « اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتتهما . فان لم تجد الحكم فيها ، اجتهد رأيك » . وقوله عليه السلم لعمر ، وقد سأله عن قبلة الصائم ؛ « أرايت : لو تخلصت بماء ثم مجتته » . وقال للخنعية ، وقد سأله الحج^(١٠) عن أبيها : « أرايت : لو

-
- (١) ل : عمر
 - (٢) زدناه حسباً مضى آنفاً . والاصول روت ههنا « علماء » بدل « رؤساء »
 - (٣) لس : برأهم
 - (٤) ل : وهو دليل مسح
 - (٥) حلفه ل
 - (٦) ل : عن
 - (٧) ل : انه قال
 - (٨) ل : برأى
 - (٩) ل : وروى
 - (١٠) س : يحج

كان على أبيك دَين، أكنتِ تقضينه؟ قالت: «نعم». قال: «فدَين الله أحق أن يقضى». وخبر معاذ، وإن قيل إنه مرسل، رواه جماعة من أهل حمص المذكورون^(١) عن معاذ؛ وقد تلقى بالقبول. لأن الناس فيه فريقان: أحدهما يحتج^(٢) به، والآخر يتأوله^(٣). ووجه الاستدلال به: أن النبي صلى الله عليه صوته في قوله / «أجتهِدُ رأيي»، عند^(٤) الانتقال من الكتاب والسنة. فعلمنا أن قوله «أجتهِدُ رأيي» لم ينصرف إلى الحكم بالكتاب والسنة.

فان قيل: إنما عني معاذ أن يجتهِد رأيه في الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسنة! قيل: قول النبي عليه السلام «فان لم تجد» مطلق في نفى وجدان نص جلي وخفي في الكتاب والسنة. على أن من استدل بالنصوص الخفية، لا يقال إنه قد اجتهد رأيه. فان قيل: إنما أراد «أجتهِد رأيي في طلب الحكم في الكتاب والسنة»! قيل: الطالب، [لا يقال إنه^(٥)] اجتهد رأيه. وإنما يقال: اجتهد في الطلب. وأيضا فان معاذ لما قال: «أحكمُ بكتاب الله»، وقال له^(٦) عليه السلام: «فان لم تجد؟»، انصرف إلى نفى الوجدان الذي يجوز معه الانتقال من الكتاب. وكذلك قوله في السنة: «فان لم تجد؟»، يريد^(٧) نفى الوجدان المسوّغ للانتقال من السنة. وذلك لا يكون إلا وقد استوفى الطلب. فان قيل: أفنقطعون على ثبوت خبر معاذ؟ قيل: لا. وما^(٨) استدل به على صحته من احتجاج بعض الأمة به، وتأول بعضها له، لا يدل على أنه متفق على صحته. لأنه لا يمتنع أن تكون الأمة إنما لم ترده لأنها لم تعلم بطلانه. ولما أمكن المخالف تأويله، ولم يعلم [بطلان تأويله^(٩)]، لم يردّه.

(١) كذا ص؛ ل: غير مذكورين؛ س في نسخة «مذكورون» وفي نسخة «غير مذكورين»

(٢) ل: محتج

(٣) ل: تناول له

(٤) ل: بعد

(٥) ص: انه لا يقال

(٦) ل: له النبي

(٧) تكرر الكلمة في ل

(٨) ل: قيل لان ما

(٩) س: ل: «بطلانه تأوله و»

- كأخبار الفقه . إن قيل : أفصح الاحتجاج بهذه الأخبار ، وإن كانت من أخبار الآحاد ؟ قيل : يصح ذلك ، لأن استعمال القياس من الأعمال . فجاز أن يقبل فيه أخبار الآحاد ، ويقطع على وجوبه علينا^(١) لأجل الدليل الدال على وجوب قبول أخبار الآحاد . كما يقطع بذلك على وجوب^(٢) ما تضمنته أخبار الآحاد من^(٣) فروع الشريعة . ولا فرق بين أن نظن أن النبي عليه السلام أمر بالنية في الطهارة ، وبين أن نظن أنه أمر باستعمال ما يفضى إلى وجوب النية في أنه يجب^(٤) . ألا ترى أنه لا فرق بين « أن نخبرنا بخبر بوجود / سُبُع في الطريق في لزوم تجنبه ، إذا ظننا صدقه » وبين « أن يأمرنا مَنْ ظاهره السداد والنصح سؤال^(٥) رجل عن الطريق ، ويقول لنا : إنه خير بالطريق في أنه يلزمنا سؤاله إذا خفنا الطريق ، وإذا أخبرنا بشيء وظننا صدقه عملنا بحسبه » ؟
- وأما وجه الاستدلال بقول النبي عليه السلام لعمر : « أرايت لو تضمضت بماء » ، فهو أنه شبه قبلة الصائم من غير إيلاج بمضمضة من غير ازدراء ؛ وأجرى حُكْمَ أحدهما على الآخر . [وهو نفى^(٦)] إفساد الصوم . وهذا قياس . وقوله : « أرايت لو تضمضت » يدل على أنه كان تمهّد أمر القياس . وأنه قد دل عليه الدليل . وكذلك قوله عليه السلام للخنعمية : « أرايت لو كان على أبيك دين » ، وتشبيهه حجّها عنه بذلك ، يدل على تمهّد^(٧) القياس في الشريعة .
- دليل^(٨) آخر : قال الله تعالى^(٩) : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » . والاعتبار هو اعتبار الشيء بغيره ، وإجراء حكمه عليه . قال ابن عباس رضي

(١) ل : عملنا

(٢) حذفه ل

(٣) ل : في

(٤) ل : لا يجب

(٥) لس : بسؤال

(٦) ل : وهي في

(٧) ل : تمهيد

(٨) من هنا حذف من نحو ستة أوراق

(٩) القرآن ٢/٥٩

الله عنه في الأسنان : « اعتبر حكمها بالأصابع » في أن ديتها متساوية .
وقال : « اعتبر هذا بهذا » . وقولهم : « إن في هذا عبرة » ، معناه أن فيه
ما يقتضى حمل غيره عليه . نحو أن يعاجل بمن ظلم بالهلاك ، فيقال :
« في هذا عبرة » ، أى فيه ما يقتضى حمل غيره عليه . وليس الاعتبار هو
الانزجار والاعتاظ . لأن^(١) الاعتاظ والانزجار غاية الاعتبار . فعلمنا
تباينهما^(٢) .

إن قيل : لو كان « الاعتبار » ما ذكرتم ، لوُصف^(٣) قائس الفروع
على الاصول بأنه « معتبر » ، وإن أقدم على المعاصى ولم يعمل لآخرته !
قيل : لا يوصف بهذا^(٤) ، لأن إطلاق ذلك يفيد أنه معتبر بجميع ما ينبغي
أن يعتبر به . لأنه يخرج مخرج المدح . لكنه يقسال : إنه معتبر الفروع
بالاصول .

إن^(٥) قيل : لو كان المراد بالآية ما ذكرتم ، لحسن التصريح به . ومعلوم
أنه لا يحسن / أن نقول : « يُخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ... »^(٦) ،
فقيسوا الارز على البر ! » قيل : إنما لم يحسن ذلك لأنه اقتضاه على ما
لا تعلق له بالكلام ، وعدول عما يتعلق به . ويفارق ذلك أن يأتي بكلام
يشتمل على ما يتعلق بالكلام المتقدم وعلى ما لا يتعلق به . ألا ترى أن النبي
عليه السلام لو سئل عن بلغ حصاة في شهر رمضان ، لم يحسن أن يقول :
« من جامع في رمضان ، فعليه الكفارة » ، إذا^(٧) لم يكن في ذلك تنبيه
على^(٨) [حكم من بلغ حصاة ، ويحسن أن يقول : من أفطر فعليه الكفارة .
ولو كان^(٩) ذلك دخل فيه لزوم الكفارة لمن بلغ حصاة .

١/١١٧

٢٠

(١) كذا ص ؛ ل : « لانه يقال : اعتبر لتأنيده »

(٢) ل : تناسبها

(٣) ل : لوجب

(٤) ل : بهذا الاطلاق

(٥) حذفه ل

(٦) وهو من القرآن ٢/٥٩

(٧) كذا ، لعله : إذ

(٨) حذفه ل

(٩) ل : قال

- ولمعترض^(١) أن يقول : إن قوله سبحانه^(٢) « فاعتبروا... » ليس بعموم ؛ فلم يُفِيد جميع ضروب الاعتبار في كل شيء ؛ كما أن قول القائل : « اقتلوا... » لا يفيد جميع ضروب القتل ، ولا قتل كل إنسان ! واعترضت الدلالة أيضا بأن للمخالف أن يقول : إنا اعتبرنا بالاصول التي وردت فيها النصوص . فكما لا أثبت في الاصول التي لا ينفرع على غيرها الحكم^(٣) إلا بالنص أو البقاء^(٤) على حكم العقل ، كذا^(٥) لا اثبت في غيرها حكما إلا بالنص أو بالبقاء على حكم العقل ! دليل آخر : وهو قوله تعالى^(٦) : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فان تنازعتم في شيء فرُدوه إلى الله والرسول... » فظاهر الرد يفيد القياس . ولأنه^(٧) لو أراد بالرد إلى الله الاستدلال بظاهر كتاب الله تعالى ، لكان الكلام متكررا . لأن ذلك مستفاد من قول الله تعالى^(٨) : « وأطيعوا الله... » ، إذ^(٩) ذلك أمر بامثال خطاب الله سبحانه كله . والجواب : ان الرد الى الله يفيد الرجوع إلى ظاهر كتاب الله ، جليه وخفيه . لأنه يقال لمن يستدل به ويعمل بما فيه : إنه يرد أمره الى الله . والغرض بالآية أمر بطاعة الله سبحانه^(١٠) فيما نعلم أنه أمرنا به ، وأمرنا بما لا نعلم أنه أمرنا به^(١١) مما اختلفنا / فيه أن نرده إلى كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه ، بأن نفحص عنه فيهما . حتى إذا علمنا أنه مما أمرنا الله تعالى به ، دخل ذلك فيما قد أوجبه علينا في أول الآية من طاعته وطاعة رسوله . [فلا تكرار في ذلك^(١٢)] . ويحتمل أن يكون

ب / ١١٧

- (١) ل : لقائل
- (٢) القرآن ٥٩ / ٢
- (٣) تقدم الكلمة في ل
- (٤) ل : بالبقاء
- (٥) ل : فكذلك
- (٦) القرآن ٤ / ٥٩
- (٧) ص : ولا انه
- (٨) القرآن ٤ / ٥٩
- (٩) ل : لأن
- (١٠) ص : بطاعة سبحانه ؛ ل : بالطاعة لله سبحانه
- (١١) ل : بانه [مع علامة الاضطراب بالهامش]
- (١٢) حذفه ل

الله تعالى عَنِّي بالخطاب : المعاصرين للنبي صلى الله عليه . لأن خطاب
المواجهة هذا ظاهره . فقال لهم : أطيعوا الله فيما أمركم به ، وأطيعوا الرسول ؛
فإن تنازعتم في شئ لم يظهر فيه ^(١) من الله ورسوله أمرٌ ، فردّوه إلى الله
والرسول ، بأن تسألوا عنه الرسول .

- فان قيل : هذا قصر للخطاب على المعاصرين للنبي عليه السلام دون
غيرهم ؛ وذلك تخصيص بغير دلالة ! قيل : ظاهر المواجهة يقتضي الحاضرين .
وأيضاً فاننا إن ^(٢) تركنا الظاهر من هذا الوجه ، فنحن متمسكون به ، من
حيث جعلناه عاماً في أهل الاجتهاد وغيرهم . وأنتم تخصّصون بالرد ^(٣) أهل
الاجتهاد . فكل منّا تأول الظاهر ^(٤) . وأنتم المستدلون .
- ١٠ دليل آخر : قوله تعالى ^(٥) : « ... لو ردّوه إلى الرسول وإلى اولى الأمر
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ... » والاستنباط هو القياس . وكذلك
الرد ! ولقائل أن يقول : إن الرد إلى اولى الأمر يكون بالاستفتاء ^(٦) والاستشارة .
والاستنباط هو إخراج الشئ من كونه باطناً إلى أن يظهر ^(٧) . وقد يكون
ذلك بالقياس . وقد يكون بغيره . لأنه يقال لمن استدل على الشئ بخفى
النصوص : « قد استنبط هذا الحكم من هذه النصوص » . على أن هذا
١٠ وارد في الأمن والخوف . قال الله تعالى ^(٨) : « وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو
الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول ... » الآية .

دليل : قول الله عز وجل ^(٩) : « ... إن أنتم إلا بشر مثلنا ... » ولم ينكر
عليهم هذا التشبه ^(١٠) ! ولقائل أن يقول : إن الكلام خرج مخرج النكير

(١) تأخر الكلمة في ل

(٢) ل : لو

(٣) ل : أنهم تخصّصون بالرد إلى

(٤) ل : تارك الظاهر

(٥) القرآن ٤ / ٨٣

(٦) ل : كالاستفتاء

(٧) ل : إلى ظاهر

(٨) القرآن ٤ / ٨٣

(٩) القرآن ١٤ / ١٠

(١٠) ل : التشبيه

عليهم ، لأنهم أوجبوا ، إذا كانوا بشرا^(١) مثلهم ، أن لا يصدومهم عما كان
يعبد آباؤهم . وقد ردوا عليهم بما حكاه الله عز وجل / من قوله^(٢) : « ... إن
نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمنّ على من يشاء من عباده ... » وعلى أن
هذا تشبيه في^(٣) غير حكم شرعي ، فهو بخلاف ما نحن فيه .

وكذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال لمن ذكر أنه ولد له
ابن أسود : « ألك إبل ؟ » فقال : « نعم » . فقال : « أفيها جمل^(٤) أورك ؟ »
قال : « نعم » . قال : « وأنتي^(٥) ذلك ؟ » قال الرجل : « لعل عرقا نزع » .
قال النبي صلى الله عليه : « ولعل عرقا^(٦) نزع » . وذلك أن^(٧) هذا تنبيه
على أمانة عقلية في حكم عقلي .

١٠ دليل : عقلت الأمة من قول الله سبحانه^(٨) : « فلا^(٩) تقل لها أفّ... »
المنع من ضربهما . ولم تعقل ذلك إلا قياسا ! ولقائل أن يقول : إن^(١٠) الأمة
عقلت ذلك لفظا كما أن قول القائل : « ما لفلان عندى حبة » . يفيد في
عرف اللغة أنه ما له عنده قليل ولا كثير ، لا حبة ولا أقل منها . وله أن يقول :
إن المنع من ضربهما علم قياسا على المنع من التأفيف [بعلة أنه أذى^(١١)] .
وكون « الأذى » علة في ذلك معلوم ، غير مظنون . ١٥

دليل : أجمعت الأمة على قياس الزناة على ماعز في الرجم ! ولقائل أن
يقول : بل عقلت الأمة أن حكم الزناة حكم ماعز من قصد^(١٢) النبي صلى

(١) حذفه ل

(٢) القرآن ١١/١٤

(٣) ل : التشبيه من

(٤) حذفه ل

(٥) ل : لم

(٦) ل : لعل هذا عرق

(٧) ل : لان

(٨) القرآن ٢٣/١٧

(٩) في جميع المخطوطات : « ولا »

(١٠) ل : أن من الناس من يقول إن

(١١) ل : بعد ان ادى

(١٢) حذفه ص

الله عليه ضرورة . أو أنها عقلت ذلك من قوله عليه السلام : « حكمى فى الواحد حكمى فى ^(١) الجماعة » . على أن كون ^(٢) الزنسا بشرط الإحصان علة فى الرجم معلوم ، غير مظنون .

دليل : قد تعبّدنا الله عز وجل بالاستدلال بالأمارات على جهة القبلة ،

إذا اشتبه علينا أمرها ، وأن نصلى إلى الجهة التى ظننا أن القبلة فيها . وهذا
تعبّد بالاستدلال بالأمارات وبالعمل بحسبها ! الجواب : ان من المخالفين
من لا يجوز الاجتهاد فى القبلة ، ويوجب على من اشتبهت عليه القبلة ^(٣)
الصلاة إلى جميع الجهات ؛ فلا يُسلّم هذا الموضع . ومنهم من يوجب الاجتهاد
فى القبلة ؛ وله أن / يقول : « إن الأمارات الدالة على القبلة ^(٤) أمارات عقلية ،

ب/١١٨

لا سمعية . ولست أمانع من كوننا متعبدين بما ذكرتم فى القبلة . ولكنى أمانع
من كوننا متعبدين فى الحوادث الشرعية بالاستدلال بالأمارات المظنونة الشرعية ،
وبالعمل بحسبها . وليس يلزم إذا تعبّدنا بالأمارات فى موضع ، أن نكون
متعبدين بها فى موضع آخر إلا لجامع يجمع بين الموضعين » . فان قالوا : إذا
جاز التعبد بالأمارات المظنونة [فى موضع ^(٥)] ، جاز التعبد بها فى موضع
آخر . إذا ما سوّغ أحدهما ، سوّغ ^(٦) الآخر ، وإن منع من أحدهما مانع ،
فهو مانع من الآخر ! قيل : هذا يدل على جواز التعبد بالأمارات فى
الحوادث الشرعية . وليس ذلك مسئلتنا . فان قالوا : إنا تعبّدنا بذلك ^(٧) فى
القبلة ؛ لأنه لما لم نعاينها ، لم يبق إلا التعبد فيها بالأمارات . وكذلك مع ^(٨)
فقد النص على الحوادث لا يبقى إلا التعبد بالأمارات ! قيل : لم زعمتم
ذلك ؟ وما أنكرتم أنه يبقى من التعبد [فى الموضعين وجوه أخرى . منها ان نتعبد

(١) ل : على

(٢) ل : يكون

(٣) حذفه ل

(٤) ل : هى امارات

(٥) حذفه ل

(٦) ل : يسوغ احدهما يسوغ

(٧) تأخر الكلمة فى ل

(٨) ل : جميع

فيها بحكم العقل . فيبقى في الحوادث الشرعية^(١) على مقتضى^(٢) العقل . ولا يلزم ، عند اشتباه القبلة ، الصلاة إلى جهة من الجهات . ويمكن أن نتعبد بالصلاة إلى جميع الجهات ، أو إلى أي جهة اخترنا^(٣) . فان قالوا : إنما^(٤) تعبدنا بالاجتهاد في القبلة والعمل بحسبه لفقد العلم بها . فيجب ، إذا فقدنا العلم بحكم الحادثة^(٥) ، أن نكون متعبدين بالاستدلال عليه بالأمارات والعمل بحسبها ! قيل لهم : إن مخالفكم لا يسلم أننا قد فقدنا طريقا إلى العلم بحكم الحادثة . لأنه يجعل الطريق إلى ذلك العقل . فان قالوا : إنما تعبدنا^(٦) بالأمارات في القبلة لفقد معاينتها ، فيجب مثله في حكم الحادثة [عند فقد النص^(٧)] ؛ لأن فقد النص يجرى فقد^(٨) معاينة القبلة ! قيل لهم : أتجعلون فقد معاينة القبلة [عند فقد معاينة القبلة^(٩)] علة مظنونة ، أو معلومة ؟ فان قالوا : « هي^(١٠) مظنونة » ، قيل لهم : وهل نوزعتم إلا في صحة القياس ١/١١٩ بعله مظنونة ؟ ! وإن قالوا : « هي معلومة » ، قيل لهم : دلّوا على ذلك . ولا سبيل إليه ، لأنه لا يمتنع أن يكون إنما يجب العمل في الأمارات في القبلة [لمصلحة لا يعلمها إلا الله . ألا ترى أنه كان لا يمتنع أن يتعبدنا بالأمارات في القبلة^(١١)] إذا لم نعاينها ، ويتعبدنا بالبقاء على حكم موجب العقل في الفروع التي لا نص فيها . فان قالوا : إنما تعبدنا بالأمارات في القبلة لأن ذلك من قبيل دفع المضار ؛ وهذا موجود في الفروع الشرعية ! قيل : هذا

-
- (١) حذفه ل
 - (٢) ل : ما يقتضى
 - (٣) ل : اخبرنا
 - (٤) ل : لها
 - (٥) ل : الخلافة
 - (٦) ل : تعبدنا به
 - (٧) حذفه ل
 - (٨) ل : مجرى
 - (٩) حذفه ص
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) حذفه ل

رجوع^(١) إلى دليلنا الأول . ويجب الرجوع فيه إلى أصل عقلى . لأن ما ذكرتموه علة عقلية .

- دليل آخر : كل حادثة فلا بد فيها من حكم ، ولا بد من^(٢) أن يكون إليه طريق . وكثير من الحوادث لا نص فيها ، ولا إجماع . وليس بعدهما^(٣) إلا القياس . فلو لم يكن القياس حجة ، خلت^(٤) كثير من الحوادث من أن يكون إلى حكمه^(٥) طريق . فان قيل^(٦) : جميع الحوادث ، عليها نصوص تشملها^(٧) إما ظاهرة وإما خفية . وليس يبعد^(٨) ذلك وإن كثرت الحوادث ، إذا كانت النصوص عامة . لأن قول النبي عليه السلام : « فيما سَقَت السماء العُشْر » شامل لكل ما سَقَتَه السماء ، [وإن كثر عدده ! قيل : لو كان جميع الحوادث يشملها النصوص ، لما افتقر أهل الظاهر^(٩)] فى كثير منها ١٠ إلى استصحاب الحال . وهذه الدلالة معترضة . لأنه إن^(١٠) أراد المستدل أنه لا بد فى كل حادثة من حكم ، أى من قضية إما نفي وإما^(١١) إثباتا ، فصحيح . لكن لا يلزم أن يكون طريق ذلك الشرع . بل قد يجوز أن يكون طريقه الشرع ، ويجوز أن يكون طريقه العقل ، فيلزمنا التمسك بحكمه إذا لم نقلنا عنه نص . وإن أراد بالحكم حكما شرعيا ، فانه يجوز خلو كثير ١٥ من الحوادث منه .

وقد استدل بهذه الدلالة من وجه آخر . وهو أن السلف رجعوا فى أحكام الحوادث إلى الشرع . فعلمنا أن طريقها الشرع ، دون العقل . فاذا لم يكن

(١) حذفه ل

(٢) كذلك

(٣) ل : بعدها

(٤) بياض فى ص ، وقال الناسخ « أظنه : لخرج »

(٥) ل : حكمها

(٦) حذفه ل

(٧) كذلك

(٨) ل : يتقيد [غير منقوط]

(٩) حذفه ل

(١٠) كذلك

(١١) ل : نفيا او

فيها نص ولا إجماع ، فطريقها إذاً^(١) القياس . ولقائل أن يقول : إن أردتم بهذا الكلام المسائل التي دارت بين الصحابة ، / ويثبت^(٢) أنهم لم يستدلوا فيها بالعقل ، ولا بالكتاب والسنة ، وأنه ليس بعد ذلك إلا أنهم استدلوا عليها بالقياس ، فهذا استدلال بإجماع السلف . وقد تقدم . وإن أردتم أن السلف لما طلبوا حكم بعض المسائل من الشرع ، وجب أن نطلب حكم جميع الحوادث^(٣) من الشرع فقط^(٤) ! قيل لكم : ولم يجب ذلك ؟ أو لستم — وغيركم من مخالفكم — تستدلون في كثير من المسائل بالبقاء على حكم العقل ؟ فان قلتم : لو لم يكن القياس صحيحاً ، لعدلوا ، في الحوادث الحادثة فيما^(٥) بينهم التي لا نص^(٦) فيها ، إلى حكم العقل . فلما لم يفعلوا ذلك ، علمنا أنهم عدلوا إلى القياس ! قيل لكم^(٧) : هذا رجوع إلى استدلالكم الأول . [وهو قولكم^(٨) :] إنما حكموا في المسائل بأحكام ، لا وجه لما حكموا به إلا القياس .

واحتج المخالف بأشياء . ﴿ منها ﴾ قوله تعالى^(٩) : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ... وبقوله^(١٠) : « وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ » ، وبقوله^(١١) : « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ... » ، وبقوله^(١٢) : « وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ... » — قالوا : والحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله ، لأنه حكم بغير قولها وقول على الله بما لا نعلم ، ووصف الشيء بأنه حلال وحرام ، ولا نأمن كونه كذباً —

(١) ل : إذا هو

(٢) ل : مم

(٣) ل : المسائل

(٤) حذفه ل

(٥) حذفه ل

(٦) ل : حكم

(٧) ل : لهم

(٨) حذفه ل

(٩) القرآن ١/٤٩

(١٠) القرآن ١٦٩/٢ ، ٣٣/٧

(١١) القرآن ٣٦/١٧

(١٢) القرآن ١١٦/١٦

وبقوله^(١) : « وأن احكمم بينهم بما أنزل الله ... » ، وبقوله^(٢) : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ... » ، وبقوله^(٣) : « فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ... » ، وبقوله^(٤) : « تبياناً لكل شيء ... » ، وبقوله^(٥) : « ما فرطنا في الكتاب من شيء ... » ، وبقوله^(٦) : « أولم يكفهم أننا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ... » الجواب : يقال لهم : لم زعمتم أن الحكم بالقياس هذا سبيله ؟ وما أنكرتم أننا لا نكون بالحكم به متعبدين بين يدي الله ورسوله . إذ كنا حاكمين بما أمرنا الله أن نحكم به ، ولم نقف ما ليس لنا به علم ، ولم نقل على الله ما لا نعلم ، ولا واصفين بالكذب لأن الدلالة القاطعة / على صحة القياس قد أمتننا^(٧) من كل ذلك ، وأوجبنا أن

١/١٢٠

- الحكم به حكم بما أنزل عز وجل ، ورد إلى الله^(٨) والرسول ، وأنه مما بينه الله عز وجل في كتابه . لأنه دل على صحة القياس . ومعلوم أن المراد بقوله^(٩) : « تبياناً لكل شيء » إما على جملة أو على تفصيل^(١٠) . لأنه ليس فيه بيان لكل شيء على التفصيل . ألا ترى أن كثيراً منه^(١١) مبين بسنته عليه السلام . ﴿ ومنها ﴾ ما احتج به النظام من أن الله عز وجل قد دل بوضع الشريعة على أنه منعه من القياس . لأنه فرق^(١٢) بين المتفقين ، وجمع بين المفرقين ، فأباح النظر إلى شعر الأمة الحسناء ، وحظر النظر إلى شعر الحرّة وإن كانت شوهاء ، وأوجب الغسل من المني دون البول ، وأوجب على الطاهر من الحيض

-
- (١) القرآن ٤٩/٥
 (٢) القرآن ١٥/٤٢
 (٣) القرآن ٥٩/٤
 (٤) القرآن ٨٩/١٦
 (٥) القرآن ٣٨/٦
 (٦) القرآن ٥١/٢٩
 (٧) ل : امنا
 (٨) ل : كتاب الله
 (٩) القرآن ٨٩/١٦
 (١٠) ل : الجملة أو على التفصيل
 (١١) ل : منها
 (١٢) ل : لا فرق

قضاء الصيام^(١) دون الصلاة . وأجاب قاضي القضاة رحمه الله [عن ذلك^(٢)] بأشياء : منها أن القياس يقتضي الجمع بين الشيتين في الحكم واختلافها فيه إذا اشتركا أو اختلفا في علته ، لا في الصورة . ولم يبين النظام أن شعر الحرّة والأمة قد اشتركا في علة التحريم أو الإباحة ، حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما ورودا بما يمنع من^(٣) القياس ! وللنظام أن يقول : « غرضي بما ذكرته الإبانة عن أن الشريعة قد شهدت بإبطال أماراتكم . لأن الشريعة لو حظرت النظر إلى شعر الحرّة ولم تذكر الأمة ، لقلتم : إنما حظرت^(٤) ذلك خوف الفتنة . وذلك قائم في شعر الأمة الحسنة . فيحرم النظر إليه . ولكان ذلك من أقوى ما تذكرونه من أماراتكم في القياس . فاذا شهدت الشريعة بإبطاله ، فقد صح قولي : إن وضعها يمنع من القياس » . ومنها : أن ذلك لو منع من القياس الشرعي ، لمنع من القياس العقلي . لأن الأحكام العقلية قد تختلف فيها الأشياء [المتفقة ، وتشترك فيها الأشياء^(٥)] المتباينة ! وللنظام أن يقول : « الأحكام^(٦) العقلية لا تشترك فيها / الأشياء المتباينة^(٧) في علل تلك الأحكام ، ولا تفرق فيها الأشياء المتفقة في عللها . و[أنا قد أريتكم^(٨)] أشياء متفقة في أمثال عللكم وأماراتكم ، وهي متباينة^(٩) في أحكام تلك الامارات^(١٠) . فكان في ذلك بطلان قولكم^(١١) . ولم توجدوني^(١٢) مثله في العقليات » . ومنها : أن قال : أكثر ما يقتضيه وضع الشريعة أن تختلف أحكام الأشياء ، فيكون القياس عليها يُثبت أحكاما متضادة في الفروع وليس ذلك يمتنع عندنا إذا

(١) ل : الصوم

(٢) حذفه ل

(٣) ل : بما منع

(٤) ل : لعلم

(٥) حذفه ل

(٦) ل : ان الاحكام

(٧) ل : المتباينة

(٨) ل : انما قد اريتكم

(٩) ل : متباينة

(١٠) ل : الاقوال

(١١) حذفه ل

(١٢) ل : توجدوني

- كان المكلف مخيراً فيها ! وللنظام أن يقول : « ما التزمتوه^(١) » خارج عما رُمته . لأن الذي رُمته هو ورود الشريعة بما يخالف مقايستكم في التسوية والتفرقة^(٢) ، ليصح أن وضعها يمنع من القياس . وليس غرضي أن أبين أن القياس يقتضي أحكاماً متضادة في الفرع ، فتجيبوني^(٣) بالتزام ذلك . »
- ونحن نجيب النظام ، فنقول : إنه [أرانا مثل أمارتنا فقد نفت الشريعة^(٤)] أحكامها . وذلك إنما^(٥) نمنع من كونها أدلة ، ولا نمنع من كونها أمانة . لأنه ليس من^(٦) شرط الأمانة أن تدل هي وأمثالها على حكمها على كل حال . بل قد تتخرم^(٧) دلالتها ولا تخرج من كونها أمانة^(٨) . ألا ترى أن الغيم الرطب أمانة في الشتاء على المطر ؟ وليس ينقض^(٩) كونه أمانة على ذلك وجودنا غيماً أرطب من [ذلك في صميم^(١٠)] الشتاء ، ولا يكون المطر^(١١) .
- ١٠ وأمثال ذلك كثير . وكذلك لا تخرج [أمارتنا من كونها أمارات بوجه^(١٢)] ، لوجودنا أمثالها وأحكامها متخلفة عنها . فان قال : قد وجدت الأكثر من أمثال أماراتكم^(١٣) لا يتعلق بها في الشريعة حكم ، فخرجت بذلك عن أن تكون أمارات . إذ الأكثر من الأمارات يتعلق بها الأحكام ! قيل له : « بين ذلك . » ولا سبيل له^(١٤) إلى بيانه . ﴿ وَمَا ﴾ احتج به المخالف ، قولهم^(١٥) : ١٥ لو كان الله عز وجل ورسوله قد تعبدنا بالقياس ، لكان القائسون مطيعين

-
- (١) ل : التزمتوه
 (٢) ل : الفرقة
 (٣) ل : ليصح فتجيبون
 (٤) ل : انا نا امثال امارتنا الشريعة فقد نفت
 (٥) ل : ان
 (٦) ل : في
 (٧) ل : تنجه [غير منقوط]
 (٨) ل : دلالة
 (٩) ل : منه في عيم
 (١٠) ل : عنده المطر
 (١١) ل : امارتنا من كونها امارتنا
 (١٢) حذفه ل
 (١٣) ل : لك
 (١٤) حذفه ل
 (١٥)

- لنبي عليه السلام . وفي / ذلك كونه عالما بهم وبما يؤديهم^(١) اجتهدهم إليه !
 وأجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك بأنه لا يمتنع أن يكون الله عز وجل قد
 أعلم نبيه عليه السلام بالقائسين مفصلا^(٢) ، وأراد القياس منهم ، وكانوا مطيعين له ،
 ولا يمتنع أن يكون [قد أراد في الجملة من المجتهدين^(٣)] أن يجتهدوا الاجتهاد
 الصحيح ، ويفعلوا^(٤) بحسبه . وكل من فعل ذلك ، يكون مطيعا للنبي عليه
 السلام . فان قيل : فتى أراد الله عز وجل حكم^(٥) الفروع من المكلف ؟
 قيل : ذكر قاضي القضاة في «الشرح» أن من يقول : «إن الحق في واحد» ،
 وعليه دليل ، يقول : إن^(٦) الله عز وجل أراد حكم الفرع بنصب الدلالة
 على ذلك . ومن يقول «كل^(٧) مجتهد مصيب» ، منهم من يقول : أراد
 أحكام الفروع عند نصب الأمارات ؛ ومنهم من يقول : أرادها عند نصب
 الدلالة على العمل بالقياس — وقد اختاره^(٨) قاضي القضاة في «العمد» ،
 وقال : «ومنهم من يقول : أراد ذلك عند النص الدال على حكم الأصل» .
 وقد اختاره^(٩) في «الشرح» وفي «كتاب النهاية» — ومنهم من يقول : أراد
 بعض الأحكام [بالنصوص . ويقف على الباقي ، ولا يلزم بماذا اريد .
 وأبطل في «الشرح» أن تكون الأحكام مرادة^(١٠)] بدليل القياس ؛ لأن
 دليل القياس مجمل . وأوجب أن تكون مرادة^(١١) بالنص الدال على حكم
 الأصل . قال : لأن عند القياس نقول^(١٢) : لا يخلو مراده بتحريم الربا إما

-
- (١) ل : يؤدى
 (٢) حذفه ل
 (٣) ل : أراد في المجتهدين
 (٤) ل : يفعلون
 (٥) حذفه ل
 (٦) حذفه ل
 (٧) ل : ان كل
 (٨) ل : اجازه
 (٩) ل : اختار
 (١٠) حذفه ل
 (١١) ل : مراد
 (١٢) حذفه ل

- أن يكون نفس العين^(١) ، أو بعض صفاتها . ثم نتوصل بالأمارات إلى إثبات المعنى . ولقائل أن يقول : لا أقسم هذه القسمة . لأنني قد علمت أنه ما أريد بتحريم [التفاضل في الأشياء]^(٢) انسته إلا ما اقتضاه اللفظ ، دون غيره . وإنما أعرف حكم الفرع لاختصاصه بما ظننت أنه علة الحكم مع قيام الدلالة على العمل بالقياس . والأولى أن يقال : إن الله عز وجل إنما أراد الحكم عند نصب^(٣) الدلالة على صحة القياس مع نصب الأمانة الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع . لأنه [لا بد من مجموع ذلك في العلم^(٤)] لحكم الفرع . وليس بعض ذلك مرتبا على بعض ، / بل لمجموعة تشافه^(٥) الحكم . ومعنى ذلك أنه فعل كل واحد من ذلك لأجل الحكم . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن التعبد بالقياس ، وإن جاز فان مقايستكم لم يرد التعبد بها . لأنه ما من فرع إلا ويشبه أصليين ١٠ متضادّين الحكم . وذلك يقتضى ثبوتها فيه . وذلك محال . فعلمنا أن الله سبحانه لم يتعبدنا بذلك ! الجواب : يقال لهم : لم قلتم : « إن كل فرع يشبه أصليين^(٦) متضادّين الحكم » ؟ ثم لو كان الأمر كذلك ، لم يؤدّ^(٧) إلى محال . لأن من لا يميز الحكم في الفرع بالتخير ، يقول : إن الله سبحانه قد جعل لنا طريقا إلى قوةٍ شبيهة بأحد الأصلين . فينبغي أن يراجع المجتهد النظر حتى ١٥ يظفر بذلك . ومن يجوز الحكم بالتخير ، يقول : يجوز أن يعتدل الشبهان عند المجتهد ، فيكون مخيرا [بين إلحاقه بأى الأصلين شاء^(٨)] فلا ينافي في^(٩) ذلك . والقول في ذلك كالقول في أخبار الآحاد المتعارضة . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن القياس ، وإن جاز التعبد به ، موقوف^(١٠) على ثبوت الحاجة إليه . وتناول

-
- (١) ل : المعنى
(٢) حذفه ل
(٣) ل : ثبت [غير منقوط]
(٤) ل : يذهب مجموع ذلك
(٥) ل : بمنافه [غير منقوطة]
(٦) ل : فانه اصليين
(٧) ل : يرد
(٨) ل : بأى الاصيلين شاء الحقه
(٩) حذفه ل
(١٠) ل : فان ثبوت التعبد موقوف

النصوص الخاصة والعامة للحوادث كلها يرفع^(١) الحاجة إليه . فاذًا لسنّا متعبدين به ! الجواب : ان قولهم « إن النصوص متناولة لجميع الحوادث » دعوى . ولو كانت النصوص متناولة لجميع الحوادث لتناولت الحوادث التي تختلف الصحابة فيها ، وكانوا يحتجون بها . ولما لم يحتجوا بها ، علمنا أنه لم يكن فيها نصوص . [ولو تناولت النصوص جميع الحوادث^(٢)] ، لما افتقر نفاة القياس إلى^(٣) الاستدلال بالبقاء^(٤) على حكم العقل في كثير من الحوادث . **ومنها** أن يزيدوا في هذه الدلالة فيقولوا : تناول خاص النصوص و^(٥) عامتها أو دليل العقل لكل حادثة تُغنى عن القياس فيها ، فلم تكن متعبدين به . إذ^(٦) التعبد به موقوف على الحاجة^(٧) . ولسنّا محتاجين إليه مع هذه الامور ! الجواب : ان تناول النصوص^(٨) للحادثة لا يمنع من قياسها على غيرها إذا / كان حكم القياس هو حكم النص . لأنه^(٩) إن تناولنا خبر واحد ، كان عليها أمارتان : خبر واحد وقياس . وإن تناولنا خبر متواتر ، قسناها على غيرها . لأنه^(١٠) لو لم يكن الخبر المتواتر ، لدلّ القياس على حكمها . وإن تناول الحادثة عموم ، جاز إثبات حكم العموم فيها بقياسها^(١١) على غيرها ، وجاز إخراجها من العموم بقياسها أيضا على غيرها . فتناول النصوص للحادثة لا يقتضى كوننا غير متعبدين فيها بالقياس . وأما تناول العقل للحادثة ، فانه إنما يقتضى إثبات حكمه فيها ، ويغنى^(١٢) عما سواه ما لم ينقل عنه دليل شرعى . فعليهم أن يبينوا أن القياس ليس بدليل شرعى ،

١/١٢٢

- (١) ل : يدفع
- (٢) حذف ل
- (٣) حذف ل
- (٤) ل : بالفا [غير منقوط]
- (٥) ل : أو
- (٦) ل : إذا
- (٧) ل : الحاجة اليه
- (٨) ل : النص
- (٩) ل : لا بد
- (١٠) ل : لتعلم انه
- (١١) ل : بقياسنا
- (١٢) ل : يغير [غير منقوط]

- حتى يمتنع أن ينقلنا عن حكم العقل . هذا إذا كان القياس غير مطابق للحكم العقل . فان كان مطابقا له ، فما المانع من أن يدل هو على الحادثة مع العقل ؟ كما يدل العقل على الحادثة مع خبر واحد . ﴿ومنها﴾ قولهم ^(١) : لو نص الله عز وجل على علة ^(٢) حكم الحادثة ، ما جاز أن نقيس عليها غيرها بتلك العلة . فأحرى أن لا يجوز أن نقيس على ما لم ينص على علته . وإذا لم يميز لنا القياس ، ثبت أن الله عز وجل ما تعبدنا به ! واستدلوا على ^(٣) أن القياس ، على ما نص على علته ^(٤) ، لا يجوز بأن الإنسان لو قال لوكيله : « أعتق [زيدا عبدي] ^(٥) » لأنه أسود . ما جاز أن يعتق كل عبد له أسود ! الجواب : يقال لهم : أتمنعون القياس على ما نص على علة ^(٦) حكمه ، وإن تعبدنا بالقياس ، أو ^(٧) إن لم نتعبد بالقياس ؟ فان قالوا بالأول ، كانوا قد منعوا من فعل ما تعبد الله عز وجل به ؛ لأن الله عز وجل إذا تعبدنا بالقياس ، فأولى المقاييس ما نص على علته . [وإن قالوا بالثاني ، قيل لهم : من الناس من يقول : لا يجوز القياس على ما نص على علته ^(٨)] إلا بعد أن نتعبد ^(٩) بالقياس . ولا يكفي النص على علة ^(١٠) الحكم في إباحة القياس ، ويحوج ^(١١) إلى ذلك مع النص على العلة ومع فقد النص عليها ، ويسوى بين الموضعين . ومن الناس / من يقول : يكفي النص على العلة في جواز القياس بها ، لما سنذكره في باب يأتي . ولا بد من تعبد بالقياس إذا لم ينص على العلة . وإن اختلفوا فمنهم من يقول : إن التعبد بذلك يثبت عقلا وشرعا . ومنهم من يقول :

١٢٢/ب

-
- (١) حذفه ل
(٢) كذلك
(٣) كذلك
(٤) ل : علة حكمه
(٥) ل : عبدي زيدا
(٦) حذفه ل
(٧) ل : و
(٨) حذفه ل
(٩) ل : يتعبدنا
(١٠) حذفه ل
(١١) ل : خرج

في النص على علة الحكم هل هو متبند بالقياس بها ، أولا بد من تبند زائد ٧٥٣

يثبت شرعا فقط . فما بنى عليه المستدل^(١) دليله ، من « أن القياس على ما نص على غلته لا يجوز » ، [لا يسلمه^(٢)] هؤلاء . وما احتج به من العتق ، سيحجى الكلام فيه في باب مفرد ان شاء الله تعالى^(٣) .

باب

في النص على علة الحكم هل هو متبند بالقياس بها ، أو^(٤) لا بد من تبند زائد [على النص على العلة^(٥)] ؟

اختلف الناس في ذلك .. فقال الجعفران^(٦) وينض أهل الظاهر : « ليس النص على العلة تبندا بالقياس بها » . وقال أبو اسحاق النظام^(٧) ، وهو ظاهر مذهب الفقهاء ، وقول بعض أهل الظاهر^(٨) : « إن النص عليها يكفي في التبند بالقياس بها » . والشيخ أبو هاشم رحمه الله أوجب القياس بها ؛ ولم يذكر ورود التبند بالقياس . وقال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله : « إن كانت العلة المنصوصة علة^(٩) في التحريم ، كان النص عليها تبندا بالقياس بها^(١٠) . وإن كانت علة في إيجاب الفعل ، أو كونه ندبا ، لم يكن النص عليها تبندا بالقياس بها » .

واحتج المانعون من القياس بها من غير هذا التفصيل ، فقالوا : إن العلل^(١١) الشرعية إما أن تكون وجه المصلحة ، وإما أن تكون أمانة . فان كانت

(١) ل : المسترك [غير منقوط]

(٢) ل : لانه يشا به

(٣) إلى هنا حذف س . والمراد بالباب المفرد هو الباب التالى

(٤) ل : أم

(٥) حذفه ل س

(٦) هما جعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر الثقفى

(٧) زاد بعده ل : يصح

(٨) ل : النظر

(٩) ل : عليه

(١٠) حذفه ل

(١١) س : العلة

وجه المصلحة ، وجب أن يوقع المكثفُ الفعلَ لأجلها . وليس يجب ، إذا فعل الإنسان فعلا لغرض من الأغراض وجه من الوجوه ، أن يفعل ما ساواه^(١) في ذلك الغرض . لأن من أكل رمانة لأنها حامضة ، لا يجب [أن يأكل^(٢)] كل رمانة حامضة . ومن تصدق على فقير بدرهم لأنه فقير ، لا يجب أن يتصدق على كل فقير . فلو أوجب الله علينا أكل السكر لأنه حلو ، وكانت حلاوته داعية إلى أكله ، لم يجب أن تدعوه^(٣) حلاوة العسل إلى أكله ؛ / فلم يجب علينا أكله وأكل كل حلو . وإن كانت العلة أمارة ، فغنى ذلك هو أن وجه المصلحة يقارنها ، ولا ينفك منها ، فإذا ثبت بها ذكرنا أن وجه المصلحة لا تتبعها المصلحة^(٤) في كل موضع ، فكذلك ما لا ينفك^(٥) من وجه المصلحة . فعلى هذا الوجه ذكر قاضي القضاة رحمه الله هذا الدليل . والجواب : أن السكر لو وجب أكله لأنه حلو ، وقلنا : إن حلاوته وجه المصلحة والوجوب ، لم^(٦) يلزم أن يأكل المكثف السكر لأنه حلو ، فيوقع الفعل لهذا الوجه . بل يكفي أن يأكله لأنه واجب . وليس من^(٧) شرط كون حلاوة السكر وجه المصلحة أن يكون [داعية إلى أكل السكر ، بل من شرط كونها وجه المصلحة أن يكون^(٨)] أكل السكر يدعو لأجلها إلى فعل واجب آخر ، أو^(٩) يصرف عن قبيح . وهذا القدر كاف في كون الحلاوة [وجه المصلحة^(١٠)] . ولو لزم المكثف أكل السكر لأنه حلو ، لم يسقط عنه وجوب أكل كل حلو من حيث أمكنه أن يأكل السكر [من حيث أنه^(١١)] حلو ؛ ولا يأكل ما ساواه في الحلاوة ، على ما ذكره المستدل في الرمانة . لأن وجوب

١/١٢٣

(١) س : سواه

(٢) ل : اكل

(٣) لس : تدعو [لعله : تدعونا]

(٤) لس : المصلحة والوجوب

(٥) ل : ما ينفك

(٦) لس : فليس

(٧) ص : ومن

(٨) حذفه ص ؛ زاده لس

(٩) ل : و

(١٠) حذفه ل

(١١) لس : لانه

الواجب لا يقف على كونه لا بد من وقوعه من المكلف . بل من شرط وجوبه إمكان وقوعه وإمكان تركه .

ويمكن أصحاب هذه المقالة أن يحتجوا بهذه الدلالة على ^(١) وجه آخر ، فيقولوا : إن ^(٢) علل الشرعيات هي ^(٣) وجوه المصالح . والمصلحة إما أن

تكون داعية إلى فعل واجب ومسهلة له ، أو صارفة عن قبيح ، أو ^(٤) داعية إلى تركه ومسهلة له . وما دعا إلى فعل وسهله ، لا يجب أن يكون هو ولا

مثله داعيا إلى جنس ^(٥) ذلك الفعل ، ولا مسهلا له . وما يصرف عن الفعل يجب أن يصرف هو ومثله عن جنس ذلك ^(٦) الفعل . ألا ترى أن من أكل

رمانة لأنها حامضة ، فإن حموضتها قد دعت ^(٧) إلى أكلها وسهلت ^(٨) عليه ؛ ولا يجب أن يأكل غيرها من الرمان ؟ ومن لم يأكل رمانة لأنها حامضة ،

فإن حموضتها قد صرفته ^(٩) عن أكلها وسهلت عليه الإخلال بأكلها ^(١٠) . ١٠ / ١٢٣ ب

ويلزم أن لا يأكل كل رمانة حامضة . فإذا ثبت ذلك ، فلو نص الله عز وجل على أن علة وجوب أكل السكر كونه حلوا ، يجوزنا ^(١١) أن تكون حلاوته

لطفا وداعيا إلى الإخلال بالكذب ؛ فيلزم ^(١٢) أن تكون حلاوة العسل إذا أكله الإنسان داعيا ^(١٣) له إلى الإخلال بالكذب . وجوزنا أن تكون حلاوته

داعية ^(١٤) إلى فعل واجب ، كردّ الدبيلة ، ومسهلا ^(١٥) له . كما أن حموضة

-
- (١) لس : من
 - (٢) ل : لو أن
 - (٣) ل : هو
 - (٤) ل : و
 - (٥) لس : حسن
 - (٦) تكرر الكلمة في ص
 - (٧) ب : دعت
 - (٨) ل : سهلت
 - (٩) ل : صرفه
 - (١٠) س : فأكلها
 - (١١) لس : جوزنا
 - (١٢) ل : مثله و
 - (١٣) كذا بالتذكير في جميع الاصول
 - (١٤) ل : داعيا
 - (١٥) كذا بالتذكير في جميع الاصول

- الرمانة داعية إلى أكلها . ولا يلزم أن تدعو [حلاوة العسل إلى ردّ الودائع كما لم يلزم أن تدعو^(١)] حموضة رمانة اخرى ، أو حموضة الخل ، إلى أكله . وإذا جوزنا كلا الأمرين ، لم يجوز لنا إيجاب^(٢) أكل العسل لتجويزنا أن تكون حلاوة السكر وجه مصلحة في فعل واجب . فلا يجب أن تكون حلاوة العسل بمثله . بل^(٣) يلزمنا أن نقطع على أن حلاوة السكر ليس بوجه مصلحة في الترك . لأنها لو كانت كذلك ، لأخبرنا الله عز وجل بذلك ، أو لتعبدنا بالقياس ! والجواب : انّ من يفعل الفعل لداعٍ ومسهّل ، فانه يفعل ما ساواه في ذلك الداعي ، إلا أن يقابل^(٤) ذلك الداعي صارف أو يؤدي إلى ما لانهاية له . وأكل الرمانة ، إنما لم يأكل رمانة اخرى ، لأن شهوته للحموضة قد زالت أو تناقصت ، فلم يحصل داعية^(٥) إلى أكل رمانة اخرى ؛ أو لم يحصل على حد ما حصل إلى الاولى . وإذا نص الله سبحانه على أن علة أكل السكر كونه حلوا ، فالظاهر أن حلاوته^(٦) هي^(٧) وجه المصلحة من غير شرط . فلم يجوز حصول^(٨) الحلاوة إلا وهي داعية إلى ما دعت إليه حلاوة السكر . واحتجوا بأن الإنسان لو قال : « أعتقت عبدي زيدا لأنه أسود » ، لم يعتقد السامعون أنه قد أعتق كل عبيده السود^(٩) . ولو قال لوكيله : « أعتق^(١٠) عبدي / زيدا ، لأنه أسود » ، لم يجوز^(١١) للوكيل عتق كل^(١٢) عبيده السود ! الجواب : انّ الإنسان إذا قال : « أعتقت عبدي زيدا لأنه أسود » فان كل عاقل يناقضه^(١٣) إذا لم يعتق غيره من عبيده^(١٤) السود ، إلا أن يكون

١/١٢٤

-
- (١) زاده لس
 - (٢) ل : اثبات
 - (٣) حذفه ل
 - (٤) ل : يقبل
 - (٥) ص : وحلاوته
 - (٦) ل : هو
 - (٧) ل : الى حصوله
 - (٨) حذفه ل
 - (٩) ل : يكن
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) ل : ينالسه [غير منقوط]
 - (١٢) ل : العبيد

قد عُرف من قصده أنه اعتقه لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد في غيره .
 وإذا قال لوكيله : « أعتق زيدا عبدي ، لأنه أسود » ، قال له العقلاء :
 « فعتلك الآخر » أسود ، فلم خصصت هذا بالعتق ؟ [وإنما لم يجز^(١)]
 للوكيل الإقدام على عتق^(٢) عبد له ، لأن الشرع منع من ذلك ، إلا بصريح
 القول . و^(٣) لأن المؤكل^(٤) لما جازت^(٥) عليه البدوات والمناقضات ، لم يجز^(٦)
 من جهة العقل^(٧) الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول . ألا ترى
 أن المؤكل لو أمر وكيله بالقياس ، لم يكن للوكيل عتق كل عبده السود ؟
 ولهذا ثبت القياس فيما عدا الإتلاف . لأن الإنسان لو قال لعبده : « لا تدخل
 دار فلان ، لأنه عدوي » فدخل دار غيره من أعدائه ، لأمه العقلاء . ولو
 قال : « أوجبت ... » أو « أبحث لك دخول دار فلان ، لأنه صديقي » ،
 كان له دخول دار غيره من أصدقائه . ولو لأمه لأنهم على ذلك ، لعنفه^(٨)
 العقلاء .

وذكر قاضي القضاة أن الشيخ أبا عبد الله رحمه^(٩) الله احتج لمذهبه
 بأن مَنْ فعلَ فعلاً لغرض من الأغراض ، فإنه لا يجب أن يفعل ما سواه
 في ذلك الغرض . [ومن ترك فعلاً لغرض ، فإنه يترك ما سواه في ذلك
 الغرض^(١٠)] . فإذا حرم الله تعالى الخمر لشدة^(١١)ها ، فإن الشدة تكون وجه
 المصلحة . ولا يكون كذلك إلا لما يترك الفعل . وإذا كانت وجهها في
 التترك ، وجب أن يشيع في تحريم كل شدة^(١٢) . فإذا وجب أكل السكر لأنه

(١) ل : غلام

(٢) ل : وقتلنا لم يكن

(٣) لس : عتق كل

(٤) لس : أو

(٥) ل : الوكيل

(٦) ل : حظرت

(٧) ل : يكن

(٨) حذفه ل

(٩) ل : عنفه

(١٠) مرجع النصير إلى قاضي القضاة وأبي عبد الله كليهما

(١١) حذفه س

(١٢) لس : لشدة

(١٣) لس : شديد

- حلو ، لم يجب أن يشيع في كل حلو ! والجواب : يقال : إن أردت أن الشدة وجه لها بترك شرب الخمر ، فقد بينا بطلان ذلك . إن أردت أنها لاختصاص الخمر بها يقتضي / ترك شربها انصرافاً^(١) عن^(٢) قبيح آخر ، فمن أين ذلك ؟ وما ينكر [أنه يجوز ذلك . ويجوز أن يكون تارك شربها يفعل واجبا ، ولو شربها ، أخلّ به . وما ينكر^(٣)] لو أوجب الله تعالى علينا أكل السكر لأنه حلو ، أن يكون أكله يصرف عن قبيح ، ولا يدعو إلى واجب . فلا ينبغي أن يفرّق بين الموضعين ، بل ينبغي أن يجوز في كل واحد منهما أن يكون داعياً إلى الترك ، وداعياً إلى الفعل . على أن قوله : « إن وجه المصلحة ، لها يُفعل الفعل^(٤) » ، إن أراد به : « لها يُفعل الملطوف^(٥) فيه » — على معنى أن المكلف يفعل الملطوف^(٥) فيه لأجل اللطف — فهو صحيح . وإن أراد : « أن^(٦) وجه المصلحة هو غرضه ومقصوده بفعل الملطوف^(٧) فيه » — كما يقول : خرجت من الدار^(٨) لاسلم على زيد — فباطل . لأن اللطف متقدم . فلا يجوز أن يكون هو غرض المكلف . ألا ترى أن الإنسان إذا استغنى ، أو رزقه الله ولداً ، فدعاه ذلك إلى الصلاة ، لا^(٩) يكون غرضه وقصده [بالصلاة^(١٠)] الاستغناء والولد .

١٥

وأما أبو إسحاق النظام فله أن يحتاج فيقول : لو قال الله عز وجل : « أوجب^(١١) أكل السكر في كل يوم ، لأنه حلو » ، لكان ذلك تعليلاً لوجوبه في كل يوم ، ولكانت الحلاوة فقط وجه المصلحة في وجوبه في كل

-
- (١) حذفه س
(٢) لس : ترك
(٣) حذفه ل
(٤) ل : المطلوب
(٥) ل : المطلوب
(٦) حذفه ل
(٧) ل : المطلوب
(٨) ل : البلد
(٩) لس : فانه لا
(١٠) حذفه ص
(١١) ل : اوجب

يوم . لأنه قصر التعليل عليها مع اختلاف أحوالنا . ولا يجوز حصول وجه الوجوب ، أو الحسن ، أو القبح ؛ فلا يؤثر . ألا ترى أنه لا يجوز حصول الفعل ظلماً ولا يكون قبيحاً؟ وأيضاً فإن [قلدراً من الرفق^(١)] لا يجوز أن يصلح الصبي^(٢) وهو على صفة مخصوصة . ولا يصلحه مثله متى كان الصبي^(٣) على تلك الصفة . وإذا ثبت ذلك ، كانت الحلوة مؤثرة في المصلحة في كل موضع . فوجب أكل العسل .

وقد^(٤) احتج لهذه المقالة أيضاً بأنه لو لم يجر القياس بالعلة المنصوصة ، لم تكن للنص عليها فائدة ! ولقائل أن يقول : إن الفائدة فيها أن يعلم كونها علة . لأن العلم^(٥) نفسه فائدة .

١٠. وقال أيضاً : لو لم يُتعبد بالقياس ، / لعلم كل عاقل بتحريم ضرب الوالدين من قول الله تعالى^(٦) : «... فلا^(٧) تقل لها أف...» لما نبه الله تعالى على العلة . فاذا نص^(٨) عليها ، فالقياس بها أولى ! فالجواب : أن كثيراً من الناس يقول : « إن المنع من ضربهما معلوم باللفظ^(٩) » ، لا من جهة القياس . ومن لم يقل إن ذلك معلوم باللفظ ، يقول : « لو^(١٠) لم يتعبد^(١١) الله عز وجل بالقياس . لم أعرف ذلك بالقياس على التأفيف ، لكن أعرفه بالعقل ١٥ من حيث أن ضربهما كفر نعمة » . وإنما يثبت^(١٢) أن المنع من التأفيف دال على تحريم الضرب ، إذا ثبت أن [العلم بالعلة^(١٣)] يكفي في التعبد

-
- (١) ل : قلد امر الدنو
(٢) ل : الصبر
(٣) ل : الصبر
(٤) من هنا حذف س
(٥) ل : العلة
(٦) القرآن ١٧ / ٢٣
(٧) جميع المخطوطات : ولا
(٨) ل : نطن [غير منقوط]
(٩) ل : من اللفظ
(١٠) حذفه ل
(١١) ل : يتعبدنا
(١٢) ل : ثبت
(١٣) ل : العلة

- بالقياس . [فأما مع^(١)] الشك في ذلك ، [فلا يمكن^(٢)] المنع من ضررهما
بالقياس على التأنيف^(٣) . فأما إذا نص الله عز وجل على العلة ، وتعبّد^(٤)
بالقياس ، فلا شبهة في جواز القياس بها . لأننا قد بينّا أن النص على العلة
هو تعبّد بالقياس . فانضمام تعبّد زائد يزيد التعبّد تأكيداً . ولأنه لو لم يميز
القياس بها ، لم يميز القياس بالمستنبطة . فكان لا يجوز القياس أصلاً . وفي
ذلك ورود التعبّد بما لا يجوز فعله .

شبهة^(٥)

- إن قيل : إذا أوجب الله تعالى أكل السكر لأنه حلو ، فيجب إذا
شاركه العسل في الحلاوة أن يكون قد قام مقامه في وجه المصلحة . وفي ذلك
كونهما واجبتين على البذل ! والجواب : إنّ الفعل إذا وجب على التعمين
لوجه ، ثم شاركه فيه فعل آخر ، وجب أن يشاركه في الوجوب على التعمين .
لأن هذا هو حكم الأصل .

شبهة

- إن^(٦) قالوا : لو قال الرجل^(٧) لو كيّله : «أعتق عبدي زيدا» ، لأنه
أسود ، وينبغي أن يقبس ، لم يميز له أن يعتق جميع عبيده السود ! والجواب
عن ذلك ما تقدّم من أن الشرع والاحتياط من جهة العقل يمنع من الإلتلاف
على الموكل ، إلا بصريح اللفظ ، لما يجوز عليه / من المناقصات والبلوات^(٨) .

ب/١٢٥

-
- (١) ل : فامتنع
(٢) ل : يمكن أن نعلم
(٣) إل هنا حذف س
(٤) ل : تميدنا
(٥) من هنا حذف س
(٦) حذفه ل
(٧) ل : الموكل
(٨) إل هنا حذف س

بَاب

في أننا متعبدون بالقياس على الأصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه بعينه ، ولا أجمعت الأمة على تعليله وجوب القياس عليه

حكى عن بشر المريسي المنع^(١) من القياس على الأصل إلا بعد أن تُجمع الأمة على تعليله . وعن قوم أنه يجب أن ينص لنا على وجوب القياس عليه^(٢) . والدليل على أنه لا اعتبار بذلك : أن الصحابة قد قاست على أصول لم يتقدمها إجماع على قياس تلك المسائل عليها . وقد قاس^(٣) كل منهم على غير الأصل الذي قاس^(٤) عليه غيره . ولا نص لهم على القياس على أصل من تلك^(٥) الأصول . لأنه لو نص لهم على ذلك ، لاحتج به بعضهم [على بعض^(٦)] في وجوب القياس على ذلك الأصل . ولأنه إن كان الأصل قد نص على علته ، فقد بينا أن ذلك تعبد بالقياس عليه . وأنه لا يحتاج إلى زيادة تعبد . وبيننا مثل ذلك في العلل المستنبطة ، وقلنا : إن العقل يقتضي القياس بها على الأصل ، كالأمارات العقلية .

بَاب

في النبي عليه السلام هل كان متعبدا بالاجتهاد أم لا ؟

قال أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله : « إنه لم يكن متعبدا [بالاجتهاد في شيء^(٨)] من الشرعيات . » وحكى عن أبي يوسف رحمه الله : أنه كان

-
- (١) ل : لا يجب المنع
 - (٢) حذفه ل
 - (٣) ل : قاست
 - (٤) ل : قاست
 - (٥) ل : ذلك
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) لح : في أن
 - (٨) ل : بشي

متعبدا بذلك . وجوز الشافعي في « رسالته » : أن يكون في الأحكام الشرعية ما قاله^(١) عليه السلام اجتهدا . وجوز قاضي القضاة رحمه الله ذلك ؛ ولم يقطع عليه . واستدل بأن « العقل يجوز أن يتعبده الله بالاجتهاد . وليس في العقل ولا في السمع ما يدل على أنه تعبّد بذلك ، ولا أنه لم يتعبّد به » . وذلك يصح^(٢) إذا أفسدنا أدلة القاطعين على أنه تعبّد بذلك ، والقاطعين على أنه لم يتعبّد به .

- فما احتج به القائلون بأنه^(٣) تعبّد بالاجتهاد ، قولهم : إن في الاجتهاد مزيد ثواب ؛ فلا يجوز أن يحرمه النبي عليه السلام ! والجواب : / انه ليس يثبت أن ثواب المجتهد في الأمارات أكثر من ثواب المستدل بالأدلة . لأن المشقة موجودة فيها . ولا يعلم التفاضل بينهما فيما يقتضي مزيد الثواب . على أن الواجب ١٠ أن يكون ثواب النبي عليه السلام أكثر . وليس في كل فعل فعلناه يجب أن يفعل النبي صلى الله عليه وآله مثله [ليستحق مثل ثوابنا^(٤)] . على أن هذا يقتضي أن يكون متعبدا بالاجتهاد في جميع ما تعبّدنا بالاجتهاد فيه . ﴿ومنها﴾ أن النبي عليه السلام لما قال في مكة : « لا يختلي خلاها » ، قال العباس : « إلا الإذخر » ، فقال النبي عليه السلام : « إلا الإذخر » . ومعلوم أن الوحي ١٥ لم ينزل عليه في تلك الحال . ولكنه تنبه^(٥) من استثناء العباس على موضع الاجتهاد ! والجواب : انه لا يمتنع أن يكون أراد استثناء الإذخر ، فسبقه العباس إليه . فلا يجب القطع على ما قالوه . ﴿ومنها﴾ أن العمل على القياس معلوم بالعقل . والنبي عليه السلام وغيره في ذلك سواء ! والجواب : ان العقل يوجب [عندنا إذا^(٦)] لم يكن في الحادثة نص . وإذا لم يدل الشرع على أن ٢٠ القياس مفسدة ، فما يؤمننا أن يكون استعمال القياس للنبي^(٧) عليه السلام

(١) ل : قاله النبي

(٢) س : يتضح

(٣) ل : ما قد

(٤) ل : يستحق الثواب مثلنا

(٥) ل : بينه

(٦) لس : ذلك عندنا

(٧) لس : من النبي

مفسدة ؟ وان مصلحته أن يعمل على النص . فدلّه الله عز وجل^(١) على ذلك ونص له على الأحكام .

واحتج المانعون من كونه متعبدا بالاجتهاد بأشياء . ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٢) : « وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى » . [فأخبر أن ما ينطق به هو^(٣) عن وحى^(٤)] ولا يقال ، لما [يصدر عن اجتهاد^(٥)] ، إنه عن^(٦) وحى . ألا ترى أنه لا يقال إن قول المجتهد منا هو^(٧) عن وحى ! وأجاب قاضى القضاة عن ذلك بأن الآية تنصرف إلى ما ينطق به ، دون ما [يظهر منه^(٨)] فعلا . فمن أين أن كل ما فعله كان وحيا^(٩) ؟ [وأما قوله : « وما ينطق عن الهوى » ، فلا يمتنع من كونه مجتهدا . لأن الحكم بالاجتهاد ليس هو عن هوى^(١٠)] . ﴿ومنها﴾ قولهم^(١١) : إن الأمة اتفقت على أن ما يقوله النبي عليه السلام ليس عن اجتهاد ! والجواب / ان أبا يوسف والشافعى يخالفان في ذلك . ولا يعلم سبق^(١٢) الإجماع لها . ﴿ومنها﴾ أنه لو كان في الأحكام ما صدر عن اجتهاد ، فيجب^(١٣) أن لا يجعل أصلا ، وأن يخالف فيه ، ولا يكفر مخالفه ؛ لأن كل ذلك من حق الاجتهاد ! الجواب : انه ليس ذلك من حق الاجتهاد على الإطلاق . ألا ترى أن الأمة إذا أجمعت عن^(١٤) اجتهاد ، فانه لا يجوز مخالفته ؟ ويجب أن يجعل أصلا . وربما فسق من خالفه ،

١٢٦/ب

(١) ل : فدلّه الشرع

(٢) القرآن ٥٣ / ٣-٤

(٣) كلمة « هو » في س فقط

(٤) حذفه ل

(٥) ل : ثبت عن الاجتهاد

(٦) ل : غير

(٧) لس : هو قول

(٨) ل : ينظر فيه

(٩) ل : واجبا

(١٠) حذفه ل

(١١) حذفه ل

(١٢) ل سوى

(١٣) لس : لجاز

(١٤) ل : على

- وإن كان من خالف الاجتهاد الذي لم يجمع^(١) عليه لا يفسق . وإذا جاز أن يفسق إذا قارنه إجماع ، جاز أن يكفر إذا قارنه قول النبي عليه السلام . ﴿ومنها﴾ أن النبي عليه السلام نزل منزلاً^(٢) ، فقبل له : « إن كان ذلك عن وحى ، فالسمع والطاعة . وإن كان إنما هو الرأى^(٣) ، فليس بمنزل مكيدة » . فقال : « بل هو الرأى^(٤) » . فدل على أنه يجوز مراجعته فى الرأى . ومعلوم أنه لا يجوز مراجعته [فى الأحكام^(٥)] . فعلم أنها ليست برأى ! والجواب : ان ذلك إنما يدل على^(٦) مراجعته فى الآراء التى ليست من الأحكام ، [كالرأى فى الحرب^(٧)] . والأحكام الشرعية خارجة عن ذلك . ﴿ومنها﴾ أنه لو كان متعبداً بالاجتهاد ، لأظهره ! [الجواب : انه لا يمتنع أن يكون من المصلحة إظهاره . ﴿ومنها﴾ أنه لو تعبد بالاجتهاد ، لما توقف على الوحى !^(٨)] ١٠ الجواب : انه ليس معنى أنه توقف فى كل الأحكام على الوحى . فاذا ثبت ذلك ، فكل ما تعبدنا فيه بالاجتهاد والقياس الشرعى ، فيجوز أن يكون النبي عليه السلام تعبد^(٩) به ؛ ويجوز أن يكون قد^(١٠) نُصب له دليل يخصه . وأما الاجتهاد فى أجبار الآحاد ، فيتأتى فينا^(١١) دونه .

-
- (١) ل : يجعل
(٢) أي فى غزوة بدر
(٣) ل : رأى
(٤) ل : رأى
(٥) ل : الشرعية
(٦) ل : على جواز
(٧) لس : كالآراء فى الحروب
(٨) حذفه ل
(٩) ل : قد تعبد
(١٠) حذفه ل
(١١) كذا س ؛ ص : فتيا ؛ ل : غير منقوط مع علامة الاضطراب بالهامش

بَابُ

فيمَن عاصر النبي صلى الله عليه هل كان متعبدا بالقياس والاجتهاد^(١) أم لا ؟

- أما من عاصر النبي عليه السلام ، فذكر قاضي القضاة رحمه الله^(٢) في «الشرح» أن أكثر الزاهيين إلى الاجتهاد قالوا : « كان متعبدا بذلك » .
 / والأقلون منعوا . وحكى أن. أبا علي رحمه الله قال : « لا أدري هل كان من
 عاصر النبي صلى الله عليه متعبدا بأن يجتهد أم لا ؛ لأن^(٣) خبر معاذ من
 أخبار الآحاد » . ولم يقطع قاضي القضاة على ورود التعبد بذلك لمن حضر^(٤)
 النبي عليه السلام . لأن ما يروى في ذلك أخبار آحاد ؛ وقطع على أن من
 غاب عنه ممن^(٥) عاصره متعبد بذلك . لأن خبر معاذ عنده^(٦) ثابت ، لتلقي
 الأمة له بالقبول . وظاهر أنه لم يكن عادة الحاضرين عند النبي عليه السلام
 الاجتهاد . لأنسه لو كان ذلك عادة لهم ، لظهر لهم^(٧) ذلك^(٨) عنهم ، كما^(٩)
 أنه لم يكن عاداتهم طلب الحكم من التوراة^(١٠) . ويجوز أن يكون الواحد
 والإثنان قد أذن^(١١) لها^(١٢) النبي عليه السلام أن يجتهدا^(١٣) بحضرته . لأن خبر
 عمرو بن العاص^(١٤) يجوز^(١٥) صحته . فأما من غاب عن النبي عليه السلام ،

- (١) حذفه ل
- (٢) س : اطال الله بقاءه
- (٣) ل : قال لأن
- (٤) س : حضر
- (٥) ل : من
- (٦) س : عندها
- (٧) حذفه س
- (٨) حذفه ل
- (٩) س : كما يعلم
- (١٠) ل : التوراة
- (١١) س : لهم
- (١٢) ل : يجتهد
- (١٣) وكان أمره النبي أن يقضى بحضرته بين اثنين وقال : « على أنك إن اجتهدت فأصبحت
 فلك عشر حسنات ، وإن اخطأت فلك حسنة واحدة »
- (١٤) ل : معلوم

فيجوز أن يكون متعبدا بالاجتهاد أيضا ، إلا أن الأمر فيه أظهر من حضره لأن خبر معاذ أظهر^(١) .

بَابُ

في القياس هل هو مأمور به ودين : أم لا ؟

- أما كونه مأمورا به ، بمعنى أن الله عز وجل بعثنا على فعله بالأدلة ، فصحيح . وأما كونه مأمورا به^(٢) ، بصيغة « افعل » ، فصحيح أيضا عند من يحتج بقول الله تعالى^(٣) : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » ، وما جرى مجراه من ألفاظ الأمر . وأما من يحتج^(٤) بالإجماع أو بالعقل ، فلا يمكنه علم ذلك ، لجواز أن يكون ما دلّ الامّة على صحة القياس هو إخبار من النبي عليه السلام بصحته ، وثبوت التعبد به .

١٠

وأما وصفه بأنه دين الله^(٥) عز وجل ، فلا شبهة فيه إذا عني بذلك أنه ليس ببدعة . وإن عني غير ذلك ، فعند الشيخ أبي الهذيل رحمه الله أنه^(٦) لا يطلق عليه ذلك ، لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر . وأبو على رحمه الله يصف / ما كان منه واجبا بذلك ، وبأنه إيمان دون ما كان منه ندبا . وقاضى القضاة رحمه الله يصف بذلك واجبه ، وندبه .

١٥

والقياس الشرعي ضربان : واجب ، و^(٧)ندب . والواجب ضربان : أحدهما واجب على الأغنياء والتضييق ، والآخر على الكفاية . فالذى على الأغنياء والتضييق^(٨) ، هو قياس من نزلت [به حادثة من المجتهدين^(٩)] ، أو كان

ب/١٢٧

-
- (١) ل : أظهره
(٢) حذفه ل
(٣) القرآن ٥٩ / ٢
(٤) لس : لا يحتج إلا
(٥) لس : لله
(٦) حذفه لس
(٧) ل : أحدهما واجب والآخر
(٨) حذفه ل
(٩) ل : بهذه الحادثة وهو مجتهد

قاضيا فيها ، أو مفتيا ، ولم يقيم غيره مقامه ، [وضاق الوقت . والواجب^(١)] على الكفاية أن يقوم غيره^(٢) مقامه في الفتوى^(٣) والندب . فهو القياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه . فقد ندب الإنسان إلى إيلاء^(٤) الاجتهاد فيه^(٥) ، ليكون الجواب فيه معدا لوقت الحاجة .

بَابُ

الكلام في شروط القياس وما يصححه وما يفسده

اعلم أن القياس لما كان هو إثبات حكم الأصل^(٦) في الفرع ، لاشتباههما في علة الحكم ، كان^(٧) الكلام فيه إما كلاما في العلة التي هي دليل الحكم ، أو^(٨) كلاما في الحكم الذي هو مدلولها . والكلام في الحكم يجب أن يتعلق بالحكم وبما يوجد^(٩) الحكم فيه . ولما كان الحكم موجودا في الأصل وفي الفرع ، ١٠
أمكن أن ننظر فيه نظرا متعلقا^(١٠) بالأصل ، أو بالفرع ، أو بالأصل وبالفرع معا . والكلام في العلة إما كلام في وجودها ، أو في غير وجودها . والكلام في وجودها إما أن يتعلق بوجودها^(١١) في الأصل ، أو في الفرع . لأن العلة يجب أن توجد في الأصل وفي الفرع . والكلام في غير وجودها إما [أن يكون كلاما^(١٢)] في طريق صحتها^(١٣) ، أو فيما يعترضها ويفسدها . وينخل في كل ١٥

-
- (١) ل : وصار الواجب
 - (٢) ل : يكون غيره يقوم
 - (٣) ل : وأما
 - (٤) حذفه لس
 - (٥) س : بينه
 - (٦) ل : حكم الاصول ؛ ص : لحكم الأصل
 - (٧) ص : وكان
 - (٨) ل : وإما
 - (٩) ل : يوصل
 - (١٠) ل : معلقا
 - (١١) س : بوجودها
 - (١٢) ل : كلام
 - (١٣) ل : صحتها

قسم^(١) من ذلك عدة فصول ، سنذكرها إن شاء الله . وقد أجرينا الكلام في القياس^(٢) في كتاب مفرد في « القياس الشرعي »^(٣) ، وذكرنا جميع فصوله في هذه الأقسام ، وذكرنا هذه القسمة^(٤) وشرحناها في « شرحنا للعمد »^(٥) .

١/ ١٢٨

- ونحن نُجْرى / الكلام في القياس في هذا الكتاب على قسمة اخرى ، فنقول : إن الكلام في القياس يجب أن يتعلق بعلة . لأنها علة حكم أصله^(٦) ، ودليل حكم فرعه . ولما كانت علة القياس هي علة حكم الأصل ودلالة حكم الفرع إذا اختصت بهما ووجدت فيها ، وجب أن نتكلم في وجود العلة في الأصل ، وفي الفرع ، وفي طريق وجودها^(٧) فيها . ثم نتكلم في كونها^(٨) علة حكم الأصل ، وفي طريق كونها^(٩) علة فيه . ثم نتكلم في كونها دلالة على حكم الفرع . وكلامنا في كونها علة حكم الأصل ، هو كلام في شروطها المختصة بكونها علة حكم الأصل وكلامنا في كونها دلالة حكم الفرع ، [هو كلام شروطها المختصة بكونها دلالة على حكم الفرع]^(١٠) ، وإن كان هاذان الكلامان جميعا كلاما^(١١) يقف عليه فساد العلة ، ونفي فسادها . وأما الكلام في طريق كونها علة حكم الأصل ، فانه يتبعه^(١٢) القول بأنه لابد في القياس من علة . لأنه لا يجوز أن نقول : « لابد من طريق إلى كون العلة علة » ، إلا وقد أوجبنا أنه لابد في القياس من علة .

والكلام في طريق العلة يقع في فصول : منها أنه لا يجوز إثبات الوصف

(١) ل : قسمة

(٢) ل : القياس على هذا القسم

(٣) نجهده ضمنية في آخر هذا الكتاب

(٤) ل : القسمة ايضا

(٥) ل : في العمدة

(٦) س : أو

(٧) ل : وجد

(٨) ل : كونه

(٩) ل : بكونها

(١٠) حذفه ل

(١١) س : كلام فيما

(١٢) ل : ثبت

علة [إلا بدلالة^(١)] . ومنها أنه يجب أن تكون الدلالة شرعية . ومنها أنه يجوز أن يكون الدليل على كونها علة نصا وغيره . ومنها أنواع أدلة صحة العلة . وأما الكلام في الشروط الراجعة إلى كونها علة حكم الأصل ، فيقع في مواضع : منها الكلام في وجود الحكم^(٢) في الأصل ، لأنه يستحيل كون الوصف علة في حكم والحكم غير حاصل . [ومنها تعليل الحكم بالاسم ، وبحكم شرعى ، وبالأوصاف الكثيرة^(٣)] . [ومنها التعليل بأوصاف ، فيها^(٤) وصف لا يؤثر . ومنها تعليل الحكم المخصوص من جهة^(٥) القياس . ومنها تعليل الكفارات ، والحدود ، والتقديرات . ومنها هل يوجد في الاستنباط طريقة^(٦) غير القياس يجوز^(٧) الاستدلال بها^(٨) على موضع الحكم ، أم لا ؟ ومنها تعليل الحكم بعلمتين . / وذلك ضربان : أحدهما أن تكون إحدى العلمتين دلالة^(٩) حكم الأصل . والآخر لا تكون دلالة حكمه^(١٠) . ومنها تعليل الحكم بما لا يتعدى عن الأصل . ومنها هل يجوز أن تخالف العلة موضوع حكم أصلها ، أم لا ؟

وأما الكلام في العلة من حيث هي^(١١) دلالة على حكم الفرع ، فضربان : أحدهما يتعلق بحكم الأصل ، والآخر لا يتعلق به . والمتعلق بحكم الأصل ضربان : أحدهما هل تدل العلة على حكم الفرع وإن اختلف^(١٢) موضوع الأصل والفرع ؟ [والآخر هل تدل على حكمه وإن كان حكم الأصل متأخرا عن حكم الفرع؟^(١٣)] وأما ما لا يتعلق بحكم الأصل ، فأشياء . منها

(١) حذفه ل ؛ زاد بعده س : شرعية

(٢) ل : الجود

(٣) زاده لس

(٤) ل : منه

(٥) لس : جملة

(٦) ل : طريق

(٧) ل : بحق ؛ س : نحو

(٨) حذفه لس

(٩) ل : عليه

(١٠) ل : هو

(١١) ل : اختلفت

(١٢) كذا س : ل ؛ يبايض في ص وقال الكاتب : «اظنه : والثاني ان حكم الفرع اذا تقدم على حكم الاصل ، هل يصح القياس عليه ام لا »

- هل [العلة دالة على اسم^(١)] الفرع ، ثم يعلق به حكم شرعى ، أو يدل ابتداء على حكم شرعى ؟ ومنها هل تدل على حكمه وإن لم يثبت ذلك الحكم فى ذلك الفرع فى الجملة ، أم لا يحتاج إلى هذا الشرط ؟ ومنها هل تدل على حكم الفرع مع معارضة نص خاص أو عام ، فيخصه أو ينسخه ؟ ومنها هل تدل على الحكم وعلى ضده ؟ وهذا هو القلب . ومنها هل [يمكن الخصم^(٢)] ؟ أن يقول بموجبها ليعلم^(٣) أن المستدل ما استدل بها على موضع الخلاف ؟ ومنها هل يجوز وجودها لفظاً أو معنى فى فرع - ولا تدل على حكمها - أم لا ؟ ويتبع ذلك ذكر النقض ، وما يحتسب به من النقض ، وذكر الاستحسان . ومنها القول فى دلالتها على حكم الفرع مع معارضة علة أخرى . وهو ضربان : أحدهما معارضة علة الأصل بعلة أخرى ؛ وقد دخل ذلك فى القول بالعلتين . ١٠ والآخر معارضة قياس [بقياس^(٤)] .

- ولما كانت المعارضة إنما تتم مع التناقى ومع الاشتباه ، وقد يجب متى حصلت المعارضة [أن^(٥)] يقع الترجيح ، وجب ذكر العلل المتنافية ، والفصل بينهما وبين العلل^(٦) التى ليست متنافية^(٧) ؛ وذكر قياس غلبة الأشباه^(٨) ، والفصل بينه وبين قياس المعنى ؛ / وذكر ما يقع به الترجيح ، وهل يجوز استواء ١٥ الأمرين فى وجوه الترجيح ؟ وما القول^(٩) فيها إذا استويا ؟ وهل يجوز ، إذا استويا عند المجتهد أن^(١٠) يكون له أقاويل مختلفة فى المسئلة^(١١) الواحدة ؟ وهل يجوز أن ينسب إلى المجتهد أقاويل على طريق الترجيح^(١٢) ؟ ونحن نذكر هذه الأبواب على هذا النسق إن شاء الله .

(١) ل : العلم دلالة على اصل

(٢) ل : ينكر

(٣) حذفه ل

(٤) حذفه ص

(٥) حذفه ص

(٦) حذفه ل

(٧) ل : بمتافية

(٨) ل : علة الاشتباه

(٩) ل : الفصل

(١٠) ل : أو

(١١) حذفه ل

(١٢) ل : التخيير

بَابُ

القول في وجود العلة في الأصل وفي الفرع ، وفي طريق وجودها فيها

اعلم أن القائس^(١) قد يعلل الفرع بأوصاف لا يسلم خصمه وجودها في الفرع ، فيكون له أن ينازعه في ذلك . وقد لا يسلم وجودها في بعض الفرع^(٢) ، فيمتنع القائس^(٣) من قياس جميع الفرع^(٤) بتلك^(٥) العلة . وإن رام القائس أن يقيس ما وُجدت فيه العلة دون ما لم توجد فيه العلة ، جاز ذلك إذا أمكن أن يكون بعض ذلك الفرع معللاً دون بعض . وقد يعلل القائس الأصل بعلة لا توجد في الأصل عند خصمه ، ولا توجد في بعضه . فله أن يمنعه من ردّ الفرع إلى جميع ذلك الأصل . فان رده إلى الموضع الذي وُجدت فيه تلك العلة ، جاز ذلك إلا أن يمنع مانع من تعليل بعض الأصل دون بعض . وذلك كمنع أصحاب الشافعي من قياس الجص على البر بعلة أنه مكيل ، لقولهم : إن علة تجريم البر هي علة واحدة شائعة في جميع البر ، والكيل غير شائع في جميع البر . لأن الحبة أو الحببتين لا يتأتى فيهما الكيل . وأصحابنا ينفصلون عن ذلك بأن المحرّم من البر ، علة^(٦) واحدة . وهي الكيل . إلا أن المحرّم هو ما يتأتى^(٨) فيه الكيل ، دون ما لا يتأتى فيه الكيل . لأن النبي صلى الله عليه نهى عن بيع البر بالبر إلا كيلاً بكيل . فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل . والذي يجوز بيعه إذا تساوى في الكيل هو ما يتأتى فيه الكيل . فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما يحرم بيعه / إذا تفاضل في الكيل . فهذا هو الكلام في وجود العلة في الأصل والفرع .

-
- (١) ل : القياس
(٢) س : الفروع
(٣) حذفه س
(٤) حذفه ل ؛ س : الفروع
(٥) ل : ذلك
(٦) ل : أو
(٧) ل : علة
(٨) س : تاي

فأما طريق وجودها فيها ، فقد يجوز أن تكون أمانة تفصى إلى الظن .
وقد تكون دلالة تقتضى^(١) وجودها فيها^(٢) ضرورة . ولا فرق بين هذه الأقسام
في صحة القياس . لأنه إذا جاز أن يعلّق^(٣) الحكم بما يظنه علة الحكم ، جاز
أن يعلّق الحكم بما ظن^(٤) وجوده من علة الحكم . ألا ترى أننا يظن مجيء المطر إذا
ظننا بنجر من ظاهره الصديق وجود الغيم كما يظن ذلك ، وإن علمنا وجود
الغيم ؟ فإذا جاز لنا التسوية بين الأصل والفرع إذا^(٥) ظننا اشتراكهما في
الأوصاف ، جاز ذلك مع العلم المكتسب لاشتراكهما^(٦) في الأوصاف .
وكان جواز ذلك في^(٧) العلم الضروري باشتراكهما في الأوصاف أحق .

باب

في أنه لا بد في القياس من علة ، وأنه لا بد أن يكون إليهما طريق ١٠

اعلم أن القياس الشرعى لا بد فيه من أصل ، وفرع يثبت فيه حكم
الأصل . وليس يخلو القائس إما أن يثبت الحكم في الفرع تبعا لثبوته في
الأصل ، أو لا^(٨) يثبت تبعا له . فإن لم يثبت تبعا للأصل^(٩) ، كان مبتدئا
بالحكم ، غير قائس . وإن أثبت الحكم في الفرع تبعا لثبوته في الأصل ،
و^(١٠) لم يعتبر شبهة بين الفرع والأصل ، لم يكن ، بأن يتبع الفرع هذا الأصل ،
بأولى من أن لا يتبعه إياه ويتبعه أصلا^(١١) . ويجب أن يكون لذلك الشبه ١٥

(١) لس : يفصى الى العلم وقد يعلم

(٢) ل : فيها

(٣) ل : يعلم

(٤) لس : يظن

(٥) لس : مع

(٦) لس : باشتراكهما

(٧) س : مع

(٨) س : ل

(٩) حذفه ل

(١٠) لس : فلو

(١١) لس : اصلا آخر

تعلق^(١) بالحكم وتأثير^(٢) فيه . وإلا لم يكن القائس بأن يعتبر ذلك الشبه بأولى من أن لا يعتبره ويعتبر شبيها آخر^(٣) بين الفرع وبين أصل آخر ، أولا^(٤) يعتبر شبيها أصلا .

فان قيل : ألسنم تقيسون الفرع على أصل لم تدل دلالة على وجوب القياس عليه؟ فهلا^(٥) / جاز أن نقيس لأجل شبه لم تدل دلالة على كونه علة ؟ ١/١٣٠
الجواب : أنا لا نقيس الفرع على أصل إلا وقد دلت الدلالة على وجوب القياس عليه . لأنه إذا دلت الدلالة على علة^(٦) حكم الأصل ، وعلمنا وجودها^(٧) في الفرع ، فقيام الدلالة العقلية أو السمعية — على أننا متعبدون بالقياس — يدل على وجوب قياس ذلك الفرع على ذلك الأصل .

باب

في أن طريق العلة الشرعية للشرع فقط

إنما قلنا ذلك ، لأن طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه . نحو^(٨) أن يثبت حكمها معها في الأصل ، وينتفى بانقائها . ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع لأن^(٩) حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط . ١٥

فان قيل : هلا توصلتم^(١٠) إليها بأمانة^(١١) من جهة العادات ، كما

-
- | | |
|------|---------------------|
| (١) | ل : تملقا |
| (٢) | ل : تأثيرا |
| (٣) | س : آخر يكن الاصل و |
| (٤) | ل : ولا |
| (٥) | ل : فهذا |
| (٦) | حذفه ل |
| (٧) | س : ان وجودها |
| (٨) | س : يجوز |
| (٩) | ص : لأجل |
| (١٠) | ل : وصلتم |
| (١١) | ل : بأمارات |

تتوصلون^(١) إلى قيم المتلفات وجهية القبيلة بأمارات من جهة العادات ؟ قيل :
 إنما ساغ ذلك في القيم ، لأن العادات قد جرت ببيع الأشياء التي^(٢) من
 جنس المتلف ، وأمكن أن يعرف قيمة^(٣) المتلف باعتبار ثمن نظيره^(٤) .
 فأما العلل الشرعية ، فأحكامها^(٥) شرعية لم تثبت بالعادات ، فتعلم علتها
 بكيفية ثبوتها في العادة . وأما القبيلة فقد عُرِفَ كونها في بعض الجهات ،
 وعرف كون الشمس في^(٦) بعض الجهات . وكذلك الرياح . فأمكن أن نستدل
 ببعض ما هو في جهة على شيء آخر هو في جهة . وليس كذلك الأحكام
 الشرعية مع أمارات العادات .

إن قيل : أليس نستدل^(٧) بعقولنا على أن الحكم الشرعي إذا حصل
 عند صفة ، وارتفع عند ارتفاعها ، فهو مؤثر فيه^(٨) ؟ قيل : إنا لا ندفع أن
 الاستدلال بالأمارات والأدلة إنما يتمكن/منه بالعقول . ولكننا أنكزنا أن تكون
 الأمانة عليها أمانة عقلية . وما [ذكرتم من الأمانة شرعي^(٩)] .

١٣٠/ب

بَابُ

في أن الطريق إلى صحة العلل الشرعية يجوز أن يكون نصا وغير نص

اعلم أن العلة الشرعية قد يجوز^(١٠) كونها معلومة ، فيكون طريقها نصا من
 الله ، أو من رسوله ، أو من الأمة متواترا ؛ ويجوز أن يكون مظنونا كونها علة .
 وأكثر العلل الشرعية مظنونة فيجب أن يكون طريقها أمارات مظنونة . ولا فرق

(١) ص : تتوصلون

(٢) ل : إلى

(٣) ل : فيه

(٤) س : نصيره

(٥) ل : بأحكامها

(٦) ل : به في

(٧) ل : قد نستدل

(٨) حذفه س

(٩) ل : ذكرتموه من الامارات شرعية

(١٠) ل : يكون

بين أن يكون نصا منقولاً بالآحاد ، أو تنبيه نص هذه سبيله ، أو استنباطا . لأن كل ذلك يؤدي إلى الظن الذي هو المطلوب في العلل . ونحن نشرح أدلة النصوص والاستنباط على صحة العلل في باب يلي هذا الباب إن شاء الله تعالى .

باب

أقسام طرق العلل الشرعية

اعلم أنه لما كانت طرق العلل الشرعية الشرع ، وكانت الطرق الشرعية إما لفظاً وإما^(١) استنباطاً ، كانت طرق العلل الشرعية إما لفظاً وإما استنباطاً . والألفاظ الدالة على ذلك إما صريحة ، وإما منبّهة^(٢) . أما الصريحة فمنها أن يكون لفظها لفظ العلة ؛ ومنها ما يقوم مقام [لفظ العلة^(٣)] . فالأول كقول القائل لغيره : « أوجبْتُ عليك كذا لعله كذا » . والثاني قول القائل لغيره : « أوجبْتُ عليك كذا لأنه كذا » ، [أو ... لأجل كذا^(٤)] ، أو « ... كيلاً^(٥) يكون كذا » . قال النبي صلى الله عليه : « إنما نهيتكم^(٦) لأجل الرأفة » . وقال الله عز وجل^(٧) : « ... كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ... » ١٥

إن قيل : قد^(٨) يقول الإنسان لغيره : « صلِّ للتقرب إلى الله عز وجل » ، ولا يفيد ذلك كون التقرب علة في وجوب الفعل . قيل : لأنه لم يعلّل الوجوب ،

-
- (١) ل : أو
 - (٢) ل : شبه
 - (٣) ل : لفظه الاول
 - (٤) حذفه ل
 - (٥) لس : لكيلا
 - (٦) س : نهيتكم
 - (٧) القرآن ٥٩ / ٧
 - (٨) لس : ليس قد

بالتقرب ؛ وإنما عُلِّل فعله للصلاة^(١) . وهذا يقتضى كون التقرب علة ،
/ وغرضاً باعثاً على الفعل . ١/١٣١

وأما الألفاظ المنبهة على العلة^(٢) ، فضروري . ﴿منها﴾ أن يكون في الكلام
لفظ غير صريح في التعليل يعلّق الحكم بعلمه . ﴿منها﴾ أن يصدر الحكم
من النبي صلى الله عليه عند علمه^(٣) بصفة المحكوم فيه ، فيعلم أنها علة
الحكم . ﴿منها﴾ أن تكون الصفة مذكورة على حد لو لم تكن علة
لم يكن لذكرها فائدة . ﴿منها﴾ أن يقع النهي عن فعل بمنع ما تقدّم
ليجابه علينا ، فنعلم أن العلة في كونه محرماً كونه مانعاً من الواجب ، وإن لم
يصرّح بذلك .

- أما القسم الأول فكتعليق الحكم على علمه^(٤) بلفظ الفاء . ولا بد من
تأخير لفظ الفاء . وهو ضربان : أحدهما أن تدخل الفاء على السبب والعلة
ويكون الحكم متقدماً^(٥) . كقول النبي صلى الله عليه في المحرم الذي وقعت
به راحلته : « لا تَحْمَرُوا رَأْسَهُ وَلَا تَقْرَبُوهُ طَيِّبًا ، فانه يبعث يوم
القيامة مليئاً » . والآخر أن تدخل الفاء على الحكم ، وتكون العلة متقدمة .
وذلك ضربان : أحدهما أن تكون الفاء دخلت على كلام الله عز وجل ،
أو^(٦) كلام رسوله صلى الله عليه . والآخر أن تدخل في رواية الراوى . فالأول
قول الله عز وجل^(٧) : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ... » ؛ وقوله^(٨) :
« إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... » ؛ وقوله^(٩) : « ... فان كان
الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يُمِلَّ هو فليُمَلِّ »
وليّه بالعدل ... » يدل على أن العلة في قيام وليّه بالإملاء هو أنه لا يستطيع

(١) لس : الصلاة بذلك

(٢) ل : الفعل

(٣) ل : علمه

(٤) ل : علمه

(٥) ل : مقدماً

(٦) ل : و

(٧) القرآن ٢٨/٥

(٨) القرآن ٦/٥

(٩) القرآن ٢٨٢/٢

أن يملّ هو . والثاني قول الراوى : « سها النبي صلى الله عليه فسجد » ، و « زنى مانع » [فرجه رسول الله صلى الله عليه^(١)] .

وأما القسم الثانى ، وهو أن يصدر القول من النبي صلى الله عليه عند علمه بصفة المحكوم فيه . فتحو أن يُسأل النبي صلى الله عليه عن حكم شيء^(٢) ، ويذكر السائل^(٣) صفة لذلك الشيء مما يجوز كونها علة مؤثرة

فى ذلك الحكم ، فيجيب النبي صلى الله عليه / عند سماع تلك الصفة ، فيعلم أنها لو لم تكن^(٤) مؤثرة فى ذلك الحكم ، لم يُجب النبي صلى الله عليه عند سماعها . نحو أن يقول قائل : « يا رسول الله ، أفطرت » ، فيقول : « عليك الكفارة » ، فيعلم أن الكفارة وجبت لأجل الإفطار . إذ لو لم يكن الإفطار مؤثرا فى ذلك ، لما [أوجب الحكم^(٥)] عند سماعه له . كما لا يجوز أن يوجب عليه الكفارة لو سمع أنه [مشی^(٦)] تحدث .

وأما الثالث ، وهو أن لا يكون لذلك الوصف فائدة لو لم يكن علة ، فضروب : ﴿ منها ﴾ أن يكون الوصف مذكورا بلفظ « أن » : كما روى أن

النبي صلى الله عليه امتنع من الدخول عند^(٧) قوم ، عندهم كلب ، فقيل : « إنك تدخل على آل فلان وعندهم هر » . فقال : « إنها ليست بنجس .

إنها من الطوافين عليكم والطوافات » . فلو لم يكن لكونها من الطوافين تأثير فى طهارتها ، لم يكن لذكره عقيب حكمه بطهارتها فائدة . ﴿ ومنها ﴾ أن يوصف

المحكوم فيه بصفة قد كان يمكن الإخلال بذكرها وذكر ما جرى مجراها [فتعلم أنها ما ذكرت^(٨) إلا لأنها مؤثرة فى الحكم كما روى عن النبي صلى

الله عليه أنه قال^(٩)] فى النبذ : « تمر طيبة وماء طهور » . ﴿ ومنها ﴾ التقرير على وصف الشيء . وهو على ضربين : أحدهما أن يقرّر النبي صلى الله

(١) ل : فرجه

(٢) ل : بين

(٣) ل : للسائل

(٤) زاد بعده لس : الصفة

(٥) لس : اوجها

(٦) ل : لمس أو

(٧) لس : على

(٨) زاده لس . وراجع للحديث : ابن ماجه رقم ٣٨٤ - ٣٨٥

- عليه على وصف الشيء المسئول عنه ، كقوله : « أينقص الرطب إذا جف ؟ » فقالوا : « نعم » . قال : « فلا إذن » . فلو لم يكن نقصانه بالييس ^(١) علة في المنع من البيع ، لم يكن للتقرير عليه فائدة . وهذا يدل على العلة أيضا من حيث الجواب بالفاء . ومنها ^(٢) أن يقرر النبي صلى الله عليه [على حكم ما يشبه ^(٣)] المسئول عنه ، وينبئ على وجه الشبه ، فيعلم أن وجه الشبه هو العلة في ذلك [الحكم ، كقول النبي ^(٤)] صلى الله عليه لعمر رضى الله عنه ، وقد سأله عن قبلة الصائم : « رأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته ! » فلم أنه / لم يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة ، لأنه لم يحصل ما يتبعها من الإنزال والازدراء . ^(٥) ومنها أن يفرق النبي صلى الله عليه بين شيئين في الحكم بذكر صفة . فيعلم أنه لو لم تكن تلك الصفة علة ، لم يكن لذكرها معنى . وهذا ضربان : أحدهما أن لا ^(٦) يكون حكم أحدهما مذكورا في الخطاب ، والآخر أن يكون حكمهما ^(٧) مذكورا فيه . أما الأول ، فقول النبي صلى الله عليه : « القتاتل لا يرث » . وذلك أنه قد تقدم بيان ^(٨) إرث الورثة . فلما قال : « القتاتل لا يرث » ، وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه موثرا في نفي الإرث ، علمنا أنه ^(٩) العلة في نفي الإرث . وكقوله عليه السلام : « لا يقضى القاضى وهو غضبان » ، لأنه قد تقدم أمر القاضى بأن يقضى . فاذا منع من أن يقضى وهو غضبان ، علمنا أن الغضب علة في المنع . سيما وقد علمنا أن الغضب يمنع من الوقوف على الحجة ، ويمنع من الاستيفاء . وأما ^(١٠) إذا كان حكم الشئيين مذكورا في الخطاب ، فضررب : ^(١١) ^(١٢) أن يفرق بينهما بلفظ يجرى مجرى الشرط ، كقول النبي صلى الله عليه :

١/١٣٢

-
- (١) ل : اليسة
(٢) وهو الضرب الثاني من التقرير
(٣) ل : حكم مائه
(٤) ل : لقوله
(٥) حذفه ل
(٦) ل : حكمها
(٧) ل : بيان
(٨) ص : ان
(٩) وهو الضرب الثاني للتفريق

- « فإذا اختلف الجنسان ، فبيعوا كيف شئتم يدا [بيد^(١)] » ، بعد نفيه عن بيع البُر متفاضلا . فدلّ على أن اختلاف الجنسين علة في جواز البيع . ﴿ومنها﴾ أن تقع التفرقة بينهما بالغاية ، كقوله عز وجل^(٢) : « ولا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرُنَّ ... » فلو اقتصر على ذلك . لدلّ على تعلق الإباحة بالظهور . وإلا لم يكن لذكره فائدة ، مع جواز كونه^(٣) علة . ﴿ومنها﴾ وقوع التفرقة بينهما بالاستثناء ، كقول الله عز وجل^(٤) : « ... إِلَّا أَنْ يَخْفَوْنَ ... » . ﴿ومنها﴾ أن تكون التفرقة وقعت بلفظ يجرى مجرى الاستدراك^(٥) . كقول الله تعالى^(٦) : « لا يَأْخُذْكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخِذْكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ... » فدلّ على أن التعقيد موثر في المواخذة . ﴿ومنها﴾ أن يستأنف أحد^(٧) الشيئين بذكر صفة من الصفات بعد / ذكر الآخر ، وتكون تلك ١٠ الصفة مما يجوز أن تؤثر في ذلك الحكم . كقول النبي صلى الله عليه^(٨) : « للراجل سهم ، ولل فارس سهمان » . وهذه الأقسام وإن كانت مؤثرة في الحكم ، فانه لا يمتنع أن تكون مؤثرة فيه لعلل . لأنه يجوز أن يعلّل كون الغضب مانعا من الحكم بين الخصمين ، بأنه يشغل الذهن . ويجوز أن تدل الدلالة على أن هذه العلل لها شروط . ويجوز أن تدل على أنها غير مشروطة . [فإذا ١٥ فقدت الدلالة ، حكم بأشياء مختلفة غير مشروطة^(٩)] .
- وأما الرابع ، وهو النهى عن شئ ؛ يمنع من الواجب . فهو كقول الله عز وجل^(١٠) : « فاسعوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ... » وذلك أنه لما أوجب علينا السعى ، ثم نهانا عن البيع المانع من السعى ، علمنا أنه إنما نهانا عنه ، لأنه

-
- | | |
|------|-----------------------------------|
| (١) | زاده لس |
| (٢) | القرآن ٢٢٢/٢ |
| (٣) | ل : كونها |
| (٤) | القرآن ٢٢٧/٢ |
| (٥) | لس : الاستثناء |
| (٦) | القرآن ٨٩/٥ |
| (٧) | س : احدى |
| (٨) | أى في تقسيم الغنيمة |
| (٩) | زاده لس [ل : « حكم بانها مطلقة »] |
| (١٠) | القرآن ٩/٦٢ |

- مانع من الواجب . وكقوله تعالى^(١) : « فلا^(٢) تقل لها أف... » وذلك [أنه نهى^(٣)] عن ذلك لأنه مناف للإعظام^(٤) الواجب لها من حيث كان أذنى واستخفافا . فدلّ من طريق الأولى على المنع من ضربهما . لأن ما منع منه لعل^(٥) ، فما فيه تلك العلة وزيادة أولى بالمنع . وذكر قاضي القضاة رحمه الله : أن المنع من ضربهما معقول من جهة [اللفظ ، لا من جهة^(٦)] القياس . قال : ولا بد من اعتبار عادة أهل اللغة في ذلك . والدليل على أن ذلك معقول من قياس^(٧) الأولى ، لا باللفظ ، هو أنه لو عقل باللفظ ، لكان اللفظ موضوعا للمنع^(٨) من ضربهما إما في اللغة ، أو في العرف . ومن البين^(٩) أنه غير موضوع للمنع من الضرب في اللغة . ولا يجوز أن يكون موضوعا لذلك في العرف ، لأن العلم بالمنع من ضربهما موقوف على قياس الأولى^(١٠) . بيان ذلك : ان الإنسان إذا سمع قول الله عز وجل^(١١) : « فلا^(١٢) تقل لها أف... » إلى قوله : « ... وقل لها قولا كريما » ، علم أن هذا القول خرج مخرج الإعظام لها . سيما مع ما تقرّر في العقول^(١٣) من وجوب تعظيمها إذا كانا / مؤمنين . وإذا [علم ذلك^(١٤)] ، علم أنه نهى عن التأفيف ، لأنه يناهى التعظيم ، فانه يناهيه من حيث [كان أذنى قصد^(١٥)] به الاستخفاف ، فنعلم أنه نهى عن ذلك لكونه أذى ، ونعلم أن الحكيم لا ينهى عن الشيء

١/١٣٣

- (١) القرآن ١٧ / ٢٣
- (٢) في جميع المخطوطات : ولا
- (٣) ل : لأنه نهانا
- (٤) ل : للتعظيم
- (٥) ص : علة
- (٦) حذفه ل
- (٧) ل : جهة
- (٨) حذفه ل [مع علامة الاضطراب بالهامش]
- (٩) ل : التعين
- (١٠) ل : الاول
- (١١) القرآن ١٧ / ٢٣
- (١٢) في جميع المخطوطات : ولا
- (١٣) ل : المعقول
- (١٤) حذفه ل
- (١٥) ل : انه كان اذى يقصد

لعلة^(١) ويرخص فيما فيه تلك العلة وزيادة . بل يكون يحظر ذلك أولى : والضرب ، هذه سبيله . فكان أولى بالمنع . يبين ذلك أنه لو لم يحصل للإنسان هذه الجملة ، لم يعلم المنع من ضربهما . لأنه لو جَوَزَ أن يكون إنما نهى عن التأفيف لأنه أذى قليل ، لا للأعظام ، لجَوَزْنَا^(٢) أن نؤمر بضربهما . فإن الإنسان قد يقول لغيره : « لا تحبس اللص ، لكن اقطع يده . ولا تقطع يد فلان » بل^(٣) اقله . ولو علم^(٤) أنه نهى عن التأفيف لأنه أذى ، وجَوَزَ^(٥) أن يمنع الحكيم من الشيء لعلة ويرخص فيما فيه تلك العلة وزيادة ، لمسا علم المنع من ضربهما . فعلمنا^(٦) أن العلم بذلك موقوف على الجملة التي ذكرناها ، لا غير ، دون ما يدعى من العرف . وأيضا فليس يجوز الحكم بنقل الكلام إلى العرف ، إلا إذا لم يمكن سواه . وقد بينا أنه قد أمكن سواه .

إن قيل : لو عُدَّ ذلك بالقياس ، لجاز أن لا يعلم المنع من ضربهما كثير^(٧) من الناس بأن لا يقيسوا ! قيل : إنما كان يجب ذلك لو كان ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس مستأنفا^(٨) تحتاج إلى غامض فحص . فأما وكثير منها [يَعْلَمُهُ الْمُكَلَّفُ^(٩)] قبل الخطاب ، كالقول بأن الحكيم لا يرخص في فعل ما فيه علة المنع ، وزيادة ؛ وكالقول بمنافاة الأذى والاستخفاف للتعظيم^(١٠) . ومنها ما^(١١) العلم به مقارن للخطاب ، كالقول بأن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم . فإذا كان كذلك ، كانت هذه

(١) تكرر الكلمة في ل

(٢) ل : لجواز ؛ س : لجوز

(٣) ل : لكن

(٤) ل : علمنا

(٥) ل : وهب

(٦) ل : وعلم

(٧) ل : ظنا [غير منقوطة]

(٨) لس : مستأنفة

(٩) ل : معله التكلف

(١٠) ل : التعظيم

(١١) حذفه س

ب/١٣٣

المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب . وبها يكمل قياس الأولى^(١).
 فان قيل : لو علم ذلك بالقياس ، / لصحَّ أن لا يعلم العاقل المنع من
 ضربهما لو منعه الله عز وجل من القياس الشرعي ! قيل : لا يحسن المنع
 من^(٢) هذا القياس مع الإيضاح لعلته . لأنه لا يحسن أن يقول الحكيم :
 « لا تمنعوا مما وُجد فيه علة المنع ، وزيادة » . ألا ترى^(٣) لو قال : « إنما
 منعتُ من ضرب الأبوين لكونه أذى ؛ ولا تقبسوا على ذلك ما هو أشد
 منه^(٤) » ، كان مناقضة للتعليل ؟ ولا يكون مناقضة في اللفظ . ولو حسن
 المنع من هذا القياس ، لكان ، إذا منع الله من القياس ، لا يعلم المنع من
 ضربهما ، وإن منع من التأفيف .

فاما قول القائل : « ليس لفلان^(٥) عندى حبة » ، فانه يمنع من أن
 يكون له^(٦) عليه أكثر من ذلك . لأنه لو كان له عليه أكثر من ذلك ،
 لكان له عليه حبة وزيادة . فأما ما نقص عن الحبة ، فليس ينبيء القول
 عنه^(٧) . لكنه لا يثبت في الذمة على وجه يطالب به الإنسان . فان^(٨) جرت
 العادة بالمطالبة به ، لم يفد قوله : « ليس له عندى حبة » [نفى ما نقص
 عنها^(٩)] .

وقول القائل : « فلان لا يملك حبة » ينفي^(١٠) كونه مالكا لأكثر منها .
 هو حبة وزيادة . وما نقص^(١١) عنها ، لا يتعرض له^(١٢) خطابه . وليس هو
 مما يوصف الإنسان بأنه مالكة . وقول القائل : « فلان لا يملك نقيرا ولا

(١) ل : الاول

(٢) لس : من مثل

(٣) لس : تراه

(٤) س : من هذا الاذى ؛ ل : من هذا الا اذا

(٥) ل : فلان

(٦) حذفه س

(٧) س : عليه

(٨) ل : فاذا

(٩) ل : هي ما تقصر عليها

(١٠) حذفه ل

(١١) ل : يقصر

(١٢) حذفه ل

- قطميراء ، فانه يدل من جهة العرف على أنه لا يملك شيئا ، لا من جهة اللغة ولا من جهة التعليل . أما اللغة ، فلأن قولنا «قطمير» موضوع لما يغشى^(١) النواة . وقولنا «نقير» موضوع للنفرة التي على ظهرها . وليس هو موضوعا لقليل المال وكثيره . وأما أنه غير مفهوم بالتعليل ، فلأن الإنسان لا يقصد أن ينفي كون غير^(٢) مالكا لنقير^(٣) النواة وللقتيل^(٤) . وإذا لم يقصد^(٥) نفي ذلك ، ولا يحظر ذلك على ماله ، لم يمكن^(٦) أن يقال : إذا لم يكن الإنسان مالكا لها ، فبأن^(٧) لا يملك ما فوقها أولى . [ولا يقصد الإنسان/ أن يصف غيره بالخيانة بالنقير والقطمير ، حتى يقال : إذا خان فيها ، فما فوقها أولى^(٨)] بذلك .
- فاذا بطل أن يكون ذلك مفهوما باللغة والتعليل ، علمنا أنه في العرف موضوع لنفي ملك القليل والكثير ، [لا أنه^(٩)] يفيد نفي ملكه لأقل القليل ، ثم يقال ما زاد على أقل القليل : «قد^(١٠) حصل فيه القليل وزيادة» .
- فأما قول القائل لغيره : «لا تقل لأبيك أف» : فانه يقصد به المنع من التأنيف [على الحقيقة^(١١)] . فيمكن أن يقال : إذا منعه من ذلك لأنه أذى ، فبأن يمنعه مما هو أعظم منه أولى .
- وأما قول القائل : «فلان موثمن على قنطار» . فانه لا يدل على أنه أمين فيما زاد على ذلك . لأن الإنسان قد يصرفه نفسه عن الخيانة في قدر من المال ، ولا يصرفه عن الخيانة فيما هو أكثر منه . وأما [ما نقص عن قنطار^(١٢)] ، فانه قد دخل في القنطار ؛ فالخطاب يتناول . فان علمنا أن قوله «فلان موثمن

(١) ل : يعسر

(٢) ل : غيره

(٣) س : لنفرة

(٤) ل : للقتيل

(٥) حذفه ل

(٦) ل : يكن

(٧) ل : فان

(٨) زاده لس [و ل : «إذا كان فيها»]

(٩) لس : او

(١٠) ل : شي

(١١) حذفه س

(١٢) ل : نقص عن القنطار

على قنطاره يقتضى أمانته على كل حال ، كان ذلك معروفا بالعرف . لأنه لا تقتضيه اللغة ، ولا التعليل .

- فأما طريق^(١) العلة المستنبطة، فأشياء : ﴿ومنها﴾ أن يكون الوصف موثرا في قبيل ذلك الحكم ونوعه في الاصول . فيكون أولى بأن يكون علة من وصف لا تؤثر في نوع ذلك الحكم ، ولا تؤثر فيه بعينه . لأن العلة تؤثر في الحكم .^٥ فما لا يؤثر في الحكم لا يكون علة . وذلك كالبلوغ ، موثر في رفع الحجر عن المال . فكان أولى بأن يكون علة في رفع الحجر في النكاح من الثوبه . لأن الثوبه^(٢) لا تؤثر في جنس هذا الحكم الذى هو رفع الحجر . ﴿ومنها﴾ أن يوجد الحكم في الأصل عند حصول صفة ، وينتفى عند انتفائها . وذلك يقتضى أن لذلك الوصف / من التأثير في ذلك الحكم ما ليس لغيره . وهذه طريقة^(٣) تعتمد في^{١٠} المؤثرات العقلية . وقد حكى قاضى القضاة رحمه الله عن الشيخ أبى عبد الله رضى الله عنه^(٤) أنه كان لا يعتمد عليها ، ويقول : يجب أن يقوى بغيرها . والأولى كونها معتمدة بنفسها . فان قيل : إن كان للأصل^(٥) وصف^(٦) آخر ، يوجد الحكم بوجوده وينتفى بانتفائه ، ما قولكم فيه ؟ قيل : إنه إذا كان الحكم يوجد مع وجود كل واحد من الوصفين ، لم يكن الحكم ينتفى عند انتفاء كل واحد منها على كل حال . إلا أن كل واحد منها موثر فيه ، لأنه قد كفى كل واحد من الوصفين في وجود الحكم ، وأثر عدمه في عدمه على بعض الوجوه ؛ وهو إذا لم يُخلفه^(٧) الوصف الآخر . ﴿ومنها﴾ أن يُجمع^(٨) الأمة ، أو القائسون منها ، على تعليل أصل ويختلفوا^(٩) في علته ، فيبطل

ب/١٣٤

-
- (١) س : طرق ؛ ل : طرد
(٢) تكرر في ل جملة كاملة
(٣) س : الطريقة ؛ ل : العلة
(٤) كذا من لغير الصحابة أيضا
(٥) لس : الاصل
(٦) ل : وصفا
(٧) ل : يختلف
(٨) ل : يجمع
(٩) في جميع المخطوطات : يختلفون

إلا علة واحدة ، فيعلم صحتها . لأنها لو فسدت* نخرج الحق عن أيدي^(١) الامة . فأما إذا لم يجمعوا^(٢) على تعليل الأصل ، بل علّله بعضهم : واختلف من علّله ، فمنهم من علّله بعلّة ، ومنهم من علّله بأخرى ، وفسدت إحداهما ، فانه^(٣) لا يجب صحة الاخرى . لأنه ليس في إفسادها^(٤) ذهاب جميع الامة عن الحق ، ولا في سلامتها من وجوه^(٥) الفساد ما يوجب صحتها . على أن [من أقوى^(٦)] وجوه الفساد أن لا يدل دليل على صحتها . وقد^(٧) ذكر قاضي القضاة في « الدرس » : أن قيام الدلالة على التعبد بالقياس يوجب القياس على كل حال ، إلا أن يمنع من ذلك مانع . ولقائل أن يقول : إن أقوى الموانع^(٨) أن لا يظفر بعلّة قد دلّ الدليل على صحتها . **وهو** ذكر من الطرق^(٩) أن يكون الحكم مجاورا لأحد الوصفين ، دون الآخر ، فيكون ما جاوره الحكم علة^(١٠) ، دون ما لم يجاوره . ولعترض أن يقول : إن كان الحكم المجاور للوصف حاصلًا عنده وإن عدم الوصف الآخر ، ومرتفعاً^(١١) عند ارتفاعه وإن وجد الوصف الآخر ، فهذا رجوع إلى أن الحكم قد وجد بوجود الوصف وانتفى بانتفائه ، ولم يوجد بوجود^(١٢) وصف آخر ولا انتفى بانتفائه . وإن اريد أن الحكم^(١٣) قد يتجدد عند تجدد [أحد^(١٤)] الوصفين ، ولا بد من تقدم وجود الوصف الآخر ، فانه لا يدل ذلك^(١٥) على أن أحد الوصفين هو

١/١٣٥

- (١) لس : اقاويل
- (٢) ل : يجمعوا
- (٣) ص : وانه
- (٤) لس : فسادها
- (٥) ل : وجود
- (٦) ل : موافقة
- (٧) من هنا حذف س
- (٨) ل : الرابع
- (٩) ل : الطريق
- (١٠) ل : عليه
- (١١) ل : يرتفعا
- (١٢) ل : وجود
- (١٣) ل : الوصف
- (١٤) زاده ل
- (١٥) ل : على ذلك

- العلة وحده . لأنه ليس يكفى^(١) حصوله وحده . كالرجم المتجدد استحقاقه عند تجديد الزنا ، ليس يكفى فيه الزنا إلا بعد تقدّم الإحصان . فوجب اعتبارهما ، وإن كان الإحصان شرطاً ، لا علة . لأنه لا يجوز أن يستحق به العقوبة^(٢) .
- ﴿ومنها﴾ قولهم : إن جريسان العلة في معلولها دليل على أنها علة . ومعنى جريانها في معلولها ، هو أن الحكم يتبعها في كل موضع وجدت فيه ! والجواب : ٥
- إن أراد المستدل أن الحكم يتبعها في كل موضع باتفاق^(٣) منه ومن خصمه ، لم يسلم له الخصم ذلك . لأن العراقي لا يسلم للحجازي أن تحريم التفاضل^(٤) يحصل في كل ما كول . وإن أراد^(٥) أنه هو الذى يتبعها حكمها^(٦) في كل موضع وجدت فيه . قيل له : أفيسوغ لك أن يتبعها الحكم في موضع وجدت فيه ؟ فإن قال : لا . قيل له : فاترك ما لا يسوغ ، فلا تحتج به . وإن قال : ١٠
- يسوغ لى ذلك . قيل له : فلم ساغ لك ذلك ؟ فإن قال : لأنها علة الحكم فى الأصل ! قيل : فأنت مستدل^(٧) على أنها [علة حكم الأصل بصحة الجريان ، ونستدل على صحة الجريان ، بأنها^(٨)] علة الحكم فى الأصل . وذلك فاسد . فإن^(٩) قال : إنما ساغ لى ذلك لأنها لا تنتقض . قيل : معنى كونها غير منتقضة أنك علقت الحكم بها فى كل موضع وجدت فيه ، ١٥
- [فكأنك قلت : إنما ساغ لى تعليق الحكم بها أينما وجدت ؛ لأنى علقت الحكم بها أينما وجدت^(١٠)] . فإن قال : إنما ساغ لى تعليق^(١١) الحكم بها أينما وجدت ، لأنه لم يمنع^(١٢) من ذلك نص ، ولا علة أولى منها . قيل له : ولم ، إذا / لم

ب/١٣٥

-
- (١) ل : ينتفى
 (٢) إل هنا حذف س
 (٣) ل : بانفاذ
 (٤) أى سبب تحريم الربا فى الاشياء الستة
 (٥) ل : اراد به
 (٦) ل : حكمه
 (٧) ل : فانه يستدل ؛ س : فانت تستدل
 (٨) حذفه س
 (٩) من هنا حذف س . [كتب العبارة ثم خط عليها ليحذفها ، لكنها مذكورة]
 (١٠) حذفه ل
 (١١) حذفه ل
 (١٢) ل : يمنع

يمنع من ذلك نص أو^(١) علة ، وجب تعليق الحكم بها ؟ وما أنكرت أنه إذا لم يمنع النص من ذلك ، منع^(٢) غيره من وجوه الفساد . لأن وجوه الفساد كثيرة . فان قال : ليس يمنع من ذلك وجه من وجوه الفساد . قيل له : أتعد في وجوه الفساد فقد الدلالة على صحتها ؟ فان قال : نعم . قيل : فدل على صحتها ، واترك جريانها وعدم انتقاضها . وإن قال : لا أعد ذلك من وجوه الفساد ، [بل يجوز لي أن أعلق الحكم بها إذا سلمت من نص يدفعها ، وغيره ذلك . قيل له : لم زعمت أنها إذا سلمت من ذلك ، صحت ؟ فان قال : لأنها تفسد بمعارضة النص وغيره من وجوه الفساد^(٣)] ، فيجب صحتها بسلامتها من ذلك . قيل : إن قولنا : « إن ما حصل فيه وجه من وجوه الفساد فهو فاسد » إنما يلزمه القول بأن ما ليس بفاسد فليس فيه وجه من وجوه الفساد^(٤) ولا يلزم منه أن ما لم^(٥) يحصل فيه وجه فساد فليس بفاسد . كما أن قولنا « الإنسان حيوان » يلزمه أن ما ليس بحيوان فليس بإنسان ؛ ولا يلزمه منه أن ما ليس بإنسان فليس بحيوان . وبيّن ذلك أن النبي صلى الله عليه لو قال : « زيد ليس في الدار » ، لبطل القول بأن زيدا في الدار ؛ ولا يجب ، إذا لم يخبر النبي صلى الله عليه بذلك ، أن يصح القول بأنه في الدار . فان^(٦) قال^(٧) : ألسن تنفون وجوب صلاة سادسة لعدم الدلالة ؟ فيجوز^(٨) مثله في العلة ! قيل : إنما نفى ذلك شيوخنا لعلمهم باضطرار أن ذلك ليس من الدين . ولو لم يعلم ذلك باضطرار ، لنفيناه لدلالة^(٩) . وهي أنها لو وجبت ، لدلنا الله سبحانه على ذلك . فان قانوا : « قولوا^(١٠) » : لو لم يكن العلة صحيحة ،

-
- (١) ل : ولا
 - (٢) ل : مع
 - (٣) حذف ل
 - (٤) تكرر جملة في ل
 - (٥) حذف ل
 - (٦) حذف ل
 - (٧) لس : قيل
 - (٨) لس : فيجوزوا
 - (٩) ل : في الدلالة
 - (١٠) ل : فقولوا

لأعلمنا^(١) الله تعالى ذلك . قيل : يكفى فى النفى فقد دلالة الإثبات ؛ ولا يكفى فى الإثبات فقد دلالة النفى . ألا ترى أننا نفى صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ؟ ولا نوجبها^(٢) [لفقد الدليل على نفيها . وذلك أن الأصل نفى وجوبها فلا تنتقل عنه^(٣)] إلا بدليل . / والأصل أننا غير معتقدين لصحة العلة ، فلا تنتقل عن ذلك إلا بدليل . فان قالوا : عجز الخصم عن إفسادها . يدل على صحتها . قيل : الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد . وأكثر ما فى عجزه أن يكون [قد سلمت العلة^(٤)] من وجوه الفساد . وقد تقدم الكلام فى ذلك .

١/١٣٦

وهذا هو الكلام فى طريق^(٥) العلة . ونحن نتكلم الآن فى العلة من حيث هى علة حكم الأصل ، وما يتصل بذلك^(٦) .

١٠

باب

الكلام فى حكم الأصل

اعلم أن الوصف لا يصح كونه علة حكم الأصل إلا والحكم موجود فى الأصل . فينبغى أن ينظر الإنسان هل الحكم موجود فى الأصل أم لا ؟ فانه قد يقبس الإنسان على أصل لا يسلم خصمه^(٧) وجود الحكم فيه . وقد يكون الحكم موجودا فى بعض الأصل ، دون بعض . ويكون القائس قد رام ردّ الفرع إلى جميع الأصل . فلا يمكنه ذلك . فان رام ردّه إلى الموضع الذى وجد فيه^(٨) ، ولم يمنع من ذلك مانع من إجماع أو^(٩) غيره ، جاز ذلك .

(١) ل : لا علم

(٢) ل : نفيها

(٣) حذفه ص

(٤) لس : العلة قد سلمت

(٥) لس : طرق

(٦) إلى هنا حذف س

(٧) ل : له خصمه

(٨) لس : فيه الحكم

(٩) ل : و

بَاب

في تعليل حكم الأصل بالاسم ، وبأحكام شرعية ، وبجميع أوصاف الأصل

أما تعليله بالاسم ، نحو تحريم الخمر بأن العرب سمّته خمرًا ، فلا يصح . لأنه لا تأثير لذلك^(١) في التحريم . ويجوز^(٢) تعليل التحريم بكونه خمرًا، ويراد بذلك فائدة قولنا « خمر » . لأن المرجع بذلك إلى صفات ، علّتها الخمر . ويجوز تعليل الحكم بحكم شرعي ، لأنه لا يمتنع أن يكون لبعض الأحكام الشرعية تأثير في حكم آخر . نحو قولنا « طهارة مزيلة للحدث » وأشباه ذلك كثيرة . ولا يمتنع أن يكون المؤثر في الحكم مجموع صفات كثيرة ، كما لا يمتنع أن يكون المؤثر فيه صفات قليلة . فأما تعليل الحكم بجميع صفات الأصل حتى يدخل فيه كونه في مكان كذا وأن^(٣) كونه كذا ، فلا يصح . لأنه لا تأثير [لكثير من هذه^(٤)] / الأوصاف في الحكم . ومن^(٥) يمنع من العلة القاصرة ، يقول^(٦) : إن تعليل الشيء بجميع أوصافه تعليل بما لا يتعدى . لأن جميع صفات الشيء لا توجد في غيره^(٧) .

ب/١٣٦

بَاب

القول في عدم التأثير

اعلم أنه إذا كان في أوصاف العلة وصف لا تأثير له — لو عدم عن الأصل لم يعدم الحكم عنه — فانه يعلم بذلك أنه لا يجوز أن تكون العلة

(١) ل : له

(٢) ل : فيكون

(٣) حذفه لس

(٤) ل : لكثرة هذه ؛ س : لكثير من

(٥) ل : قد

(٦) ل : من يقول

(٧) ل : غيرها

- مجموع تلك الأوصاف . بل ينبغي أن يرفض^(١) منها ذلك الوصف ، لأنه لو أثبت في العلة ما لا يضر عدمه ، وجب إثبات ما لا نهاية له من الأوصاف . فان انتقضت العلة بفرع من الفروع متى أزلنا ذلك الوصف عن العلة ، فسدت العلة . ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم العلة من النقص . لأن العلة يجب أن تعلم أولاً أن حكم الأصل متعلق بها . وأنها مؤثرة فيه ؛ ثم تجرى في الفروع . فاذا كان وصف منها غير مؤثر في حكمه ، لم يجوز كونه [في جملة^(٢)] علته ، فيجب إسقاطه . وإذا سقط وانتقض ما عداه ، لم يجوز كون مجموع الأوصاف علة . ولا ما عدا ذلك الوصف . و [يفارق عدم التأثير عكس^(٣)] العلة . لأن عكسها هو أن يوجد حكمها مع عدمها في بعض المواضع . وليس ذلك بممتنع . لأن العلة إن كانت^(٤) [أمانة] ، فقد يجوز أن تدل على الحكم الواحد أمارتان : أيهما وجدت ، دلت عليه . وإن كانت^(٥) وجه المصلحة فقد ثبت المصلحة لوجه . وقد ثبت^(٦) لوجه آخر ، كما يقبح الشيء لوجه ويقبح لوجه آخر . فأما عدم التأثير ، فهو أن لا يؤثر وصف من الأوصاف في الحكم ، ويكون التأثير لغيره . فلا يجوز ضم ما لا تأثير إلى ما له تأثير .

باب

في تعليل الأصل الوارد بخلاف قياس الاصول

اعلم أنه إذا تقررت في الاصول^(٧) أحكام معلومة ، ويثبت بخبر من

(١) ل : يرضى ؛ س : ترك

(٢) ل : من

(٣) ل : تفارقا عدم لمكس

(٤) ل : كان

(٥) حذفه ص

(٦) ل : يثبت [غير منقوط]

(٧) ل : اصول

- الأخبار في شيء من الأشياء حكمٌ مخالف لما^(١) يقتضيه قياس ذلك الشيء على تلك الأصول ، / فمعلوم أن القياس على ذلك الشيء يوجب خلاف ما يوجب القياس على تلك الأصول . وقد أجاز أصحاب الشافعي وطائفة من أصحاب أبي حنيفة القياس على ذلك الشيء المخصوص من جملة القياس . ولم يجوز^(٢) الشيخ أبو الحسن القياس عليه إلا لإحدى خلال ثلاث^(٣) : أحدها^(٤) أن يكون ما ورد خلاف^(٥) [قياس الأصول^(٦)] قد نصَّ على علته ، نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه أنه علل طهارة الحجر بأنها « من الطوافين علينا والطوافات » . قال : لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس على ذلك الشيء . وأحدها أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر ، وإن اختلفوا في علته . وأحدها أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول ، وإن كان مخالفا للقياس على أصول آخر ، كالخبر^(٧) بالتحالف في المتبايعين إذا اختلفا . فانه بخلاف قياس الأصول . ويقاس عليه الإجازات ، لأن قياسها موافق لقياس آخر^(٨) من قياس الأصول . وهو أنه^(٩) تملك على الغير^(١٠) . فالقول قوله فيه . وذلك أنه إذا كان في الشرع أصل يبيح هذا القياس ، وأصل يحظره – وكان الأصل جواز القياس – وجب القياس .

وقد أجاز الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه^(١١) القياس على خبر الواحد المخصَّص^(١٢) للعموم . وقال محمد بن شجاع الثلجي رحمه الله : « إذا كان

-
- (١) س : ما
(٢) ل : يجوز
(٣) س : ثلاثة
(٤) ل : « أحدها » [ولكن تكرر صيغة المذكر مرتين فيما يلي ، في جميع المخطوطات]
(٥) لس : بخلاف
(٦) ل : القياس
(٧) س : الخبر الوارد
(٨) تكرر الكلمة في ل
(٩) لس : إن ما
(١٠) ل : العين
(١١) كذا ص لغير الصحابة أيضا
(١٢) ل : المخصوص

الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول غير مقطوع به ، لم يجز القياس عليه .
فاقتضى قوله هذا^(١) أنه يجوز أن يكون مذهبه أنه إذا كان الخبر مقطوعاً به ،
جاز القياس عليه . واعلم أن ما ورد بخلاف قياس الاصول^(٢) إما أن يكون
دليلاً مقطوعاً به ، أو غير مقطوع به . فإن كان مقطوعاً به ، فهو أصل في نفسه .

١٣٧/ب

- لأن هذا معنى قولنا : « أصل^(٣) » في هذا الموضع . فالقياس عليه كالقياس على
• تلك الاصول . ويجب أن يقصد المجتهد مقصد الترجيح بين^(٤) القياسين . / ويبين
ذلك أنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس يخصه ، فبأن يكون القياس
على العموم لا يمنع من القياس على أصل آخر يخالف العموم ، أولى . لأن
العموم أقوى من القياس عليه . وإن كان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول
غير مقطوع به^(٥) ، فانه لا تخلو علة حكمه إما تكون منصوبة ، أو غير
منصوبة . فإن لم تكن منصوبة ، ولو^(٦) كانت أقوى من العلة التي يقاس
بها الفروع على تلك الاصول ، فلا شبهة في أن القياس على الاصول أولى .
لأن القياس على ما طريقه معلوم ، أولى من القياس على ما طريقه غير معلوم .
وإن كانت العلة منصوبة ، فقد ذكر^(٧) قاضي القضاة رحمه الله^(٨) في
« الدرس » أنه يستوى القياسان من هذا الوجه . لأن القياس على الاصول
يختص بأن طريق حكم أصله معلوم ، وإن كانت طرق علة غير معلومة ؛
والقياس على ما ورد بخلاف قياس الاصول علة^(٩) منصوبة .

ولقائل أن يقول : إن هذه العلة^(١٠) ، وإن كانت منصوبة فهي^(١١) غير

-
- (١) حذف ل
(٢) حذف ل
(٣) ل : هذا اصل
(٤) ل : من
(٥) حذف ل
(٦) ل : لا
(٧) ل : حكى
(٨) م : ايده الله
(٩) ل : عليه
(١٠) م : العلة المختصة
(١١) ص : هي

معلومة . إذ هي منقولة بالآحاد . فلم يُساوِ [القياس بها^(١)] على تلك الأصول في القوة . والأولى أن يقال : إن القياس على الأصول المعلومة له حظ من القوة ، من حيث كان حكم أصله معلوما . ولا يمتنع أن تعارض هذه القوة قوة أخرى . وهي طريق^(٢) العلة ، بأن يكون طريق علة القياس الآخر أقوى من طريق علة القياس على الأصول . أما بأن يكون العلة منصوصة أو مدلولاً^(٣) عليها بتنبية^(٤) ، فالموضع موضع اجتهد . فلا ينبغي إطلاق المنع من ذلك .

- بيّن ذلك أن خبر الواحد إذا خصّ عموم الكتاب ، جاز أن يكون القياس^(٥) على الخبر الخاص أولى من القياس على العموم^(٦) . وإن كان العموم معلوما وخبر الواحد غير معلوم . إن^(٧) قيل : إن ما ورد بخلاف قياس الأصول ، وإن كان معلوما ، فانه لا يجوز القياس عليه ؛ لأنه لا يمتنع أن تدل أمانة على علة حكمه^(٨) ! قيل : هذا دعوى^(٩) ، لا دليل عليها . فان قالوا : الدليل على ذلك أن القياس على الأصول [يمنع القياس على ما ورد بخلاف^(١٠)] الأصول . قيل : هلا كان القياس على ما ورد بخلاف قياس الأصول يمنع القياس على الأصول ويمنع أن تدل على علته أمانة ؟ وإذا جاز أن يدل على علة هذا القياس النص ، جاز أن يدل عليه دلالة غير النص .

فان قيل : ما ورد بخلاف قياس الأصول ، وإن كان معلوما ، فانه لا^(١١) يجوز أن يساوى أمانة علة القياس على الأصول في القوة . فلا يجوز

-
- (١) لس : القياس بها القياس
(٢) ل : قوة له طريق ؛ س : قوة طريق
(٣) ل : مدلول
(٤) لس : بتنبية قوى
(٥) حذفه ل
(٦) ل : العموم المخصوص
(٧) من هنا حذف س
(٨) ل : حكم
(٩) ل : هذه الدعوى
(١٠) ل : مانع للقياس على ما يخالف
(١١) ل : فلا

القياس عليه ! قيل : هذا^(١) دعوى . وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول قد غيّر الحكم عما كان عليه من قبل . لأنه لما كان معلوما ، صار أصلا في نفسه . فلا يمتنع أن يقع التنبيه على علته ، ويكون التنبيه عليه^(٢) أقوى وأظهر من التنبيه على علة الاصول ، ثم يقال لهم : أليس قد جاز أن يدل عليها النص ، وهو أقوى وأظهر من علة الاصول ؟ فلا يجوز أن يدل عليها تنبيه النص . ويكون أقوى من دلالة علة الاصول^(٣) .

باب

في تعليل أصول العبادات والتقديرات وغير ذلك

اعلم أن أبا على رضى الله عنه^(٤) لا يجوز تعليل الاصول ، ولا يجوز إثبات صلاة سادسة بالقياس ولا بتعليل الحدود . وهو قول أبى الحسن . ولهذا^{١٠} منع من قطع المختليس بالقياس . ومنع من إثبات صلاة [بايماء^(٥)] الحاجب بالقياس . ومنع من تعليل الكفارات ، وإثبات كفارة بقياس . وسوى بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات ، وبين ما لا تجرى مجرى العقوبات . وأعمل^(٦) الاستدلال في موضعها وفي موضع الحد . وحكى عن أبى حنيفة رضى الله عنه^(٧) شيئا^(٨) بذلك ، لأنه لم يثبت الصوم بدلا من هدى^{١٥} المحصر^(٩) . لأن ذلك إثبات عبادة مبتدأة . ومنع الشيخ أبو الحسن رضى الله

(١) ل : هذا

(٢) ل : عليها

(٣) إلى هنا حذف س

(٤) كذا ص لغير الصحابة

(٥) حذفه ص ؛ ل : با ؛ س ح : بايماء

(٦) ل : اعلم

(٧) كذا ص لغير الصحابة

(٨) س : شبيه

(٩) راجع القرآن ١٩٦/٢

عنه^(١) من^(٢) إثبات النصّب ابتداء بالقياس ، أو بخبر الواحد . وكذلك^(٣) ١٣٨/ب
 لم يُثبت الزكاة في الفِصلان ؛ واستعمل القياس في نصّب ما ثبت فيه الزكاة ،
 كما يعمل القياس في صفات الصلاة وإن لم يستعمله في نفس الصلاة . وقيل
 خبر الواحد في إثبات نصاب زائد على المائتين على مذهب أبي حنيفة رضي
 الله عنه^(٤) . ومنع من القياس في المقادير . ولم يعلل ما رخص فيه للتساهل . ولم
 يقس عليه ، كاجرة الحمام والاستصناع . وقيل أبو يوسف خبر الواحد في
 إثبات الحدود ، كما يقبل الشهادة فيه ، وإن كان مما يدرأ بالشبهة . وهذا
 يقتضى أنه يُثبت الحد بالقياس أيضا . لأن القياس كخبر الواحد في إفادة
 الظن . فان لم يمتنع إثباته بأحدهما ، وإن كان يدرأ بالشبهة ، فكذلك الآخر .
 أما الشافعي رحمه الله وأصحابه ، فانهم يعللون كل ذلك ويستعملون القياس ١٠
 فيه [ما لم^(٥)] يمنع منه مانع . إلا أنهم يقولون : إن الأصول والحدود لا مجال^(٦)
 للقياس فيها^(٧) . ولو دل الدليل على العلة فيها ، لقيس عليها . وقد حدّ
 بعضهم واطىء^(٨) البهيمة قياسا على الزاني ، وإن كان بعضهم يقول : إن
 ذلك زنا .

والخلاف بين الناس : هل^(٩) في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه ١٥
 لا يجوز أن تدل دلالة على علة أحكامها ، فيمتنع استعمال القياس فيها في
 الجملة ، أو ليس ذلك ، بل ينبغي أن يستقرئ مسألة مشكلة ؟ فأصحاب
 أبي حنيفة يقولون : إنا قد علمنا ذلك في^(١٠) جملة من^(١١) المسائل ، وهي التي
 ذكروها . وغيرهم لا يحكم بذلك في أكثر هذه المسائل على سبيل الجملة ،

(١) كذا ص لغير الصحابة

(٢) ل : بين

(٣) لس : لذلك

(٤) كذا ص لغير الصحابة

(٥) ل : إلا أن

(٦) ل : يخالف

(٧) ل : فيها

(٨) راجع التوراة ، كتاب اللاويين ١٨ / ٢٣

(٩) س : هو هل

(١٠) ل : من

(١١) حذفه ل

- بل يستقرءون مسألة مسألة . والأظهر [في كثير مما^(١)] ذكره أنه لا يظهر
 علته^(٢) كالتقديرات واصل العبادات . والأولى مع ذلك استقراء مسألة مسألة .
 [فما لا^(٣)] يدل على علته دلالة ، لم يستعمل فيه القياس ، لجواز أن^(٤)
 يكون [فيها ما دل^(٥)] دلالة على علة حكمه . غير أن ما أخذ علينا التطرق^(٦)
 إليه بالأدلة المعلومة ، / فانه لا يجوز استعمال القياس فيه . كصلاة سادسة .
 ولإجماع الأمة على أنه لا مجال للقياس فيه . ولأنه لا تظهر فيه دلالة تدل
 على علته . وما رخص فيه للتساهل^(٧) ، فلا^(٨) علة فيه^(٩) إلا شدة البلوى
 به . وكل ما هذه حاله ، قد رخصه . وما لم يرخصه من ذلك^(١٠) ، فالإجماع
 على حظره يمنع من قياسه على ما رخصه . ويبعد أن تظهر في التقديرات^(١١)
 والأعداد علة . فأما الكفارات ، فلا يبعد أن تظهر علتها ، فيقاس عليها
 غيرها بتلك العلة . وليس لمن منع من ذلك أن يجري^(١٢) به^(١٣) مجرى الحدود
 من حيث كانت عقوبات . لأنه يسوى^(١٤) في المنع من إثباتها قياسا بين
 ما يجري منها مجرى العقوبات وبين ما لا يجري منها مجرى العقوبات . وأيضا
 فقد أثبتوا على الآكل في شهر رمضان كفارة . وهي جارية مجرى العقوبات ،
 اعتبارا بالمجاميع ، وسلوكوا في ذلك مسلك التعليل . ولا يعصمهم^(١٥) من
 ذلك أن يمنعوا من تسمية ذلك « قياسا » . وسيجيء القول في ذلك إن شاء الله .

-
- (١) ل : ما
 (٢) ل : عليه
 (٣) ل : ما لم
 (٤) حذفه س
 (٥) ل : منها ما يدل
 (٦) ل : النظر
 (٧) ل : للشاهد
 (٨) ص : ولا
 (٩) حذفه ل
 (١٠) حذفه ل
 (١١) ل : العذاب
 (١٢) س : يجر
 (١٣) حذفه ل
 (١٤) لس : يستوى
 (١٥) ل : يقصرهم

بَاب

في الاستدلال على موضع الحكم ، هل هو قياس أم لا ؟

اعلم أن الشيخ أبا الحسن رحمه الله لم يكن يثبت الكفارات بالقياس . وكان يُثبتها بالاستدلال على موضع الحكم . فيُثبت الكفارة على الآكل في شهر رمضان اعتباراً بالمُجامع فيه . فيقول : قد علمتُ أن الكفارة لم تجب في الجماع لعينه ، بل لأنه مفسد لعين صوم شهر^(١) رمضان مع ضرب مخصوص من المأثم . وهذا موجود في الأكل .

وذكر قاضي القضاة رحمه الله أنه كان يُفصل بين القياس وبين ذلك ، بأننا نحتاج إلى الاستدلال لنعلم [أن الجماع يختص بمأثم مخصوص . ولا يحتاج إلى الاستدلال لنعلم^(٢)] أن البر مكيل . فيقال له : حاجتك إلى هذا الاستدلال لا يُخرجك من أن تكون قد سلكت مسلك التعليل بهذه الأوصاف وأجريت حكمها معها . وهذه صورة القياس . على أن المقائيس ما يعلم ثبوتُ علته في أصله بدليل . وذلك بأن تكون العلة / حكماً شرعياً . لأن الأحكام الشرعية معلومة بالدليل . على أن ما افتقر فيه إلى الاستدلال^(٣) هو أخفى مما علم ضرورة . فان لم تثبت الكفارة بالأجلى ، فالأولى أن لا تثبت بالأخفى .

ويمكن أن نقيس^(٤) الاستدلال على موضع الحكم بوجه^(٥) آخر . وهو أن يكون الحكم ثابتاً^(٦) في موضع مجمل ، ثم نستدل لنعلم ذلك الموضع . فإذا ثبت بالدليل أن شيئاً من الأشياء من ذلك الموضع ، ألحق به حكمه لا على سبيل [القياس ، بل على سبيل^(٧)] إدخال التفصيل^(٨) في الجملة . فان

(١) حذفه ل

(٢) حذفه ل

(٣) ل : استدلال

(٤) ل : نفس

(٥) ل : صنف

(٦) س : ثابت

(٧) حذفه ل

(٨) ل : الفصل

- قيس^(١) الاستدلال على موضع الحكم بهذا ، قيل له : أوضع الكفارة هو الجماع ، أم بعض أوصافه ؟ فان قال : هو الجماع . قيل : هذا لا^(٢) يحتاج إلى استدلال زائد على الخبر^(٣) . وينبغي أن لا يلحق به إلا ما كان جماعا . وإن قال : موضعها هو بعض أوصافه ، وهو إفساد عين صوم الشهر^(٤) مع مأثم مخصوص . قيل : أبالنص علمت^(٥) أن هذا موضع الكفارة ، أم بدليل ؟ وليس يمكنه القول بأنه علم ذلك بالنص . لأن النص يتناول الجماع ، لا هذه الأوصاف . وإن قال : علمت ذلك ، لا بالنص ، ولكن باعتبار أفسدت^(٦) به تعليق^(٧) الكفارة بالجماع وبغيره من أوصافه ، سوى ما ذكرته . قيل : هذا تعليل منك ، لأنك علقت هذه الكفارة بهذه الأوصاف وقلت لها ما يثبت الكفارة ، وتوصلت إلى ذلك بأن أفسدت تعلق الكفارة بما عداها . ١٠ فاذا حكمت على الأكل^(٨) بالكفارة — لأنه مفسد لعين^(٩) صوم رمضان ، مع مأثم مخصوص — فقد قست . وجرى ذلك^(١٠) مجرى أن تُفسد تعليق^(١١) الربا بعين^(١٢) البُر وبصفاته ، سوى الكيل ، ثم تحرّم الارز لأنه مكيل . [و^(١٣) كل من أثبت الكفارة^(١٤) بالقياس^(١٥) ، أن يسلك هذا المسلك . ونسبته استدلالا على موضع الحكم^(١٦)] .

-
- (١) س : فر
 - (٢) حذفه ل
 - (٣) ل : الحد
 - (٤) ل : رمضان
 - (٥) ل : على
 - (٦) ل : افسد
 - (٧) ل : تعلق
 - (٨) ل : الاول
 - (٩) ل : لغير
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) لس : تعلق
 - (١٢) ل : بغير
 - (١٣) ل : و ؛ س : ويمكن
 - (١٤) لس : كفارة
 - (١٥) س : بقياس
 - (١٦) زاده لسح

بَابُ

تعليل حكم الأصل بعلمتين

- اعلم أن حكم الأصل إذا علل بعلمتين ، فإما أن تكون إحداهما هي الدليل على حكم^(١) الأصل ، / أو لا تكون واحدة منهما هي الدليل على حكم الأصل ؛ بل^(٢) الدليل عليه نص أو إجماع . فإن لم تكن واحدة^(٣) منها [دليلا على^(٤)] حكم الأصل ، جاز أن تصحبا جميعا . لأن العلة إن كانت أمانة ، فجائز أن تدل على الحكم الواحد أمارتان ، وإن كانت موجبة^(٥) وجه مصلحة ، فجائز أن يكون الشيء صلاحا من وجهين . يبين^(٦) ذلك أنه قد يستحق الإنسان القتل لردته ؛ ولأنه قتل غيره . وقد تفسد صلاة الإنسان بالحدث وبالكلام إذا وُجدا معا . وأمثال ذلك كثيرة^(٧) . وإن كان^(٨) إحدى العلمتين دليلا على حكم الأصل ، فإما أن تكون دليلَ حكمه من غير أن يقاس بها على أصل آخر ، [أو أن تكون دليله بأن يقاس بها على أصل آخر^(٩)] . مثال^(١٠) : ردُّنا التطاول في الشهادة على السرقة إلى التطاول في الشهادة على الزنا . في أن الحاكم لا يحكم بهما^(١١) بعلة أن كل واحد منهما حق من حقوق الله تعالى ، [وليست هذه العلة هي التي لها لم يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا إذا تطاول عهدها ، لكن العلة في ذلك أن الشهود على الزنا مخبرون بين إقامة

(١) ل : موضع

(٢) ل : بل يكون

(٣) كذا س ؛ ل : واحد

(٤) ل : علة

(٥) حذفه ل : س

(٦) ل : ومن

(٧) حذفه ل : س

(٨) س : كانت

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : مثاله ؛ س : مثال الاول

(١١) ل : بينهما

- الشهادة بحق الله سبحانه^(١) [وبين السر على المشهود عليه . فاذا أخر^(٢)وا] الشهادة علمنا أنهم آثروا^(٣) . فاذا شهدوا من بعد ، تبيّن أن عداوة تجددت لهم . والعداوة تتهم الشهود . وقد منع النبي صلى الله عليه من قبول^(٤) شهادة ذوى الأضغان . وظهر^(٥) لنا أنهم من ذوى الأضغان ، لا أننا نقيسهم على ذوى الأضغان . وهذه العلة لا يمكن ذكرها في الشهادة على السرقة ، لأنه يجوز أن يكون الشهود إنما أخر^(٦)وا الشهادة لأن المسروق منه أخر المطالبة . فقد بان علة حكم الأصل غير العلة التي بها رددنا الفرع إلى الأصل .
- وقد اختلف الناس في ذلك . ﴿فمنهم﴾ من أجاز تعليل الحكم بالعلة التي لم يثبت الحكم بها ؛ قال : لأن العلة التي بها يثبت حكم الأصل هي طريق الحكم [في الأصل^(٧)] . فجرت^(٨) مجرى النص الدال على حكم الأصل .
- فكما يجوز أن تدل دلالة على أن لبعض أوصاف الاصل المنصوص على حكمه تأثيرا^(٩) في ذلك الحكم ، فتجعل علته^(١٠) ، ويقاس بها^(١١) فرع من الفروع عليه ، / جاز أيضا ، في بعض ما ثبت حكمه لعله من العلل ، أن تدل دلالة على أن لبعض أوصافه تأثيرا في ذلك الحكم ، فتجعل علة فيه ، ويقاس بها [على الفروع^(١٢)] . ﴿ومنهم﴾ من لم يصحح العلة التي لا^(١٣) يثبت بها حكم الأصل . لأن هذه العلة لا يمكن أن تدل على صحتها ، وأنها لمكانها ثبت حكم الأصل . لأنه لا يمكن أن يستدل على ذلك بفساد ما عداها . لأن العلة الاخرى صحيحة . ولا يمكن أن نستدل عليها بأن الحكم يوجد

- (١) زاده لس
- (٢) كذا لس ؛ ص : اثروا
- (٣) لس : آثروا السر
- (٤) حذفه س
- (٥) لس : فيظهر
- (٦) حذفه لس
- (٧) ل : يجري
- (٨) ل : تأثير
- (٩) ل : عليه
- (١٠) ل : بها عل
- (١١) ل : علة الفرع
- (١٢) لس : لم

بوجودها في الأصل ، وينتفى بانفتائها عن الأصل وانتفاء ما يقوم مقامها ؛
لعلنا أنها لو وُجدت وحدها في الأصل من دون العلة الأخرى ، لم يثبت
الحكم . فإذا لم يمكن أن تدل دلالة على صحتها ، لم تثبت صحتها .
وأما القسم الثاني ، وهو إذا كانت العلة التي هي دليل [الحكم في^(١)]
الأصل ، يقاس بها ذلك الأصل على أصل آخر ، فلا يخلو إما أن يمكن
أن يقاس الفرع الآخر بتلك العلة على الأصل الأول ، أو لا يمكن . فإن
لم يمكن ، فالخلاف فيه كاخلاف فيما تقدم الآن . وإن أمكن ذلك ، فمثاله
أن يردّ الذرة إلى الارز بعلّة أنه مكيل ؛ ويردّ الارز إلى البرّ بهذه العلة .
وهذا تطويل لا فائدة فيه . لأنه يمكن ردّ الذرة إلى البرّ بهذه العلة . ولأن
ردّ الذرة إلى الارز يوهّم أن حكمه منه مستفاد . وليس كذلك . لأن الذرة
كالارز في أن العلم بحكم أحدهما لا يسبق العلم بحكم الآخر . فلا يترتب عليه .
بل حكمها يترتب على البر .

باب

في تعليل الأصل بعلّة لا تتعداه

أما الشيخ أبو عبدالله رحمه الله ، فانه أفسدها^(٢) إلا أن يدل عليها نص
أو إجماع . وحكى عنه قاضي القضاة رحمه الله أنه صحّحها في بعض مسائله .
والشيخ أبو الحسن رضى الله عنه^(٣) أفسدها إلا أن يدل عليها نص . والشافعي
وأصحابه ، وقاضي القضاة يصحّحونها .

والدليل على صحتها ، هو أن^(٤) من أفسدها إما أن يُفسدها لأنها لم تتعدّ
إلى فرع مختلف فيه ، أو أنها^(٥) لم تتعدّ / إلى فرع أصلا ، اختلف فيه أو
لم يختلف فيه . فان قال بالأول ، كان قد جعل صحتها وفسادها موقوفين على

١/١٤١

(١) لس : حكم

(٢) أى أفسد العلة التي لا تتعدى

(٣) كذا ص ، لغير الصحابة

(٤) حذفه ل

(٥) لس : لأنها

- أن يختار الناس الخلاف في الفرع أو الاتفاق فيه . وهذا شنيع . وأيضا فان كانت العلة هي وجه المصلحة ، فوجه المصالح إذا حصلت في الشيء اقتضت كونه مصلحة ، وقع الاتفاق عليه أو^(١) لم يقع . وإن كانت أمانة على الحكم ، وعلى وجه المصلحة فالأدلة^(٢) والأمارات لا تفسد بالاتفاق على مدلولها . وإن قالوا بالثاني ، فالذي^(٣) يفسده أيضا^(٤) هو أن العلة الشرعية إذا دلت عليها الأمانة ، غلب على ظننا أنها وجه المصلحة ، وإن لم تتعد . لأن^(٥) وجوه المصالح قد تختص نوعا واحدا ، وقد تتعداه ، كما^(٦) نقوله في وجوه القبح والحسن كلها . وأيضا فالعلة لو فسدت إذا لم تتعد^(٧) ، لكان لفسادها^(٨) وجه معقول .
- فان قالوا : الوجه في ذلك هو^(٩) أن العلة المستنبطة إذا لم تتعد ، لم يكن في استنباطها فائدة . لأن حكم الأصل ثابت بالنص . لأنها بالنص^(١٠) قد أغنى عنها في الأصل . وليست موجودة في فرع ، فيكون طريقا إلى حكمه . وإذا لم يكن في استنباطها فائدة ، كانت عبثا . وليس كذلك العلة المنصوصة ، لأنها لم تثبت علة بالاستنباط . قيل : إن المستنبط للعلة طالب لها . وهو في حال طلبه لا يعلم ما علة الحكم ؟ وهل [هي متعدية^(١١)] أم لا ؟ فيقال له : لا تتكلف هذا البحث والطلب . وإنما يعلم أن العلة التي تبحث عنها ، لا تتعدى بعد استيفاء الطلب . وأيضا يكون^(١٢) الطلب لها عبثا لا يفسد

-
- (١) ل : ام
(٢) ل : بالأدلة
(٣) ل : والثاني
(٤) حذفه ل
(٥) لس : و
(٦) ل : فيما
(٧) ل : لم تتعدى
(٨) ل : أفسادها
(٩) س : هي
(١٠) كذا ل ؛ ص : فالنص ؛ س : والنص
(١١) ل : هو متعد به
(١٢) لس : فكون

- العلة ، لأنه لا يمتنع كونها علة^(١) ، ويكون الطالب لها عابثا حين يتشاغل^(٢) بطلب ما هو مستغن عنه . وأيضا فلو جاز أن يكون الطلب^(٣) لها عبثا ، لأنها ليست بطريق إلى الحكم : لا في الحكم^(٤) ولا في الفرع^(٥) ، لكان النص عليها عبثا . لأنها ليست بطريق إلى حكم في^(٦) أصل ولا فرع . وأيضا / وقوع^(٧) الغنى عن الشيء لا يفسده . ألا ترى أننا^(٨) نستغني بالقرآن في بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس ؟ ولا يوجب ذلك فسادهما !
- فان قيل : خبر الواحد يمكن أن يكون طريقا إلى الحكم الذي دل عليه القرآن . ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقا إلى حكم أصلا ! قيل : إنما تكلمنا^(٩) على قولكم « طلبها عبث^(١٠) » ، إذ النص قد أغنى عنها^(١١) . وليس لها وجود في بعض الفروع . ولم نتكلم على ما ذكرتموه الآن ، وهو قولكم : « العلة القاصرة لا يمكن أن تكون طريقا إلى حكم ، فلم يكن في طلبها فائدة » . فان قلتم ذلك ، أجبناكم بما تقدم^(١٢) دون هذا الوجه .
- وإن قالوا : إذا لم تكن العلة طريقا إلى حكم ، لم تكن فيها نفسها^(١٣) فائدة . وما^(١٤) لا فائدة فيه ، لا يجوز أن ينصب الله عز وجل عليه أمانة . فكل علة قاصرة ، فلما نعلم أن الله عز وجل لم ينصب عليها أمانة ! قيل : وما لا فائدة فيه ، لا يجوز أن ينص الله عز وجل ولا رسوله عليه . فان جعلتم للنص^(١٥) عليها فائدة ، فقد بطل قولكم : « إن ما لا يفيد حكما ، فهو فاسد » .

- (١) س : علة الحكم ؛ ل : علة للحكم
(٢) ل : تشاغل
(٣) س : الطالب
(٤) لس : أصل
(٥) لس : فرع
(٦) لس : لا في
(٧) ل : فوقوع
(٨) ل : أنا قد
(٩) ل : تكلفنا
(١٠) ل : عبثا
(١١) ل : عنه
(١٢) حذفه ل
(١٣) ل : بعينها
(١٤) حذفه س
(١٥) لس : النص

وأيضاً فلا فائدة أكثر^(١) من العلم بعلة الحكم . فانا إذا علمنا حكم الشيء ووقفنا على علته ، صيرنا عالمين أو ظانين بما لم نكن عالمين به . [وذلك ما تتشوق^(٢)] النفس إلى معرفته . ولا يمتنع أن يكون لنا في ظن^(٣) ذاك مصلحة . وفائدة أخرى : وهي^(٤) أن نمتنع من قياس فرع على أصل علته قاصرة .

[فان قالوا^(٥)] : فهذا يمكن إذا لم تُنصّب أمانة على أن ذلك الوصف علة ! قيل : هذا القدر لا يمتنع من القياس على ذلك الأصل . لأنه يجوز [أن يظن^(٦)] أن علته وصف آخر^(٧) ، فيقاس به فرع من الفروع . وإذا ظننا أن ما لا يتعدى هو العلة ، لأن أمانة كونه علة أقوى من كل الأمارات ، رفضنا ما عدا ذلك الوصف ، فلم نقس على ذلك الوصف^(٨) [شيئاً . ولهم أن يقولوا : وكان يمكن أن لا يقاس على ذلك الأصل^(٩)] ، بأن^(١٠) لا ينصب الله عز وجل أمانة على شيء من أوصافه . وإذا أمكن ذلك ، لم يكن في نصب أمانة على الوصف الذي لا يتعدى فائدة .

وأقوى^(١١) ما يمكن / أن يحتجوا به هو أن العلة الشرعية أمانة . والأمانة كالدلالة في أنها كاشفة عن شيء . ولا يتصور دلالة وأمانة لا تكشف عن شيء . والعلة القاصرة لا تكشف عن حكم أصل^(١٢) ولا فرع . فلم تكن أمانة . وإذا لم تكن أمانة ، لم تكن علة . والجواب : انه إذا دلت أمانة صحيحة على كون الوصف علة ، قضينا بأنها وجه المصلحة . وقلنا بأن^(١٣) العلة [أمانة

١/١٤٢

-
- (١) ل : لكثير
 - (٢) ل : وما يتشوق
 - (٣) ل : ضمن
 - (٤) ل : هو
 - (٥) حذفه ل
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) ل : آخر يتعدى
 - (٨) ل : الأصل
 - (٩) حذفه ل
 - (١٠) ل : لان
 - (١١) من هنا حذف س
 - (١٢) ل : الأصل
 - (١٣) ل : ان

على معنى أنها مظنون كونها علة . ويمكن أن نقول إنها^(١) أمانة على وجه المصلحة [بمعنى أنها يقارنها^(٢)] ، فيدل على أن وجه المصلحة يوجد حيث توجد العلة^(٣) . ثم يقال لهم^(٤) : إذا نص على العلة التي^(٥) لا تتعدى ، أليس تكون العلة أمانة أو دلالة ؟ فان قالوا : بلى . قيل لهم : فعلى ما^(٦) تدل ؟ فان قالوا : إنها تكون وجه المصلحة ، أو تكون أمانة على وجه المصلحة ، ولا تكون أمانة ولا دلالة على حكم . قيل لهم : مثله في العلة المستنبطة^(٧) .

باب

في اختلاف موضوع^(٨) العلة والحكم

- اعلم أن العلة قد تكون حكما ما^(٩) شرعيا ويكون حكمها شرعيا^(١٠) .
 ١٠ وإذا كان أحدهما مبنيًا على التخفيف ، والآخر على التغليظ ، جاز أن يجعل ذلك^(١١) أمانة تقتضي أن لا يعتبر أحدهما بالآخر . ويمكن أن يجاب عن ذلك ، فيقال : لا يمتنع اعتبار أحدهما بالآخر ، إذا دلّت الدلالة على صحة العلة . فان قيل : إنه لا يجوز أن تدل الدلالة على صحة مثل هذه العلة ، انتقل الكلام^(١٢) إلى إقامة الدلالة على صحة العلة ، ونحن ، من بعد ، نذكر الكلام في العلة من حيث هي دليل على حكم الفرع ، إن شاء الله .
 ١٥

-
- (١) زاده ل
 (٢) ل : اعنى انها يقام بها
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : انه
 (٥) ل : الذي
 (٦) ل : ماذا
 (٧) إلى هنا حذف س
 (٨) ل : موضع
 (٩) حذفه لس
 (١٠) ل : شرعى [مع علامة الاضطراب بالهامش]
 (١١) حذفه ل
 (١٢) حذفه ل

بَابُ

في اختلاف موضوع الفرع والأصل وفي حكم الفرع إذا تقدم حكم الأصل

- أما اختلاف موضوع الأصل والفرع ، فنحو^(١) أن يكون الأصل مبنيًا^(٢) على التخفيف كالتييم والمسح على الخفين ويكون الفرع مبنيًا على التغليب كالوضوء وغسل الرجلين ؛ [ويروم القائس أن يُثبت في الفرع حكما مخففا .
- ويكون الأصل مبنيًا على التغليب كالوضوء وغسل الرجلين^(٣)] ، ويكون الفرع مبنيًا / على التخفيف كالتييم والمسح [على الخفين^(٤)] ، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكما مغلظا . فاختلاف^(٥) الفرع والأصل كالأمارة . على أنه لا ينبغي ردّ أحدهما إلى الآخر . فان دلت دلالة على صحة العلة الجامعة بينهما ، أوجبت الدلالة التسوية بين الفرع والأصل في ذلك الحكم^(٦) ، وإن
- اختلغا في التغليب والتخفيف من وجوه آخر .

ب/١٤٢

- وأما الفرع إذا تقدم حكمه على حكم الأصل ، فمثاله الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه . وذلك أن الوضوء وجب بمكة ، والتيمم وجب بعد الهجرة . وقد منع من ذلك قوم لأن شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز كونه مستفادا مما تأخر وجوبه . لأن الدليل [لا يجوز^(٧)] تأخر^(٨) عن المدلول
- عليه . والأولى أن يقال : [إن الفرع^(٩)] إذا تقدم حكمه ، فانه إن لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل ، فانه لا يصح [ذلك القياس^(١٠)] .

(١) ل : فيجوز

(٢) ل : مبناها

(٣) حذفه ل [س: «أو يكون» ، بدل «ويكون»]

(٤) حذفه س

(٥) ل : فاختلف

(٦) ل : الجمع

(٧) زاده لس

(٨) زاده س

(٩) حذفه ل

(١٠) كذلك

في العلة هل هي دليل على رسم الفعل ثم يعلق به حكم شرعي، أو تدل ابتداء على حكم شرعي؟ ٨٠٧

لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا ، على الحكم [الذي تُعْبَدنا به^(١)] ، دليل في الحال . وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم ، لم يطل ذلك القياس . لأنه لا يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم بأدلة مترادفة . ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة ؟

بَابُ

في العلة هل هي دليل^(٢) على رسم الفرع ثم يعلق به حكم شرعي ، أو تدل ابتداء على حكم شرعي؟

حكى عن أبي العباس بن سريج أنه قال : إنما يثبت بالقياس الأسماء في الفروع ، ثم تعلق عليها الأحكام . وكان يتوصل بالقياس^(٣) إلى أن الشفعة تركة ، ثم يجعلها موروثه ؛ وأن وطى البهيمة زنا ، ثم يتعلق^(٤) به الحد . وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر ، في تسميته خمرًا ، لاشتراكهما في الشدة ؛ ثم يحرمه بالآية^(٥) . وأكثر الفقهاء متفقون على أن العلة تثبت بها الأحكام .

فإن كان أبو العباس [بن سريج^(٦)] منع من إثبات^(٧) الأحكام في الفروع بالعلل ، فذلك باطل . لأن أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها . والأمارات إنما تدل على أن بعض/صفات الأصل له تأثير في الحكم ، [لا في^(٨)] الاسم . ألا ترى أننا نعلل تحريم البُر بكونه مكيلا ، لا بكونه مسمى بأنه بُر ؟ والأماراة إنما تدل على أن للكيل أو الطعم تأثيرا^(٩)

(١) حذفه ل

(٢) كذا ل ؛ سر ص : دلالة

(٣) حذفه ل

(٤) ل : تعلق [وراجع الورقة ١٣٨ / ب لوطي* البهيمة]

(٥) القرآن ٩٠/٥

(٦) زاده ل س

(٧) حذفه ل

(٨) ل : أولا

(٩) ل : تأثير

في تحريم بعضه ببعض متفاضلا ، لا في كونه مسمى بأنسه بُر . ثم إننا نردّ الارزإ إليه ، لتثبت فيه حكمه ابتداء^(١) [لا تبعا للاسم^(٢)] ، لأننا لا نروم بقياسه عليه أن نسميه بُرا . وإن أراد أن العلل قد يتوصل بها إلى [الأسماء في بعض المواضع ، ولم يمنع من أن يتوصل بها إلى^(٣)] الأحكام أيضا . فإن أراد بالعلل العلل الشرعية ، وبالأسماء^(٤) الأسماء اللغوية ، فذلك باطل . لأن اللغة أسبق من الشرع . ولتقدّم اللغة خاطبنا الله تعالى بها . فلا يجوز إثبات أسمائها بامور طارئة . ولأن أمارات جميع العلل الشرعية تتعلق بالأحكام ، ولا تتعلق بالأسماء اللغوية . وإن أراد أن الأسماء قد تثبت في اللغة بقياس غير شرعي ، نحو أن نعلم أنهم سموا الجسم الأبيض^(٥) الذي حضرهم بأنه « أبيض » ، لوجود البياض فيه ، لعلّمنا^(٦) أنه إذا انتفى عنه البياض^(٧) ، لم يسموه بذلك . فإذا وجد فيه ، سموه بذلك . ثم نقيس عليه ما غاب عنهم من الأجسام البيضاء . فقد تقدّم القول في ذلك . وليس هو بعيد . وإن أراد أن من الأسماء الشرعية ما تثبت بالعلل ، فغير بعيد أيضا . لأننا نعلم ان الشريعة إنما سمّت الصلاة « صلاة » لصفة من الصفات ، متى انتفت عنها لم تسم في الشريعة صلاة . فتعلم أن ما شاركها في تلك الصفة يسمى « صلاة » .^{١٥} وأما قول بعض الشافعية أن النبيذ يسمى خمرًا : فليس هو مذهب الشافعي وقد قسأل في [كثير من] كتبه^(٨) : إن الخمر هو عصير العنب [التي^(٩)] المشتدّ . وأما قياسه^(١٠) النبيذ على الخمر بعلّة الشدة وإيجابهم بذلك^(١١) أن يسمى « خمرًا » ، فباطل . لأن الخمر لم تسم خمرًا للشدة فقط ، وإن كان

(١) ص : الابتداء

(٢) ل : لا ابتداء الاسم

(٣) حذفه س

(٤) ل ولا سيما

(٥) حذفه ل

(٦) كذلك

(٧) كذلك

(٨) ل : أكثر كتبه

(٩) حذفه ص

(١٠) ل : قياسهم

(١١) ل : ذلك

في أن العلة هل يتوصل بها إلى إثبات الحكم في الفرع وإن لم ينص عليه في الجملة، أم لا ؟ ٨٠٩

لو لم توجد الشدة لم تسم خمرًا . كما أن الخلّ لم يسم^(١) خلا / للحموضة^(٢) ، ١٤٣/ب
وإن كان لولاها لم يسم خلا . لكنه إنما سمي خمرًا [لأنه عصير العنب التي
المشتد^(٣)] . ولو كان قولنا «خمر^(٤)» يشتمل التمرى والعنبى ، لشمول^(٥)
اسم الخمر لخمر العراق وخمر فارس ، لكان قول القائل لغيره : «أمعك
نبيد أم خمر ؟» كقوله : «أمعك [خمر أو^(٦)] خمر^(٧) العراق ؟» . فلما
اقتربا^(٨) في الجنس ، علمنا أن اسم الخمر لا يتناول النبذ . وقول النبي صلى
الله عليه : «الخمر من هاتين^(٩)» محمول على [أنه إنما سمي^(١٠)] ما يكون
من النخلة^(١١) «خمرًا» مجازًا ، لما ذكرناه الآن .

فان قيل : هلا قلتم : إنه يقع عليه اسم الخمر بعرف الشرع ؟ قيل :
ليس هذا قولاً لأحد . ولو اقتضاه عرف الشرع ، لسبق إلى أفهام أهل
الشرع من قولنا «خمر» التمرى والعنبى معاً ، على سواء ، كما يسبق إلى أفهامهم
من اسم الصلاة هذه الأفعال الشرعية . فكان ينبغي أن يقبح أن يقول القائل :
«أمعك نبيد أم خمر ؟»

باب

في أن العلة هل يتوصل بها^(١٢) إلى إثبات الحكم في الفرع
وإن لم ينص عليه في الجملة ، أم لا ؟

ذهب الشيخ أبو هاشم رحمه الله إلى أنه لا يجوز إثبات الحكم في شيء

- (١) ل : لا يسمى
- (٢) تكرر الجملة في ل
- (٣) ص : لا عصير في مشتد
- (٤) ل : خمر
- (٥) س : كشمول
- (٦) حذفه ل
- (٧) ل : خمر من
- (٨) ل : اقربا
- (٩) ل : هاتين الشجرتين
- (١٠) ل : مها
- (١١) ل : النخل
- (١٢) حذفه ل

- بالقياس إلا وقد ورد النص باثباته^(١) فيه على الجملة ، فيكون القياس دالا على تفصيل الحكم . قال : « فلو لم يكن لإثبات الأخت ثابتا في الجملة ، لم يجوز إثبات إرثه مع الجدّ بالقياس » . وأجاز غيره من القائسين لإثبات الحكم بالقياس ، وإن لم يتقدم إثباته في الجملة . والدليل على ذلك هو أن الدلالة العقلية على جواز استعمال القياس لا تخص التفصيل من الجملة ، بل تجوز استعمال القياس فيها . ولأن الأمة قاست مسألة الحرام ولم يتقدمه^(٢) فيها حكم شرعي على الجملة راموا تفصيله . بل كانوا لمقايستهم يثبتون أصل الحكم . وقول الله عز وجل^(٣) : « لا تحرموا طيبات ما أحلّ الله لكم ... » ليس^(٤) يدل على إثبات الحكم في الجملة في مسألة الحرام . / لأن ذلك إنما يدل على المنع من التحريم ، ولا يدل على حكم التحريم إذا وُجد . وقد قاس مثبتو ١٠ القياس الارز على البر ، ولا يتقدمه تحريم^(٥) بيعه متفاضلا على^(٦) الجملة .

باب

في تخصيص النصوص [بالقياس ونسخها به]^(٧)

- أما نسخ النصوص بالقياس ، فسنبيته في تضاعيف هذا الفصل . وأما إذا كان القياس رافعا للنصوص من غير نسخ ، فقد تقدّم ذلك في الأخبار . ١٥ وإنما ذكرنا هذا الفصل هناك^(٨) ، ولم نذكره في أبواب القياس ، لأننا نقدّم النصّ على القياس . وذلك لا يقف على كون القياس حجة في الجملة . وأما إذا كانت النصوص [عامّة ، فأنما^(٩)] ذكرنا القول في معارضة القياس لها

(١) ل : غائبا به

(٢) ل : يتقدم

(٣) القرآن ٥ / ٨٧

(٤) ل : لا

(٥) ل : على حكم

(٦) لس : ونسخها بالقياس

(٧) ل : مثالا

(٨) ل : فانا قد

في أبواب القياس . لأننا نخصّص^(١) العموم بالقياس . وذلك لا يتم إلا والقياس حجة في الجملة .

وقد اختلف الناس في تخصيص العموم بالقياس . فقال الشيخ أبو علي رحمه الله وبعض الفقهاء : لا يخص به أصلاً . وهو قول أبي هاشم [أولاً] . وقال الشافعي ، وأبو الحسن ، وكثير من الفقهاء : أنه يخص به العموم على كل حال . وهو قول أبي هاشم^(٢) . ومن الناس من خص العموم بالقياس في حال دون حال . واختلف هؤلاء في تلك الحال . فمن أصحاب الشافعي من [خص العموم^(٣)] بالقياس الجلي ، ولم يخصه بالخفي^(٤) . ومن الناس من خصه بالقياس [إذا دخله التخصيص ، ولم يخصه به إذا لم يدخله التخصيص . ١٠

والدليل على تخصيص العموم بالقياس^(٥) هو أن الصحابة رضي الله عنها^(٦) اختلفت في الجدة ، فبعضهم جعله أولى من الأخ والاخت بجميع المال . وذهب في ذلك إلى قياس ، وخص به قول الله عز وجل^(٧) : « إِنْ أَمْرُوهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ »^(٨) . وبعضهم قاسم بين الجدة والأخ . واستدل بالقياس على أنه يقاسم ، ولم يجعل للأخ إرث جميع مال اخته ، ولم يجعل لاخته مع الجدة^(٩) النصف بل خص الآيت . وهذا يبطل قول من لم يخص العموم إلا بقياس معنى لأن القياس في مسألة الجدة هو [قياس غلبة الأشباه^(١٠)] .

(١) ل : نخص

(٢) حذفه ل

(٣) ل : خصه

(٤) ل : بالقياس الخفي

(٥) حذفه ل

(٦) كذا على التأنيث

(٧) القرآن ٤ / ١٧٦

(٨) بعد ذلك بالهامش في س ص : « هذه الآية مخصوصة بنفسها لأنها واردة في الكلالة . والكلالة من عدا الوالد »

(٩) ل : الجد غير

(١٠) ل : من قياس علة الاشتباه ؛ س : من قياس عليه الاشتباه

١٤٤/ب

فان قالوا : خصوصاً^(١) الآية بكون / الجدد وارثا بمقدار^(٢) ما يرثه ؛ وإثبات
إرثه في الجملة معلوم بقياس جلي ! قيل : إنهم لم يذكروا في ذلك قياسا
مفردا ، بل لم يستعملوا^(٣) في إثبات إرثه^(٤) إلا ما استعملوه في مقدار إرثه .
لأنهم استعملوا القياس في^(٥) « هل يرث الكل أو البعض ؟ » ، ثم تبع ذلك
ثبوت إرثه . وهذه الدلالة تفسد قول من شرط ، في تخصيص العموم بالقياس ،
• أن يكون العموم قد خص من وجه آخر . لأننا قد بيننا في تخصيص العموم
بأخبار الآحاد أن العموم المخصوص هو كالعموم الذي لم يخص^(٦) . وإذا
لم يكن بينهما فرق ، [كان إجماع^(٧)] السلف رضى الله عنهم على أحدهما
كإجماعهم^(٨) على الآخر . كما أن إجماعهم^(٩) على القياس في مسألة الجدد
دليل على صحة القياس في مسألة تجرى مجراها .

١٠

إن قيل : أليس التخصيص في معنى النسخ ؟ لأن كل واحد منهما هو
إخراج بعض ما تضمنته الخطاب . ثم لم يدل^(١٠) عندكم إجماع الصحابة
على تخصيص العموم بالقياس وبأخبار الآحاد على جواز نسخه بهما^(١١) ؛
ولا دل إجماعهم على المنع من نسخ العموم بهما^(١٢) على المنع من تخصيصه
بهما^(١٣) . فهلا قلتم : إن إجماعهم على تخصيص عموم الكتاب بالقياس ،
• إذا دخله التخصيص ، لا يدل على جواز تخصيصه إذا لم يدخله التخصيص ؟
وإن كان أحدهما في معنى الآخر ! قيل : إن الحكمين إذا كان معناهما

١٥

(١) لس : إنما خصوا

(٢) لس : لا بمقدار .

(٣) ل : يستعملوه

(٤) ل : ارث

(٥) حذفه ل

(٦) ل : يخصه

(٧) ل : وكان إجماع

(٨) ل : كإجماعهم

(٩) ل : إجماعهم

(١٠) ل : نذكر

(١١) ل : بها

(١٢) كذلك

(١٣) كذلك

واحدا ، فان الدلالة على جواز أحدهما هي دلالة^(١) على جواز الآخر ، إلا أن يمنع من ذلك مانع . ألا ترى أن الصحابة لو أجمعت^(٢) على قبول خبر الواحد في وجوب النية في الوضوء^(٣) ، لدل ذلك على قبوله في [النية في التيمم؟]^(٤) فإذا ثبت ذلك ، فإجماعهم على^(٥) تخصيص العموم بالقياس هو دليل على جواز نسخه بالقياس ، لولا مانع^(٦) من ذلك ؛ وهو [الإجماع . و^(٧)] إجماعهم على المنع من نسخه بالقياس [هو دليل على المنع من تخصيصه بالقياس ، لولا مانع منع من ذلك ؛ وهو إجماعهم على تخصيصه به .^(٨)] دليل آخر^(٩) : وجوب العمل بالقياس مقطوع به ، لأن دليله مقطوع به ؛

١/١٤٥

/وهو إجماع الصحابة . كما أن العمل بالعموم مقطوع به . فهما متساويان في^(١٠) هذه الجهة . ومنها يقع^(١١) التخصيص ، فيجب إذا كان أحدهما أخص من الآخر أن يخص به الأعم ، كما يخص العموم بدليل خاص مقطوع به . يبين ذلك أننا نعدل عن مقتضى العقل في تحليل الأنبذة ، وغير ذلك ، إلى القياس ، مع أن مقتضى العقل مقطوع به . فيجب مثله في العموم .

فان^(١٢) قيل : إنما^(١٣) نعدل إلى القياس عن مجوزات العقول ، لا عن واجباتها . وإباحة التبيذ من مجوزات العقول . قيل : ما معنى وصفكم لإباحة التبيذ أنه من مجوزات العقول ؟ فان قالوا : معنى ذلك أن العقل ، وإن أباحه ، فانه يجوز أن يختص بوجه مفسدة في المستقبل ؛ فيرد الشرع بتحريمه ! قيل

(١) ل : الدلالة

(٢) كذا على التانيث

(٣) ل : الطهارة

(٤) ل : « التيمم في النية » [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٥) ل : على جواز

(٦) ل : مانع منع

(٧) حذفه ل

(٨) حذفه ل

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : من

(١١) ل : منع

(١٢) من هنا حذف من نحو وقتين

(١٣) ل : أنا

لهم : وكل ما يُعدَل^(١) إليه بالقياس عن مقتضى العقول^(٢) ، هذه سبيله . وهو موضع استدلالنا عليكم . فان قالوا : إنما جَوَزْنَا استعمال القياس في مقتضى^(٣) العقل ، لأن العقل اقتضى حكمه بشرط أن لا يتَقَلَّنَا عنه دليل سمعى - والقياس دليل سمعى - فاذا نقلْنَا عن مقتضى العقل ، وجب الانتقال عنه ! قيل^(٤) : والعموم أيضا إنما يقتضى الاستغراق ما لم يمنعنا دليل^(٥) سمعى . والقياس في الجملة دليل سمعى عندنا وعندكم . وأعلم أننا قد بينّا في تخصيص العموم بأخبار الآحاد أنه لا يصح الاحتجاج باجماع الصحابة على قبول أخبار الآحاد في الجملة ، على قبولها في التخصيص ؛ وأنه إنما ينبغي أن يحتج بقبولهم لها في التخصيص لأن إحدى المسئلتين مفارقة للآخرى . وما ذكرناه هناك يتوجه هاهنا . فلا [معنى لإعادته^(٦)] .

دليل : قد خصّت الصحابةُ العمومَ بالقياس ، لأنها خصّت آية^(٧) الجلد^(٨) وأخرجت منها العبدَ . لأنهم^(٩) لم يجلدوه مائة . وإنما خصّوه بالقياس^(١٠) ولقائل أن يقول : ما يؤثمنكم / أن يكونوا خصّوه من الآية بدليل غير القياس ؟ واستغنى^(١١) بالإجماع عن نقله !

ب / ١٤٥

دليل : قد خصّت الصحابةُ قولَ الله عز وجل^(١٢) : « ... أحل الله البيعَ ... » بقياس الارز على البُر ! ولقائل أن يقول : لاسبيل لكم إلى بيان ذلك : لأن كثيرا من الفقهاء لا يسلّمون أن الصحابة اعتقدت تحريم التفاضل فيما عدا الستة : فضلا عن أن يكونوا محرّمين له قياسا .

(١) ل : عدل

(٢) ل : العقل

(٣) ل : موضع

(٤) ل : قيل لهم

(٥) ل : من دليل

(٦) ل : حاجة إلى إعادته

(٧) راجع القرآن ٢ / ٢٤

(٨) ل : الجلد بالقياس

(٩) كذا تبديل الضمير للصحابة من المؤنث إلى المذكر

(١٠) ل : بقياس

(١١) ل : أو سمعى

(١٢) القرآن ٢ / ٢٧٥

دليل : قد عدلت الصحابة عن ظاهر القرآن لقياس . فيجب مثله في التخصيص . [لأن التخصيص^(١)] عدول عن الظاهر ! ولقائل أن يقول : إن من يخالف في تخصيص عموم الكتاب بالقياس ، لا يسلم أن الصحابة أجمعت على ترك الظاهر بالقياس .

- ٥ واحتج المخالف بأشياء : (منها) أن عموم الكتاب دليل مقطوع به . والقياس أمانة مظلونة . ولا يجوز الاعتراض بالمظنون على المعلوم ! والجواب [عن ذلك^(٢)] قد تقدم في باب تخصيص العموم بأخبار الآحاد . وربما تعلقت بهذه الشبهة من لا يجوز تخصيص العموم بالقياس إذا لم يدخله التخصيص ؛ ويجوز^(٣) تخصيصه إذا دخله التخصيص . [فاذا نقض بتخصيصه بالقياس إذا دخله التخصيص^(٤)] ، يقول : إن دخول التخصيص يدل على أن صاحب الشريعة قال مع العموم « احمِلوه^(٥) على عمومهم ما لم يمنعكم مانع » . ويدل على أن صاحب الشريعة قد أشعرنا بأنه معرض للتخصيص ! فيقال له^(٦) : لم زعمت أن تخصيصه يقتضي حمله على عمومهم ما لم يمنع منه مانع ؟ فان قال : لأن العموم ، من حقه أن يجري على عمومهم إلا للدليل . قيل : فهذا حكم العموم ، سواء علمنا دخول التخصيص عليه ، أو لم نعلم ذلك . وليس يقف ذلك على دخول التخصيص . ويقال له^(٧) : ودلالة الأمانة على تخصيص العموم تدل على أن صاحب الشريعة قال في العموم : « احمِلوه على عمومهم إلا أن يمنع من ذلك مانع » . ويقال لهم : لم زعمتم أن دخول التخصيص في العموم إشعار بتخصيص زائد ؟ وربما قالوا : لو خص العموم الذي / لم يدخله التخصيص ، لاقرن به ما يخصه ؛ لأن البيان لا يتأخر . ٢٠ قيل : كذلك^(٨) يقول من لم يجوز تأخير البيان . لأنه يذهب إلى أن ما دل

(١) حذفه ل

(٢) حذفه ل

(٣) ص : يجب

(٤) حذفه ل

(٥) ص : احمله

(٦) حذفه ل

(٧) ل : لهم

(٨) ل : ذلك

- على علة القياس ، لم يكن متأخرا عن العموم^(١) . [ثم يقال له : يلزمك ما ألزمتنا في العموم إذا دخله التخصيص^(٢)] . [وقالوا أيضا : إن ما دخله التخصيص^(٣)] يدل على أن صاحب الشريعة قد قال فيه إنه ليس المراد به جميعه ، فيكون مجملا . فجاز إعمال القياس فيه ! والجواب : إن العموم إذا خصّ تخصيصا معينا ، فأنسه يبقى^(٤) الباقي^(٥) . ومعلوم دخوله تحت العموم .
ولا يكون مجملا . وإنما يكون مجملا إذا^(٦) خصّ تخصيصا غير معين .
﴿ومنها﴾ قولهم : إن القياس إنما يصح بالضرورة الداعية إليه ، ومع وجود العموم . فلا ضرورة تدعو إليه ! الجواب : يقال لهم : أتريدون أن الضرورة الداعية إلى القياس زائلة إذا دخل الحكم تحت لفظ العموم ، أو إذا كان الحكم مرادا بالعموم ؟ فان قالوا بالأول ، كان موضع الخلاف . وإن قالوا بالثاني ،
لم يمكنهم أن [يثبتوا أن الحكم مراد^(٧)] بالعموم ، إلا إذا أثبتوا أن القياس ليس بحاجة مع العموم . فيصير دليلهم مبنيًا على نفس المسئلة . فان قالوا : تناول لفظ العموم للمسئلة يدل على أنها مرادة به ؛ وذلك نغى عن القياس ! قيل : إنما تعلمون أن تناول لفظ العموم لها يدل على أنها مرادة به^(٨) إذا علمتم أنه ليس من شرط دلالة العموم على ذلك أن لا يعارضه^(٩) قياس .
وإنما تعلمون ذلك إذا علمتم أن القياس المخصص للعموم ليس بدلالة . وهذا^(١٠) موضع الخلاف . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن القياس فرع على النص . فلو خصّ القياس العموم ، لكان قد اعترض بالفرع على الأصل ! الجواب : إن قياس الارز على البر إنما يخص قول الله عز وجل^(١١) «.... وأحل الله

(١) ل : العموم قلنا مثله

(٢) حذفه ل

(٣) زاده ح

(٤) غير منقوط ، اما « يبقى » او « ينفي »

(٥) ل : الثاني [غير منقوط]

(٦) ل : لو

(٧) ل : يثبتوا الحكم مرادا

(٨) حذفه ل

(٩) ل : يعارض

(١٠) ل : هو

(١١) القرآن ٢/٢٧٥

البيع... « وليس هذه الآية أصلاً لهذا القياس . لأن أصل القياس / [هو ١٤٦/ب
 إما^(١)] ما يقع الرد إليه كالبئر ، أو^(٢) تحريمه ، أو ما يدل على تحريمه ،
 أو ما يدل على صحة القياس ، كإجماع الصحابة وغيره . فأما قول الله عز وجل^(٣) :
 « ... وأحل الله البيع ... » فليس هو الذي ردنا إليه الارز ، ولا هو الدال
 على صحة القياس . فلم يعترض بالفرع على أصله . ﴿ومنها﴾ أن النبي صلى الله
 عليه قال لمعاذ : بماذا تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال :
 [بسنة نبيه^(٤)] . قال : فان لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي . فجعل اجتهاده مشروطاً
 بأن لا يجد الحكم في الكتاب [والسنة . وما^(٥)] يتناوله عموم الكتاب والسنة
 [فهو موجود إما في الكتاب وإما في السنة . وقد صوّبه النبي صلى الله عليه !
 الجواب : ان المراد بذلك : إن لم يجد في نص الكتاب والسنة^(٦)] الذي يعلم^(٧)
 بدليلنا . يدل على ذلك أنه قال : أحكم بكتاب الله عز وجل . قال : فان
 لم تجد ؟ قال : أحكم بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . ومعلوم أن ذلك
 لا يمنع من تخصيص الكتاب^(٨) بالسنة المعلومة . وليس يجوز الجواب عن هذا
 الخبر بأن يقال إن حكم القياس غير موجود^(٩) ، وإن تناوله العموم ؛ وأن ذلك
 قد دخل تحت قوله : « أجتهد رأيي » . لأنه إنما يعلم معاذ أن ذلك الحكم غير
 موجود في الكتاب ، وإن تناوله عمومه بعد أن يجتهد . فيعلم أن القياس قد دل
 على أن ذلك الحكم لم يرد بالعموم . وعند ذلك يسقط عنه الاجتهاد . ومعلوم
 أنه قد جعل^(١٠) اجتهاد رأيه مشروطاً بنفي وجدانه الحكم . وهذا التأويل يقتضي
 أن نفي وجدانه الحكم في الكتاب مشروط^(١١) بتقدم اجتهاد رأيه . ﴿ومنها﴾ أن

(١) ل : هنا

(٢) ل : و

(٣) القرآن ٢ / ٢٧٥

(٤) ل : فبسنة رسول الله

(٥) ل : ولا سنة رسول الله . ولم

(٦) حذفه ل

(٧) ل : ليس يعلم

(٨) ل : عموم الكتاب

(٩) زاد بعده ل : « في الكتاب »

(١٠) ل : حصل

(١١) ل : مشروطاً

- النسخ كالتخصيص، في أن كل واحد منهما يدل على أن المخاطب بالخطاب لم يرد به بعض ما تناوله . فاذا لم يحز النسخ بالقياس ، فكذلك التخصيص ! والجواب : ان شيخنا أبا عبد الله يقول : إن الأمة أجمعت على أن القرآن لا يُنسخ بقياس ، كما [أجمعت الصحابة^(١)] على أنه يخص به . ولو لا ذلك ، لجوزت نسخ القرآن به . فالشبهة زائلة عنه . فان قيل : كيف يجوز أن نجمع^(٢) على المنع ما أجمعت الصحابة على جوازه ؟ / قيل : إن الصحابة لم تنص على جواز نسخ القرآن بالقياس . وإنما أجمعت على تخصيصه بالقياس الذي هو في معناه . وليس يمتنع أن يرد التعبد بأحدهما دون الآخر ، لوجه المصلحة يفترقان فيه ، لا يعلمه^(٣) إلا الله عز وجل . ألا ترى أنه كان يجوز ورود النص بالفرق بين التخصيص والنسخ بالقياس ؟ وأجاب الشيخ أبو هاشم رحمه الله بأنه إنما لم يحز النسخ به ، لأنه لا يجوز أن يُنزل الله عز وجل نصا ويجعل العمل^(٤) به موقوفا على اجتهادنا . وإنما الجائر صرفه من وجه إلى وجه بالاجتهاد . ولقائل أن يقول : إن كون العمل بالنص « موقوفا^(٥) على اجتهادنا » ، معناه أننا نجوز أن لا يعمل به [أصلا إذا أدّى الاجتهاد إلى ذلك^(٦)] . وليس هذا سبيل النسخ من^(٧) المنسوخ قد عمل به في حال متقدمة . فان كان إخراج بعض الأشخاص ١٥ من كونهم مرادين بالخطاب هو صرف للخطاب^(٨) عن جهة إلى جهة ، وليس هو إيقاف^(٩) الخطاب على اجتهادنا ، فكذلك إخراج حكم الخطاب في بعض الأزمان دون بعض هو صرف الخطاب من جهة إلى جهة . وأجاب أصحاب الشافعي عن الشبهة بأن النسخ إنما لم يصح بالقياس ، لأن كونه ناسخا للنص^(١٠)

-
- (١) ل : انه اجمعت
 (٢) ل : تجمعوا
 (٣) ل : يعلم
 (٤) ل : احكم
 (٥) ل : موقوف
 (٦) ل : اصلا اذا اجتهد
 (٧) ل : لان
 (٨) ل : الخطاب
 (٩) ل : اتفاق
 (١٠) ل : للنص ينبي عن أن النص

- بخلافه . والقياس لا يصح إذا دفعه النص . ففوق النص به وقوع بدليل فاسد . وهذا لا يصح ، لأن القياس إذا نسخ الكتاب ، لم يكن الكتاب بخلافه . لأنه ليس يبطل حكمه . وإنما يقصر حكمه على بعض الأزمان . كما أن القياس إذا خصه^(١) ، لم يكن النص بخلافه . لأنه لم يرفعه بالقياس^(٢) . وإنما قصره على بعض الأشخاص . ﴿ومنها﴾ قولهم : من شرط القياس أن لا يردّه النص . لأن الأمة أجمعت على هذا الشرط . وإذا كان العموم بخلاف القياس ، فقد رده النص ! الجواب : يقال لهم : إن^(٣) أردتم ردّ النص أن يكون القياس دافعا له أصلا ، فكذلك نقول : وليس ذلك موجودا^(٤) / في مسئلتنا . وإن أردتم أن يكون القياس ينافي بعض ما اقتضاه العموم ، فليس فساد ما هذه سبيله يُجمع^(٥) بل هو موضع الخلاف^(٦) . ١٠

ب/١٤٧

باب

في قلب العلة والقول بموجبها

- أما قلب العلة ، فهو أن يعلّق الخصمُ عليها ضدّ ما علّقها المعلّل [من الحكم^(٧)] ؛ فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر . فيبطل [تعلقها بهما^(٨)] . وذلك على ضرب : أحدهما أن يكون الحكمان مفصلين ؛ والآخر أن يكونا مجملين ؛ والآخر أن يكون أحدهما مجملا والآخر مفصلا . أما المفصلان فضربان : ﴿أحدهما﴾ أن يتناقضا بأنفسهما حتى يقول المعلّل : «فوجب أن يجوز» ، ويقول الآخر : «فوجب أن لا يجوز» . ﴿والآخر﴾ [لا يتناقضان^(٩)] بأنفسهما ، ١٥

- (١) ل : اختص
- (٢) ل : القياس
- (٣) ل : لم
- (٤) ل : بوجود
- (٥) ل : مجمعا عليه
- (٦) إل هنا حذف س
- (٧) حذفه ل

- (٨) س : تعلقها بها ؛ ل : تعلقها بها ؛ ص : تعلقها بهما
- (٩) ل : ان لا يتناقضا

- يل بواسطة . مثاله : أن يعلل المعلل^(١) استحقاقَ مَنْ قَتَلَ^(٢) بغير السيف للقصاص بأنه قَتَلَ لا^(٣) على وجه القصاص ؛ [فأشبه ما إذا قَتَلَ القاتل بالسيف فيقول الخصم : « فوجب أن لا يقتص منه بغير السيف » كما إذا قتل القاتل بالسيف^(٤)]. أما القسم الأول ، فلا وجود له ، لأن الحكمين إذا تناقضا ، كُذِّب أحدهما واستحال اجتماعهما في الأصل . ومن حق مَنْ^(٥) قلب القياس .
- أن يصدق هو والمعلل فيما يحكمان به في الأصل . وأما الثاني فله وجود . وهو دليل على فساد العلة . لأنه ليس بان تدل العلة على أحد الحكمين ، ولا تدل على الآخر - لأن الإجماع واقع على أحد الحكمين : إذا ثبت ، انتهى الآخر - بأولى من العكس . وأما إذا كانا مجملين ، فنحو أن يقرأ أحدهما : « فوجب أن يكون من شرط^(٦) هذه العبادة معنى ما » ، ويقول الآخر : « فوجب أن لا يكون من شرطها^(٧) معنى من المعاني » . وهذا كالقسم الأول في التناقض لأن الحكمين ، وإن كانا مجملين ، فهما مفصلان في إثبات الشرط ونفيه^(٨) .
- وأما إذا كان أحدهما مجملا والآخر مفصلا ، فضربان : ﴿ أحدهما ﴾ أن يكون المجمل هو حكم التسوية ، / نحو أن يقول القائل : « فوجب أن يستوى كذا مع كذا » ، وتكون الأمة مجمعة على أن أحدهما [على الحظر^(٩)] ، فيجب ١٥ مثله في الآخر . ﴿ والآخر ﴾ ليس هو قياس التسوية . ومثاله تعليل الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص . فكان من شرطه اقتران^(١٠) معنى من المعاني ، كالوقوف بعرفة . ويقول الخصم : « فلم يكن من شرطه الصوم كالوقوف » .

(١) لس : معلل

(٢) حذفه ل

(٣) « لا » ، كذا ح ؛ لكن حذفه سائر المخطوطات

(٤) زاده ح لس مع اختلافات فيما بينها . حذف ل من « فوجب » إلى « بالسيف » . س في الأول : « فأشبه إذا كان قد قتل » ، وفي الآخر : « بغير السيف أصله إذا كان القاتل قد قتل بالسيف » .

(٥) حذفه س

(٦) ص : شرطه

(٧) ل : شرط هذه العبادة

(٨) ل : نصه

(٩) كذا لس ؛ ص : كالا

(١٠) س : اقتران

وهذا هو^(١) الذي قلبه^(٢) يفسد العلة . لأنه ليس بأن يدل العلة على أحدهما ، فينتفى الآخر^(٣) لمكان الإجماع ، بأولى من العكس . وهذا أولى مما ذكرناه في كتاب أفردناه في القياس الشرعي^(٤) . فان اعتبر قلب العلة نقض ، أو غيره من وجوه الفساد ، بطل القلب . وصح قياس المعلل ، لأنه قد صار حكمه أولى بأن يعلّق على العلة .

فأما القول بموجب العلة ، فهو أن يمكن الخصم أن يقول^(٥) بالحكم الذي علّقه القائس ، فيعلم أن العلة ما دلّت على موضع الخلاف . مثاله تعليل الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص . فكان من شرطه معنى ما^(٦) ، كالوقوف بعرفة . فيقول الخصم : أنا أقول من شرط الاعتكاف [اقرآن معنى ما^(٧)] ، وهو النية .

باب

في تخصيص العلة

اعلم أن العلة قد يوجد معناها في فرع^(٨) من دون حكمها ، وقد يوجد لفظها ومعناها في فرع من دون حكمها .
﴿فالأول﴾ هو «الكسر» . وذلك بأن ترفع وصفا من أوصاف العلة، ظنا منك أنه لا تأثير له . وأن الذي [يجوز أن^(٩)] يؤثر في الحكم هو ما عداه ، ثم ينقض ما عداه . مثاله أن يعلّل معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها كصلاة الأمن . فيظن المعتبر أن لا تأثير لكون العبادة صلاة

(١) س : و

(٢) لس : قبله

(٣) ل : الحكم

(٤) نجده كالضمنية في آخر هذا الكتاب

(٥) س : يكون

(٦) س : من المعاني

(٧) زاد بعده ل : « اليه » ؛ س : اقرآن معنى

(٨) لس : فرع من الفروع

(٩) حذفه ل

ب/١٤٨

في هذا الحكم ؛ وأن الذى يظن [أنه مؤثر في الوجوب^(١)] هو وجوب القضاء .
ثم ينقض ذلك بصوم الحائض في شهر رمضان ، يجب / قضاؤه ، وليس
بواجب . وينبغى للمعلل إذا أراد أن يجب عن ذلك أن يبين أن لكون العبادة
« صلاة » تأثيراً^(٢) في الحكم المعلل ؛ وأن الصلاة تخالف الصيام في هذا
الباب .

وأما القسم^(٣) الثاني فهو « النقص » . وقد اختلف الناس هل يجوز تخصيص
العلة المستنبطة ؟ ولا يمنع ذلك من كونها أمانة على الحكم ، ولا يجوز تخصيصها .
ويكون تخصيصها مانعاً من كونها أمانة . فأكثر أصحاب أبي حنيفة يجيزون^(٤)
تخصيصها . وهو محكى عن مالك . وأصحاب الشافعى يمنعون . وربما مرّ في كلام
الشافعى جوازه . وذكر قاضى القضاة في « الشرح » أن الشافعى يجيز^(٥) ذلك ؛
ولمّا يعدل عن حكم علة إلى حكم علة أخرى . والمعلوم من مذهبه أنه يشترط^(٦)
نفى العلة الثابتة^(٧) في العلة الاولى حتى لا ينتقض . غير أنه لا يصرّح باشتراط
ذلك ، لأنه معلوم من مذهبه الاشتراط^(٨) .

أما العلة الشرعية المنصوصة ، فقد [اتفق على^(٩)] جواز تخصيصها من
أجاز^(١٠) تخصيص الشرعية المستنبطة . واختلف مانعوا تخصيص المستنبطة في
جواز تخصيص المنصوصة الشرعية . فأجازه بعضهم ، وهو ظاهر مذهب الشافعى .
ومنع منه آخرون . وأقوى ما^(١١) يحتج به المانعون من تخصيص العلة المستنبطة ،
هو أن يقال : معنى قولنا « إنه لا يجوز تخصيص العلة » ، هو أن تخصيصها
يمنع من كونها أمانة وطريقاً إلى الوقوف على الحكم في شيء^(١٢) من الفروع ،

(١) ل : ان يؤثر في الوقوف

(٢) ل : تأثير

(٣) ل : يجوزون

(٤) لس : لا يجيز

(٥) ل : شرط

(٦) ل : التأثير

(٧) لس : اشتراطه

(٨) ل : رأى أبو على

(٩) ل : جاز

(١٠) ل : انه لم يمكن ان ؛ س : بما يمكن ان

(١١) ل : الشرع

- سواء ظن بها أنه^(١) وجه المصلحة أو لم يظن بها ذلك . فاذا بينا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقا إلى الحكم ، فقد تمّ ما أردناه . وبيان ذلك : أننا إذا علمنا أن علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ، ثم علمنا إباحة بيع الرصاص متفاضلا مع أنه موزون ، لم يخلُ إما أن نعلم ذلك بعلة أخرى تقتضي إباحته هي أقوى من علة تحريم الذهب ، وإما أن نعلم^(٢) ذلك بنص . / فإن دل على إباحته علة يقاس بها الرصاص على أصل مباح ، نحو كونه أبيض أو^(٣) غير ذلك من أوصافه ، فأنّا حينئذ إنمّا^(٤) نعلم تحريم بيع الحديد متفاضلا لأنه موزون غير أبيض . لأنّا لو شككنا في كونه أبيض ، لم نعلم قُبْح بيعه متفاضلا . كما لا نعلم ذلك لو شككنا في كونه موزونا . فبان أنّنا لا نعلم بعد التخصيص تحريم [شيء بكونه^(٥)] موزونا فقط ، وبطل أن يكون هذا فقط علة ؛ وثبت أن العلة كونه موزونا مع أنه غير أبيض .
- فان قال الخصم : الأمر كما قلتم^(٦) ، غير أنّي لا أشرت نفى البياض في لفظ العلة ! قيل : قد سلّم أن العلة ليست الوزن فقط ، وهو الذي نريده وأنه لا بد من اعتبار نفى البياض . فنقول لك : فهلا اشترطته ؟ لأنك إذا لم تشترطه ، أوهمت أن العلة هي الوزن فقط . وقد سلّم فساد كون ذلك علة^(٧) فقط .
- فان قال : أنا أشرت^(٨) ، غير أنّي لا اسميه جزءاً من العلة ، وإن كان التحريم لا يحصل من دونه ! قيل : قد ناقضت في هذا الكلام ، لأنك قد اشترطته في التحريم ، ولم تفصل بينه وبين غيره من الأوصاف . ثم نقضت ذلك بقولك « لا اسميه جزءاً من العلة » ، مع أنك قد وافقت^(٩) في المعنى

-
- (١) لس : أنها
(٢) حذفه ص
(٣) ل : و
(٤) ل : اما ان
(٥) ل : سوى كونه
(٦) ل : قلت
(٧) لس : علة
(٨) حذفه ل
(٩) س : اوقفت

- وخالفَت في الاسم . وإن دلَّ على إباحة بيع الرصاص نص ، وكنا قد علمنا إباحته^(١) ، فالقول في ذلك قد تقدَّم [من أن^(٢)] نشترط نفى علة الإباحة في علة الحظر . وإن لم نعلم علة إباحته ، فعلوم أن علة ذلك مقصورة على الرصاص ، لا يتخطأه . لأنها لو تخطته ، لوجب في الحكمة أن ينصب الله عليها دلالة ليعلم ثبوت^(٣) حكمها [فيما عدا^(٤)] الرصاص . وإذا كان كذلك ، لم نعلم قُبْح بيع الحديد متفاضلا ولا غيره ، إلا إذا علمناه موزونا ليس برصاص . لأنه^(٥) لو شككنا في كونه رصاصا ، لم نعلم قُبْح بيعه متفاضلا وكذا^(٦) القول في الاستدلال / بالعموم . لأننا إنما نعلم حسن قتل زيد المشرك ، بقول الله عز وجل^(٧) : « اقتلوا المشركين ... » وإن ذلك تناوله^(٨) اللفظ ، مع أنه لا دليل^(٩) يخصصه . وهذا لا يمكن تخصيصه . والذي يبيِّن ما قلناه من اشتراط نفى الاختصاص ، أن الإنسان لو استدل على طريقة [في برية بأموال منصوبة ، ثم رأى ميلا لا يدل على طريقه^(١٠)] — وعلم أنه لا يدل على طريقه لأنه أسود — فانه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل^(١١) دون أن يعلم أنه غير أسود . لأنه لو شك في سواده ، لم يستدل به على طريقه . فقد صح^(١٢) ما أردناه . والعلة المنصوبة في ذلك^(١٣) كالمستنبطة .
- وقد^(١٤) احتج في المسئلة بأشياء أخرى : ﴿ منها ﴾ أنه لا طريق إلى صحة العلة الشرعية المستنبطة إلا جريانها في معلولاتها . فاذا لم تجر فيها ، لم يكن إلى صحتها

-
- (١) لس : علة إباحته
 - (٢) ل : مع أنا
 - (٣) س : إلى ثبوت
 - (٤) ل : في غير
 - (٥) س : لأنها
 - (٦) لس : هكذا
 - (٧) القرآن ٩ / ٥
 - (٨) س : يتناول ؛ ل : يتناوله
 - (٩) لس : دلالة
 - (١٠) حذفه س
 - (١١) ل : مثله
 - (١٢) ل : بأن
 - (١٣) حذفه ل
 - (١٤) من هنا حذف س نحو أربعة أوراق

- طريق . ولو كانت صحيحة ، لوجب في الحكمة نصبُ طريق إليها^(١) . وهذا باطل لما يبتناه من أن جريان العلة في معلولها ليس بطريق إلى صحتها ، فضلاً أن يقال : إنه^(٢) ليس إليها^(٣) طريق سواه . فلم يجب بطلان العلة إذا لم تجر في معلولها . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن العلة الشرعية ، قد دل الدليل على تعلّق الحكم بها . فلم يجوز تخصيصها ، كالعلة العقلية . ولقائل أن يقول : ولم زعمتم أن العقلية إنما لم يجوز تخصيصها ، لأن^(٤) الدلالة دلّت على تعلّق الحكم بها ؟ وما أنكرتم أن الذي له^(٥) لم يجوز تخصيصها هو كونها موجبة ، والعلة الشرعية أمانة . فالأمارات قد يتبعها حكمها ، وقد لا يتبعها . . فان قالوا : ألسن تجوزون كون بعض العلل الشرعية وجه المصلحة ؟ ووجه المصالح موجبات أيضاً . فلم يجوز إذاً تخصيصها ! قيل : إن ثبت ذلك في بعض العلل الشرعية ، فأنّا نظن كونها وجه مصلحة . فهي من هذه الجهة أمانة أيضاً . والأمارات المظنونة لا^(٦) يجب / أن لا تخطئ^(٧) أبداً . فان قالوا : العلة المانعة من تخصيص العقلية ١٠
هو وجوب تبّع حكمها لها ، أينما^(٨) حصلت ، ما لم يمنع من ذلك مانع . فلذلك لم يجوز أن يمنع مانع من حكمها ، وكان وجوب تبّع الحكم لها من غير مانع ، هو الذي لأجله لم يجوز أن يمنع مانع من حكمها ! قيل : لم زعمتم أن العلة ما ذكرتم ؟ ولم ، إذا وجب تبّع^(٩) الحكم لها ما لم يمنع مانع ، لم يجوز أن يمنع مانع من تعلّق الحكم بها في بعض المواضع ؟ ثم يبطل ذلك عليهم بالعلة المنصوصة على قول من أجاز تخصيصها ؛ ويبطل بالعموم لأنه يجب شموله ما لم يمنع منه مانع . ولا يستحيل أن يمنع مانع من شموله . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل . فكما لم يجوز تخصيص هذه العلة ، لم ٢٠

(١) ل : إلى صحتها

(٢) حذفه ص

(٣) ل : لها

(٤) ص : كأن

(٥) حذفه ل

(٦) حذفه ل

(٧) ل : تخصّص . [وكانه الصحيح]

(٨) ل : إنما

(٩) ل : منع

- يجز تخصيص تلك ! ولقائل أن يقول : إن عنيتم أنها مع الشرع ، كالعقلية مع العقل ، من حيث دل الدليل على تعلّق الحكم بها . فهو الدليل المتقدم . وإن عنيتم أنها مع الشرع كالعقلية مع العقل في المنع من تخصيصها ، فقد جمعتم بينهما بغير علة . ﴿ومنها﴾ أن^(١) الأمانة الدالة على العلة هي^(٢) طريقها . والطريق إلى الاعتقادات والظنون لا يختلف في الشخص الواحد ، بل إذا كان طريقا إلى الظن شيء أو اعتقاده ، ووُجد في شيء آخر كان طريقا إلى اعتقاده أو ظنه ، فيجب أن يكون الأمانة طريقا إلى ظن^(٣) الوصف علة في كل موضع وُجدت^(٤) فيه ! ولقائل أن يقول : الأمانة ليست دالة على أن العلة في الفروع ، فيلزم الإنسان^(٥) أن يعتقد كونها علة في كل تلك الفروع . وإنما هي دالة على أنها علة الأصل . وإنما يعلم أنه لا يجوز تخصيصها بنظر آخر . وهو موضع الخلاف . ومنها أن العلة طريق إلى إثبات الحكم في الفرع ، / لأنّا إذا علمنا أن الوصف علة الأصل ، ودلّ الدليل على التعبد بالقياس ، فإن الوصف يكون طريقا إلى إثبات الحكم في الفرع . فاذا اختص هذا الطريق بفرعين ، لم يجر كونه طريقا إلى العلم بحكم أحدهما . ولا يكون طريقا إلى العلم بحكم الآخر ، لأن طريق العلم بالشيء ، أو الظن له ، لا يجوز حصوله في أشياء ، فيكون طريقا إلى العلم أو الظن بأحدهما ، ولا يكون طريقا إلى ذلك في الآخر ، سبباً وما ذكرناه طريق إلى العلم بحكم الفرع وليس بطريق إلى الظن . وإنما الطريق إلى الظن ما ذكرناه^(٦) من الأمانة . لأنه^(٧) طريق إلى كون الوصف علة للحكم . وإنما قلنا : إن الحكم في الطرق لا يختلف ، لأن هذه سبيل الأدلة ، والإدراك في كونها طريقين إلى العلم . فان قيل : إنما وجب ذلك فيما ذكرتم ، لأنه طرف^(٨)

١٥٠/ب

-
- (١) ل : قولم ان
 - (٢) كذا لح ؛ ص : وهي
 - (٣) ل : ان
 - (٤) حذفه ل
 - (٥) مع تقديم وتأخير في ل
 - (٦) تكرر جملة في ص
 - (٧) ل : لأنها
 - (٨) ل : لأنها طرق

موجبه ! قيل : الإدراك ليس بموجب للعلم^(١). فقد استمرت هذه القضية فيه .
 فان قيل : العلة في استمرار الأدلة والإدراك ، فيما ذكرتم ، أنه ليس
 للأمارات فيها. مدخل . وليس كذلك الحكم بالعلة الشرعية ! قيل : إن
 ما ذكرناه لا يختلف بحسب الأمارات . لأن من ظن أن زيدا في الدار ،
 بنجر رجل بعيد من الكذب ، [فانه لا^(٢)] يجوز أن يُخبره عن كون عمرو
 في الدار فلا يظنه صادقا . فاذا وجب ذلك في الأمارات المفردة ، [فالذي
 يقترن^(٣)] بها أدلة قاطعة أولى بذلك . ولقائل أن يقول : ليس العلة في العلة
 والإدراك أنهما^(٤) طريقان ، بل لأن الأدلة إما أن تكون موجبة [كدلالة
 كون الحى حيا على كونه^(٥)] مدركا ، وإما أن تكون لولا المدلول ما كانت
 الدلالة على كل حال كدلالة صحة الفعل على كون فاعله قادرا . وليس
 كذلك الأمانة ، لأنها غير موجبة . وليست لولا المدلول ما كانت الأمانة
 على كل حال . وأما كون المدرك مدركا ، فعند أصحابنا يجب عنده العلم
 بالمدرك . فهو كالموجب . / والصحيح أن كون المدرك مدركا يوجب كونه
 عالما بالمدرك . ونه أن يقول : إذا جاز أن تختلف الأدلة والأمارات في الشخصين
 فهلا جاز اختلافهما في الشخص الواحد ؟ فانكم لا تجيزون^(٦) أن يستدل
 الاثنان^(٧) بالدلالة استدلالا صحيحا ، فيعلم أحدهما مدلولها دون الآخر ،
 ولا^(٨) أن يستدل الواحد بالدلالة على مدلول في موضعين فيعلم ثبوته في أحدهما
 دون الآخر . وتجيزون أن ينظر الاثنان^(٩) في الأمانة نظرا واحدا ، فيظن^(١٠)
 أحدهما حكمها دون الآخر ، فيعلم حكمها في أحد الشئيين دون الآخر .

١/١٥١

-
- (١) ل : العلم
 - (٢) ل : فلا
 - (٣) ل : فالتى يمنون
 - (٤) ل : لانها
 - (٥) ل : لدلالة كونه
 - (٦) ل : تجوزون
 - (٧) ل : الانسان
 - (٨) ل : الا
 - (٩) ل : الانسان
 - (١٠) ل : فنظر

- وفارق الأدلة في ذلك كما فارقها في الناظرين . ويقول أيضا على استدلالهم [بالخبر : إن^(١)] من أخبره زيد بأن عمرا في الدار ، فانه لو قيل له : لم ظننت أن عمرا في الدار ؟ لقال : [إن زيدا أخبر^(٢)] بذلك ؛ وهو بعيد من الكذب . ومع ذلك قد يخبره بأن خالدا في الدار ، فلا يظن ذلك إذا أخبره من هو أبعد [من الكذب منه^(٣)] ، أنه^(٤) في ذلك الوقت [في السوق ؛ أو ظن كونه^(٥)] في السوق بأمانة أخرى . ولا يخرج إخبار زيد عن كونه أمانة على أن عمرا في الدار . لأن الأمانة لا تخرج عن كونها أمانة ، إذا أخطأت في موضع آخر . فكذا لا تخرج العلة من^(٦) كونها أمانة ، وإن تخلف عنها حكمها . ~~ومنها~~ لو^(٧) جاز وجود العلة في فرع ، ولا يتبعها فيها حكمها ، لم يكن بعض الفروع بذلك أولى من بعض . فكان ١٠ يجب أن نحتاج في تعليق الحكم عليها^(٨) في كل فرع إلى دلالة . لأن كونها علة ليس يقتضى تعليق الحكم بها في كل موضع . إن قيل : أليس يجوز تخصيص العموم ؟ ولم يُخرج ذلك من كونه دلالة . قيل : إن التخصيص ليس يدخل العموم من الوجه الذى كان^(٩) منه دلالة . لأنه إنما^(١٠) يدل لأجل صيغته ، بشرط انتفاء القرائن ، وصدوره عن حكيم^(١١) . وليس يجوز اجتماع ذلك كله . ولا يدل ، فلم توجدونا دلالة^(١٢) حصلت [في موضع^(١٣)] ولم تدل . ولم ينقض ذلك كونها دلالة . وليس / كذلك العلة عندكم ، لأنكم ب/١٥١

(١) ل : بالحیوان [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٢) ل : لان زيدا اخبرني

(٣) ل : منه عن الكذب

(٤) ص : لانه

(٥) حذفه ل

(٦) ل : عن

(٧) ل : انه لو

(٨) ل : بها

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : ربما

(١١) ل : حكم

(١٢) كذا ص ل ؛ ح : فلم توجد والادلة

(١٣) حذفه ل

- جعلتموها أمانة ، وخصصتموها مع ذلك . ولقائل أن يقول : قولكم « ليس بعض الفروع بأن لا يوجد فيه حكمها أولى من بعض » ، باطل ، لأن بعضها أولى من بعض . لأن الفرع المختص ، بما يمنع من حكم العلة ، أولى بأن لا يوجد فيه حكم العلة من فرع لم يوجد فيه ما يمنع من حكم العلة . وذلك أن العلة أمانة . والأمانة يتبعها حكمها على^(١) الأكثر . ولذلك كانت طريقا إلى الظن . والأصل فيها أن يتبعها حكمها إلا لمانع . فان وجدت في موضع ، وكان^(٢) حكمها لا يتبعها ، والحكمة^(٣) تقتضي أن يدل الله عز وجل على ذلك . فإذا لم يدلنا^(٤) عليه ، فلا مانع من تعليق الحكم بها . ﴿ومنها﴾ قولهم : وجود العلة مع عدم حكمها يدل على أن المعلق ما استوفى شروط العلة . والعلة إذا لم يستوف شروطها ، كانت باطلة ! الجواب : يقال لهم : ولم زعمتم أن [تختلف حكمها عنها^(٥)] يدل على أن المعلق ما استوفى شروط العلة ؟ ولا بد من أن يقولوا : لو^(٦) استوفى شروطها ، لم يتخلف عنها حكمها . فيقال لهم : هذا موضع الخلاف . ويبطل ذلك بالعلة المنصوصة ، إذا لم يقرر بها التعبد بالقياس . ويبطل على^(٧) بعضهم بتخصيص العلة المنصوصة مع ورود التعبد بالقياس . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن وجود العلة مع عدم حكمها مناقضة . وهو من أكيد ما يفسد به العلة ! والجواب : يقال لهم : ما معنى قولكم « مناقضة » ؟ فان قالوا : المناقضة [هو الاقرار بوجود العلة من دون حكمها من غير دليل منع من حكمها ! قيل هذا لا يدل على فساد العلة وإنما يدل على أن المعلق قد أخطأ حين لم يتبعها حكمها . فان قالوا : المناقضة^(٨)] هي الاقرار بوجود العلة من دون حكمها ، وإن دل الدليل

(١) ل : في

(٢) حذفه ل

(٣) ل : فالحكم

(٤) ل : يدل

(٥) ل : يختلف حكمها معها

(٦) ل : أنه لو

(٧) ل : عل قول

(٨) زاده ل

١/١٥٢

- على انتفاء حكمها. / قيل لهم^(١): مخالفكم لا يسلم [إن ذلك مناقضة ؛ ويقول : إن سميتم أن ذلك^(٢)] مناقضة ، فلم زعمتم أنه يفسد العلة ؟ فان قالوا : إنما قلنا : إن ذلك مناقضة تفسد العلة ، لأن العقلاء يعدونه مناقضة مفسدة^(٣) ، حتى العوام [منهم . لأن^(٤)] قائلًا لو قال : « ساحتُ فلانا ، لأنه بصري » ، ثم لم يسامح غيره من البصريين ، لقال له^(٥) العوام والخواص : « زعمت أنك ساحتُ فلانا لأنه بصري . فهذا^(٦) بصري^(٧) » . قيل : إن هذا الإنسان لو^(٨) اعتذر بأنه : « لم^(٩) يسامح فلانا ، وإن كان بصريا ، لأنه عدوه » ، لم يمكن أن يدعى على جميع الناس أنهم يذمونه ويلزمونه اشتراط نفى العداوة في علته^(١٠) الأولى . وإن ادعوا ذلك على جميع العقلاء ، فمخالفهم من العقلاء . ولا يلزمون المعلن ذلك . فان قالوا : لو لم تفسد العلة بتخصيصها^{١٠} لم تفسد بمعارضة نص لها ! قيل لهم : إن أردتم أن النص عارضها في بعض فروعها ، فهذا هو التخصيص الذي لا تفسد العلة به^(١١) عند خصومكم . وإن أردتم أن النص يمنع من حكمها في جميع فروعها ، فنأجاز العلة القاصرة ، لا يمنع من كونها [علة في الأصل فقط . ومن لم يُجز ذلك ، يفسد العلة من حيث كانت قاصرة ، خارجة عن كونها^(١٢)] أمانة في كل المواضع . وليس^{١٥} كذلك إذا تخلف عنها حكمها في بعض فروعها لمانع . لأن ذلك لا يمنع من كونها أمانة . على أن هذه الشبهة^(١٣) تبطل بالنص على العلة ، إذا لم يرد

(١) ل : لكم

(٢) حذفه ل

(٣) ل : مفسدة للعلة

(٤) ل : فان

(٥) ل : لهم

(٦) ل : وفلان

(٧) كذا ل ؛ ص : ساحت

(٨) ل : قد

(٩) ل : إنما

(١٠) ل : علة

(١١) حذفه ل

(١٢) حذفه ل

(١٣) ل : الشبهة

- معه التعبد بالقياس، على قول مَنْ لم يُجز القياس بها . لأن حكمها ينتفى عنها في الفروع كلها . وليس ذلك مناقضة . ولا يجري مجرى معارضة النص بعله . [ويبطل العلة المنصوصة مع ورود التعبد بالقياس^(١)] . ﴿ومنها﴾ قولهم : إن العلة مع^(٢) كل فرع تجرى مجرى النص على فرع واحد . فكما لم يُجز تخصيص النص على فرع واحد ، فكذلك العلة ! الجواب : أن النص المتناول لعين واحدة ، / لا^(٣) يمكن تخصيصه . لأنه غير متناول الأشياء فيخرج بعضها . ١٠
وليس كذلك العلة الشائعة في فروع كثيرة ، لأنها تتناول أشياء . فهي^(٤) كالعموم . فجاز أن تدل دلالة على إخراج بعض تلك^(٥) الأشياء من^(٦) حكمها . ويبطل ذلك بالعلة المنصوصة على قول من أجاز تخصيصها .
واحتج من أجاز تخصيص العلة بأشياء : ﴿ومنها﴾ أن العلة الشرعية أمانة . فجاز وجودها في موضع ولا حكم ، كما جاز وجودها قبل الشرع وليس معها ذلك الحكم . ولقائل أن يقول : ولم ، إذا جاز قبل كونها أمانة أن يوجد من دون حكمها ، جاز تخصيصها بعد كونها أمانة ؟ وما تنكرون أن تكون لما صارت أمانة ، صارت طريقا إلى الحكم . وليس كذلك قبل كونها أمانة . ١٥
ألا ترى أنها قبل الشريعة لم تتعلق بها حكم ؟ ولا يجوز أن يتعلق بها حكم أصلا بعد كونها أمانة . على أن ذلك يبطل على قول الشيخ أبي عبد الله^(٧) رحمه الله بالعلة في الترك ، [لأنه قد أجاز^(٨)] وجودها قبل الشريعة من دون حكمها . ولم يُجز تخصيصها بعد كونها أمانة . ﴿ومنها﴾ أن العلة الشرعية أمانة على الحكم يجعل جاعل . فجاز أن نجعلها أمانة في مكان دون مكان . كما أن خبر الواحد لما كان أمانة ؛ جاز أن يُجعل أمانة مع عدم [نص القرآن^(٩)] ؛ ولا يُجعل

-
- (١) زاده ل
(٢) ل : في
(٣) ل : فلا
(٤) ل : فيهم
(٥) ل : ذلك
(٦) ل : في
(٧) ل : الشيخ أبي الحسن
(٨) ل : قد جاز
(٩) ل : النص

أمانة مع أن نص القرآن بخلافه ! الجواب : ان العلة لا تكون أمانة على الحكم يجعل جاعل . لأننا إن جعلناها وجه المصلحة ، فوجه المصالح لا تكون كذلك يجعل جاعل . وكذلك جميع وجوه القبح والحسن^(١) . ألا ترى أن كون الفعل ، ردًا للوديعة^(٢) ، لا يكون وجهًا في حسنه يجعل جاعل ؟ وإن جعلناها أمانة توجد مع وجه المصلحة ، فكونها كذلك ليس يجعل جاعل . بل هي كذلك ، شاء الجاعل [ذلك أو لم يشأه^(٣)] . فإن وجدت الأمانة مع وجه المصلحة في موضع دون موضع ، وعرفنا ذلك ، فلا بد من أن نشترط انتفاء الموضع الذي / يوجد العلة فيه من دون وجه المصلحة ، حتى يصح أن تكون طريقًا . ولهذا نقول : إن خبر الواحد أمانة وطريق إلى الحكم بشرط أن لا يعارض كتابًا ولا خبرًا متواترًا أو إجماعًا^(٤) . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنه إذا كان المانع عند خصوصنا من تخصيص العلة المستنبطة أن ذلك يمنع من جريانها في معلولها ، وهو طريق صحتها ، [لأنه ليس طريق صحتها^(٥)] ، فالعلة المنصوص عليها إذا لا يمنع^(٦) تخصيصها . لأن ذلك لا ينقض طريق صحتها ، لأنه ليس طريق صحتها هو الجريان في معلولها . وإذا صح تخصيص العلة^(٧) المنصوصة ، علمنا أن ذلك إنما لم يمنع منها^(٨) لكونها علة شرعية وأمانة . فجاز مثله في المستنبطة . لأن ما يجوز ويستحيل على الشيء ، لا يختلف بحسب اختلاف طريقه ! الجواب : ان من منع من تخصيص العلة المنصوصة ، له أن يقول : « إنما^(٩) أمنع من تخصيص المستنبطة بغير الجريان . بل بما ذكرته^(١٠) » من كون ذلك طريقًا إلى الحكم إلى غير ذلك من الوجوه ،

١/١٥٣

(١) مع تقديم وتأخير في ل

(٢) ل : للوديعة

(٣) ل : أو أبي

(٤) ل : يعارضه كتاب ولا خبر متواتر أو إجماع

(٥) حذفه ل

(٦) ل : يمنع من

(٧) حذفه ل

(٨) ل : فيها

(٩) ل : أنا لا

(١٠) ل : ذكرناه

- لا^(١) أستاذل بالجريان أصلا . وأستاذل به على المنع من تخصيص العلة^(٢) المستنبطة فقط . وأما المنصوصة ، فإذا كان طريق صحتها غير الجريان ، جاز أن يمنع^(٣) من تخصيصها بوجه آخر . ومن يجوز تخصيص العلة المنصوصة^(٤) ، له أن يفرق بينها وبين المستنبطة بما [قد بنى^(٥)] عليه الأستاذل دليله . وهو أن طريق صحة المستنبطة الجريان^(٦) . والتخصيص يبطل ذلك . وليس طريق صحة المنصوصة الجريان ، فيبطله التخصيص . وقولهم « إن ما يستحيل ويجوز على الشيء ، لا يختلف بحسب اختلاف طريقه » ، فباطل . لأنه إذا كان ما يستحيل على الشيء ، إنما يستحيل عليه لما يرجع إلى طريقه ، جاز أن تختلف استحالاته إذا اختلفت الطرق . واستحالة تخصيص العلة إنما كان لأجل بطلان طريقها . [فالعلة التي طريقها نص ، لا يفسدها نص^(٧)] تخصيصها فلا^(٨) يستحيل التخصيص عليها . ﴿ومنها﴾ وهو وجه [قوى^(٩)] يمكن أن يحتجوا به ، / فيقولوا^(١٠) : إن العلة الشرعية أمانة^(١١) ، فوجودها في بعض المواضع من دون حكمها لا يخرجها من كونها أمانة . لأن الأمانة ليس يجب وجود حكمها معها على كل حال . وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة^(١٢) حكمها لها . وليس يبطل هذا الغالب بتخلف^(١٣) حكمها عنها في بعض المواضع . فبطل قول من قال « إن تخصيصها يخرجها من كونها أمانة وعلة^(١٤) » . يبين ذلك أن وقوف مركوب القاضي على باب الأمير أمانة

-
- (١) ل : فلا
(٢) حذفه ل
(٣) ل : امتنع
(٤) حذفه ل
(٥) ل : تدبر [غير منقوط]
(٦) ل : في
(٧) ل : كالعلة التي لا يفسده
(٨) ل : لا
(٩) حذفه ل
(١٠) إلى هنا حذف س
(١١) حذفه ص
(١٢) ل : من أصله
(١٣) ل : بخلف [غير منقوط] ؛ س : ليتخلف
(١٤) ل : عليه

- لكونه في دار الأمير . ولا يُخرج^(١) عن كونه أمانة على ذلك أن لا نشاهد القاضي في بعض الحالات في دار الأمير ، أو نرى مركوبه على باب الأمير مع غلام غيره ، فنظن أنه قد استعاره غيره . ألا ترى أننا إذا رأينا مركوبه على باب الأمير مرة أخرى ، ظننا كون القاضي في دار الأمير إذا كان الأغلب أنه هو الذي يركب ذلك المركوب . وكذلك وجود الغيم الرطب في الشتاء من [دون مطر^(٢)] لا يُخرج الغيم^(٣) من كونه أمانة على نزول المطر !
- الجواب : إنا لا نمنع أن توجد الأمانة في بعض المواضع من دون حكمها لكن إذا علمنا انتفاء حكمها في بعض المواضع لعل من العلل ، شرطنا في كونها أمانة انتفاء تلك العلة ، أو انتفاء الموضع الذي لم يوجد فيه حكمها . ولا يكون طريقا إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه . يبين ذلك أنه إذا لم يكن القاضي في دار الأمير وإن كان [مركوبه ببابه إذا كان مع غلام غيره فأننا لا يمكننا أن نظن كون القاضي في دار الأمير إذا شاهدنا^(٤)] [مركوبه على بابه إلا بأن نعلم أو نظن^(٥)] أنه ليس غلام غيره معه^(٦) .
- ألا ترى أننا لو ظننا غلام غيره معه ، لم نظن كون القاضي في الدار ؟ ولو رأينا مركوبه على باب الأمير ، ونظرنا في الدار ، ولم نشاهده فيها ، فأننا نظن فيما بعد أنه في الدار إذا شاهدنا مركوبه على الباب وعلمنا أننا لم [نشاهد داخل الدار فلم^(٧)] نشاهده فيها . [والله أعلم^(٨)] .

-
- (١) ل : يخرج
 (٢) ل : غير مطر
 (٣) حذفه ل
 (٤) زاده من كاملا ؛ زاده ل الى كلمة « أن نظن »
 (٥) حذفه ل
 (٦) حذفه ل
 (٧) زاده من
 (٨) حذفه ل

بَابُ

مناقضة العلة وما [يحترس به من] النقض

- ١/١٥٤ اعلم أن نقض العلة هو أن توجد في موضع من دون حكمها . وحكمها ضربان : مجمل ، ومفصل . والمجمل ضربان : إثبات ، ونفي . فالإثبات المجمل لا ينقض بنفي مفصل . والنفي المجمل ينقض بإثبات مفصل . مثال الأول أن يعلل معلل قتل المسلم بالذمي ، فيقول لأخيهما^(١) حُران مكلّفان محقونا الدم ؛ فثبت بينهما قصاص^(٢) ، كالمسلمين . فينقض به إذا قتله خطأ . وذلك أن نفي القصاص بينهما في^(٣) الخطأ لا يمنع من صدق القول بأن بينهما قصاصا^(٤) . وإذا صدق القول بذلك ، علم^(٥) أن ثبوت القصاص بينهما لم يرتفع ، فلم ينتف حكم العلة . ومثال الثاني أن يقول المعلل : لأخيهما^(٦) مكلّفان ، [فلم يثبت^(٧)] بينهما قصاص . فاذا نوقض بالمسلمين ثبت بينهما قصاص في قتل العمد ، انتقضت العلة . لأن ثبوت القصاص بين الشخصين في موضع من المواضع ، لا يصدق معه القول بأنه لا قصاص بينهما على الإطلاق .
- ١٥ وأما الحكم المفصل ، فإما أن يكون إثباتا ، وإما نفيا . فالإثبات ينقض بالنفي المجمل . مثاله أن يقول المعلل : « فوجب أن يثبت بينهما جميعا قصاص في قتل العمد » . وذلك ينتقض بالحر [والعبد^(٨)] ، إذا قتل العبد . لأنه لا يثبت بينهما قصاص . لأن انتفاء القصاص على الإطلاق يزيل ثبوت

-
- (١) ل : يحترس به عن
(٢) حذف ل
(٣) ل : القصاص
(٤) ل : في قتل
(٥) لس : قصاص
(٦) ل : علمنا
(٧) حذف ل
(٨) ل : قد ثبت
(٩) حذف ل

القصاص في بعض المواضع . وأما النفي المفصل ، فانه لا ينتقض^(١) باثبات مجمل . لأن قول المعلل : « فلم يثبت^(٢) » بينهما قصاص في قتل الخطأ ، لا ينتقض^(٣) بثبوت القصاص بين المسلمين . لأن ثبوت القصاص بينهما في الجملة لا يمنع من انتفائه عنها في بعض المواضع .

- وقد يحترس^(٤) من النقض بوجوه : منها الاحتراس^(٥) بالأصل ، ومنها الاحتراس^(٦) بشرط يذكر في حكم العلة ، ومنها [الاحتراس بحذف^(٧)] الحكم والاقتصار على الشبه بالأصل .

مثال الاحتراس^(٨) بالأصل أن يعلل معلل قتل المسلم بالدمى بأنها حران مكلفان محقونا الدم ؛ فقتل^(٩) أحدهما بالآخر قياسا على المسلمين . فاذا

- نوقض/ بقتل الخطأ ، قال : « أنا رددت الفرع إلى المسلم ، وأنا أقول في ١٠ الفرع مثل ما قلته في الأصل ؛ وأنا أوجب القصاص في الأصل في العمد ، دون الخطأ » . وهذا الاحتراس^(١٠) غير صحيح ، لأن الحكم هو ما يلفظ به المعلل ، دون ما أضمره . وهو إنما صرح بأشبهاء^(١١) الشخصين في القتل ، لا غير . ولم يشترط فيه شرطا آخر . وليس رد الفرع إلى الأصل بموجب استوائهما في كل حكم ، على كل وجه . لأنه لم يصرح بذلك . ١٥
- وأما الاحتراس^(١٢) بشرط مذكور في الحكم^(١٣) فمثاله أن يقول المعلل . « لأنهما^(١٤) حران ، مكلفان ، محقونا الدم ، فوجب أن يثبت بينهما قصاص إذا

-
- (١) س : ينتقض
(٢) ل : ينتف
(٣) ل : ينتفى
(٤) ل : يحترز
(٥) ل : الاحتراز
(٦) ل : الاحتراز
(٧) ل : حذف
(٨) ل : الاحتراز
(٩) ل : فيقتل
(١٠) ل : الاحتراز
(١١) ل : استثنائه
(١٢) ل : الاحتراز
(١٣) ل : الجملة
(١٤) حذفه ل

قتل [أحدهما صاحبه^(١)] عمدا^(٢) ، . ولقائل^(٣) أن يقول : إن الاحتراس^(٤)
 في الحكم هو إقرار بانتقاض العلة . وذلك أن الملعيل قد حكم بأن العلة هي
 كونهما [حرين ، مكلفين ، محقون^(٥)] الدم فقط ، وأنه لا يدخل في العلة
 غير ذلك . فإذا قال : إن هذا يوجب القصاص في قتل العمد دون الخطأ ،
 مع وجود هذه الأوصاف ، فقد أقر بأن العلة توجد في موضعين ويتبعها حكمها
 في أحدهما دون الآخر . فان قيل : لا يمنع أن تكون الحرية ، والعقل ، وحسن
 الدم إنما تؤثر في إيجاب القصاص في قتل العمد ، دون الخطأ ! قيل : إن
 كان ذلك يؤثر^(٦) في أحد الموضعين دون الآخر ، لمعنى اختص به أحدهما ،
 فينبغي أن يذكر ذلك المعنى في جملة العلة . لأن له تأثيرا في إيجاب القصاص .
 وإن كانت الأوصاف تؤثر في الحكم في أحد الموضعين دون الآخر ، لا لأمر
 اقترق فيه الموضعان ، فقد أقررتم أن العلة تقتضي الحكم في موضع دون موضع ،
 وإن كانت موجودة فيها على سواء . ولنا أن نجيب عن هذا الكلام ، ونقول :
 إن الشرط المذكور في الحكم هو متأخر في اللفظ ، متقدم في المعنى . لأن
 معنى القياس / « لأنهما^(٧) حران ، مكلفان ، محقونا الدم قتل أحدهما صاحبه^(٨)
 عمدا ، فثبت بينهما القصاص^(٩) » ، وذلك أن قتل^(١٠) العمد له تأثير في
 القصاص . وهذا يقتضي أنه ، وإن كان^(١١) ذكر في الحكم ، فهو مذكور
 على أنه من جملة العلة .

(١) حذفه ل

(٢) زاد بعده ل : « فإذا نقض بقتل قال قد احرزت في الحكم بقولي إذا قتل أحدهما صاحبه عمدا . » زاد بعده س : « فإذا توقض بقتل الخطأ ، قال : قد احرزت في الحكم بقولي : إذا قتل أحدهما صاحبه عمدا . وذلك أن قتل العمد له تأثير في القصاص . وهذا يقتضي أنه وإن ذكر في الحكم فهو مذكور على أنه من جملة العلة . »

(٣) من هنا حذف س

(٤) ل : الاحتراس

(٥) ل : حران مكلفان محقونا

(٦) زاد بعده ص : ذلك

(٧) ل : أنهما

(٨) إلى هنا حذف س

(٩) حذفه ل

(١٠) حذفه ل

وأما الاحتراز^(١) بحذف الحكم ، فهو أن يذكر المعلل العلة ، ولا يذكر الحكم ؛ لكنه يقول عقيب العلة : « فأشبه الفرع كيت وكيت » . وقد يفعل ذلك إذا لم يمكن التصريح بالحكم . وقد قيل : إن هذا لا يصح . لأن قولنا « فأشبه كيت وكيت » ، هو حكم بأن الفرع يشبه كيت وكيت . وإذا كان ذلك حكما ، احتاج الفرع^(٢) إلى أصل يُردّ إليه^(٣) .

بَابُ

القول في الاستحسان

اعلم أن المحكّي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان . وقد ظن كثير^(٤) ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة . والذي حصله متأخرو أصحاب أبي حنيفة رحمه الله ، هو « أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها » . وهذا أولى ممن ظنّه مخالفوهم ؛ لأنه الأليق^(٥) بأهل العلم ، ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد [أسلافهم] ، ولأنهم قد^(٦) نصّوا في كثير من المسائل ، فقالوا « استحسنا هذا الأثر ، ولوجه كذا » . فعلمنا أنهم لم يستحسنوا بغير طريق^(٧) .

والذي يمنع من الحكم بغير طريق^(٨) ، أن الحكم بغير طريقة إما أن

(١) ل : الاحتراز

(٢) س : ذلك

(٣) زاد بعده س : مثاله أن يعلل الشافعية الثيب التي لم تبلغ في أنها لا تجبر على النكاح بقولهم : إنها متخيرة للازدواج ، فأشبهت الكبيرة . ولو قالوا : « فلم تجبر على النكاح » ، لا ينتقض بالثيب المملوكة وبالثيب المجنونة . فإذا لم يصرحوا بالحكم ، بل قالوا : « فإنها مخيرة للازدواج » ، فأشبهت الكبيرة ، ثم نوقضوا بالثيب المجنونة والثيب المملوكة ، قالوا : « نحن إنما شبهنا الصغيرة بالكبيرة ، فيجب أن نقول في الصغيرة الثيب ما نقوله في الثيب الكبيرة . ونحن نقول فيها : إنها لا تجبران على النكاح إذا لم تكونا مجنونتين ولا مملوكتين ؛ وتجبران إذا كانتا مملوكتين أو مجنونتين . فلم يفرق بينهما » ، فلم ينتقض قولنا إن قد أشبهت الكبيرة .

(٤) ل : قوم

(٥) ل : اليق

(٦) ل : أسلافها وقد

(٧) ل : طريقه

(٨) ل : طريقه

يكون حكماً بالشهوة ، أو بأول خاطر ، أو بظن^(١) الأمانة له . وذلك يتأتى من^(٢) الصبي والعامي كما يتأتى من العالم . فكان ينبغي^(٣) جواز ذلك من هؤلاء أجمعين ، وكان ينبغي أن لا يلام من حكم بذلك . ولأن هذه الأشياء قد تتناول الحق كما تتناول الباطل . ولأن الظن لا عن أمانة لا يتميز من ظن السوداوى .

والكلام في الاستحسان على ما فسره أصحاب أبي حنيفة رضى الله عنه^(٤) يقع في المعنى ويقع في العبارة . أما في المعنى ، فهو أن بعض الأمارات قد يكون أقوى من بعض . ويجوز العدول من^(٥) / أمانة إلى أخرى من غير أن تفسد الأخرى^(٦) . وذلك راجع إلى تخصيص العلة . وقد تقدم [القول في ذلك . ومن^(٧)] الكلام في المعنى ، الكلام في حد الاستحسان . وأما الكلام في العبارة ، فهو أن لتسميتهم ذلك استحساناً^(٨) [وجه صحيح .

وأما حد الاستحسان فقد اختلف فيه . فحدّه بعضهم بأنه « العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه » . وهذا باطل . لأنهم يستحسنون إذا عدلوا إلى نص ، كما لا يستحسنون^(٩) [أن لا قضاء على الأكل ناسياً في صومه ، وتركهم القياس في ذلك للخبر . وحدّه بعضهم بأنه « تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه » . وهذا باطل ، لأنهم قد يعدلون في الاستحسان عن قياس ، وعن^(١٠) غير قياس . وحدّه بعضهم بأنه « ترك طريقة للحكم إلى^(١١) أخرى أولى منها^(١٢) . لولها ، لوجب الثبات على الأولى » . ويقرن^(١٣)

(١) ل : نظر

(٢) ل : في

(٣) س : ينتفى

(٤) كذا لغير الصحابة أيضا

(٥) ل : عن

(٦) ل : الأولى

(٧) ل : الكلام في ذلك في المعنى ، وأما

(٨) ص : استحسانهم

(٩) زاده لسح ؛ وفي آخره في س : « إلى نص كاستحسانهم »

(١٠) حذفه ل

(١١) حذفه س

(١٢) حذفه ل

(١٣) ل : يعرف

هذا من وجه أبي الحسن رحمه الله ، وهو قوله : « الاستحسان هو ^(١) أن يعدل الإنسان عن ^(٢) أن يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه ، لوجه هو أقوى من الأول يقتضى العدول عن الأول » . وهذا يلزم عليه أن يكون [العدول عن العموم إلى التخصيص استحسانا ويلزم عليه أن يكون ^(٣)] القياس الذى يعدل إليه عن الاستحسان استحسانا .

- وينبغى أن يقال : الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد ، غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه ، وهو في حكم الطارئ على الأول » . ولا يلزم على ذلك قولهم « تركنا ^(٤) الاستحسان بالقياس » . لأن ^(٥) القياس الذى تركوا له الاستحسان ليس في حكم الطارئ ، بل هو الأصل . ولذلك لم يصفوه بأنه استحسان ، وإن كان أقوى في ذلك الموضع مما ^(٦) تركوه .
- وأما ^(٧) الوجه في تسميتهم ذلك استحسانا ، فهو أن الاستحسان ^(٨) ، وإن كان ^(٩) وقع على الشهوة والاستحلاء فقد يقع على العلم بحسن الشيء .
- ١٠ / فيقال : فلان يستحسن القول بالتوحيد والعدل ^(١٠) . وقد يقع على الاعتقاد والظن بحسن الشيء . فاذا ظن المجتهد الأمانة ، واقتضاه ذلك أن يعتقد حسن مدلولها ، جاز أن يقول : قد استحسنتُ هذا الحكم . فصَحَّ فائدة هذه
- ١٥ التسمية ، وجاز الاصطلاح منهم على التسمية .

-
- (١) ل : بعد
(٢) ل : على
(٣) زاده لس
(٤) ل : ركننا
(٥) ل : لا
(٦) ل : ما
(٧) ل : إنما
(٨) ل : الانسان
(٩) حذف ل
(١٠) ص : العدول

بَابُ

في تعارض ^(١) العلل والقول في تنافيا

اعلم أن وصفنا العلل بأنها متناقضة ^(٢) متنافية ، قد يفهم منه أنها ^(٣) متضادة لا يصح اجتماعها . وهذا غير موجود ^(٤) في هذا الموضع ^(٥) . لأن الأكل والكيل والاقنيات لا تنضاد . وقد يفهم منه أنها لا تجتمع كونها عللا . وذلك ضربان : أحدهما ^(٦) لا تجتمع كونها عللا ^(٧) لتنافي أحكامها ، والآخر لا تجتمع كونها عللا لا لتنافي أحكامها . والمتنافي ^(٨) أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد . ويستحيل أن يكون أصلها واحدا ، لأنه لو كان أصلها واحدا على وجه واحد ، لكان قد اجتمع في الأصل حكمان متنافيان . وذلك محال . ١٠

فان قيل : هلا تنافت العلل ، وإن كان أصلها واحدا وحكمه واحدا ^(٩) ، إذا تنافت الأحكام في الفروع بأن توجد إحدى العلتين في فرع ، ولا توجد الاخرى فيه ؟ فيلزم أن يوجد ^(١٠) فيه حكم العلة لوجود إحدى العلتين ، وإن ينتفى لانتفاء العلة الأخرى ! قيل : إذا وجدت إحدى العلتين في الفرع دون الاخرى ، وجب وجود حكمها فيه . ولا ^(١١) يلزم انتفاؤها ^(١٢) لانتفاء ^(١٣) ١٥

(١) ل : تعارض

(٢) حذفه لس

(٣) ل : أيضا

(٤) لس : مراد

(٥) أى في الأشياء الستة في حديث الربا

(٦) ص : إحداها أحدها

(٧) تكرر الكلمة في ل

(٨) لس : المتنافية

(٩) س : واحدا

(١٠) لس : لا يوجد

(١١) لس : لم

(١٢) لس : انتفاؤه

(١٣) ل : ولا انتفاء

العلة الاخرى . لأن انتفاء العلة لا يقتضى انتفاء حكمها إذا خلفتها علة اخرى .

- فاذا ثبت أن أصل العلتين المتنافيتي الحكم اثنان^(١) فصاعدا .
 فثاله^(٢) وجوب النية في التيمم . ونفى وجوبها في إزالة النجاسة ؛ وردّ الوضوء
 إلى إزالة النجاسة / بعلّة أنها طهارة بالماء ، ويردّ^(٣) إلى التيمم بعلّة أنها طهارة
 عن حدث^(٤) . وإن امتنع كونها عللا لوجه^(٥) سوى تنافي الحكمين ،
 فبان : لا يكون في الامّة من علّل ذلك الأصل بعلتين ، بل كلّ منهم
 علّله بعلّة واحدة ، كتعليلهم تحريم التفاضل في البرّ بكونه مكيلا ، أو
 مأكولا ، أو مقتاتا . وليس منهم أحد علّله بكل واحد منهما . ومتى تنافت
 العلل ، واشتبّه القول في فروعها ، وجب الترجيح . وينبغي قبل ذلك أن نتكلم
 في غلبة الأشباه^(٦) .

ب / ١٥٦

باب

الكلام في غلبة الأشباه^(٧)

- اعلم أنه ينبغي أن نذكر ما الشّبّه ، وبماذا يقع ، وما الشبه الغالب ،
 وما قياس المعنى ، وما قياس غلبة الأشباه^(٨) ، وقسمة قياس غلبة الأشباه . ١٥
 والشبه هو ما له يحصل الاشتباه . والاشتباه هو اشتراك الشئين في صفة
 من الصفات ووجه من الوجوه . وهذه الصفة وهذا الوجه هو الشبه .
 وأما ما يقع به الأشباه^(٩) ، فابن عليّة يعتبر الصورة كردّه الجلسة

(١) لس : اثنين

(٢) ل : اثنائه

(٣) لس : ورد

(٤) ل : الحدث

(٥) ل : لوجه

(٦) لس : الاشتباه

(٧) ل : الاشتباه

(٨) س : الاشتباه

(٩) ل : الاشتباه

الثانية في الصلاة إلى الجلسة الأولى في إسقاط وجوبها ، لأن كل واحدة منها جلسة . والشافعي يعتبر الشبه بالأحكام ، كردّه العبد المقتول^(١) إلى المملوكات في اعتبار قيمته ، باللغة ما بلغت ، من حيث أشبه المملوكات في أحكام كثيرة . والصحيح أن الشبه^(٢) يكون بكل ما كان له تأثير في الحكم ، سواء كان حكما ، أو لم يكن حكما ، لأن كون البئر مكبلا أو مأكولا ليس بحكم .

وأما غلبة الشبه ، فهو أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر ، فهو^(٣) أولى بأن يتعلق الحكم به لقوة أمارته . وقوة الأمارات أمر ظاهر ، [لا إشكال^(٤)] فيه .

وأما قياس المعنى ، فهو أن يكون شبه [فرعه بأصله لا يعارضه^(٥)] شبه آخر . فان عارضه ، كان خفيا جدا . كردّ العبد إلى الأمة في تنصيف^(٦) جد الزنا .

وأما قياس غلبة الاشباه ، فهو أن يعارض [الشبه^(٧)] الحاصل فيه / شبه آخر^(٨) ، يساويه في القوة ، و^(٩) يخفى فضل قوة أحدهما على الآخر . ولا يخلو هذان الشبهان إما أن يرجعا^(١٠) إلى أصل واحد ، أو إلى أصليين . فان رجعا إلى أصليين ، جاز أن يكون الفرع واحدا ، ويشبه بأحد الشبهين أحد^(١١) الأصلين ، ويشبه بالشبه الآخر الأصل الآخر . كالعبد المقتول يشبه الحر

(١) ل : المعتق

(٢) حذفه ص

(٣) لس : و

(٤) ل : الاشكال

(٥) ل : فرع باصل لا يعارض

(٦) راجع القرآن ٢٥/٤

(٧) زاده لس

(٨) ص : اخرى

(٩) لس : أو

(١٠) ل : يردوه

(١١) س : احدا

في تحديد^(١) بدله من حيث كان مكلفاً ؛ و^(٢) يشبه المملوكات في نفى تحديد بدله من حيث كان مملوكاً .

وأما أن يرجع^(٣) إلى أصل واحد ، فقد يكون الفرع اثنين ، وقد يكون واحداً . فان كانا اثنين ، فانه^(٤) يكون كل واحد منهما يشبه الأصل بأحد^(٥) الشبهين ، دون الآخر . كالارز والجص^(٦) ، أحدهما يشبه البُر من حيث كان مكبلاً ، والآخر يشبه^(٧) من حيث كان مأكولاً . وأما إذا كان الفرع واحداً ، فكالارز المشبه للبر من حيث كان مأكولاً ، ومن حيث كان مكبلاً ، ومن حيث كان مقتاتاً . فيقع النظر : في أىّ هذه الوجوه هي علة الحكم ؟ فالتم تدل عليه أماره ، قضى بفساده . وما تساوى في دلالة الأمارات عليه ، عدل فيه إلى الترجيح .

١٠

ونحن نذكر الآن الوجوه التي يقع بها ترجيح العلل إن شاء الله تعالى .

باب

فيما يرجح به علة على علة

اعلم أنه ينبغي أن نذكر أولاً ما الترجيح ؟ وما الفائدة فيه ؟ ثم نقسم الترجيح للعلل .

١٥

أما الترجيح ، فهو الشروع^(٨) في تقوية أحد الطريقتين^(٩) على الآخر . ولذلك لا يصح الترجيح إلا^(١٠) بعد تكامل كونهما طريقتين لو انفرد كل واحد منهما . لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق .

-
- | | |
|-----|----------------------|
| (١) | ل : الحديد |
| (٢) | س : أو |
| (٣) | ل : رجما |
| (٤) | ل : فان |
| (٥) | س : بإحدى |
| (٦) | س : يشبه |
| (٧) | ص : الشرع |
| (٨) | ل : الطرفين |
| (٩) | لس : بين الشيتين إلا |

وأما الفائدة في الترجيح^(١) ، فهي^(٢) أن يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمازتين عند تعارضهما^(٣) . ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة ، لأنها لا تتعارض . لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها . وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافيا . ولأن الأدلة لا تقتضي الظن . فلا يمكن القول / بأن أحد^(٤) الظنّين يقوى . ولأن الترجيح يقتضي^(٥) التمسك بما ثبت فيه الترجيح ، واطراح ما لم يثبت فيه^(٦) . والدليل لا يجوز اطراحه^(٧) .

فأما قسمة ترجيح العلل ، فهي^(٨) أن العلة ينبغي أن ترجح بما يرجع إلى طريقها ، وبما يرجع إلى الحكم الذي هي طريقه ، وبما يرجع [إلى مكانها]^(٩) وهو الأصل أو^(١٠) الفرع أو هما بمجموعهما .

[أما الراجع إلى طريقها ، فنه ما يرجع إلى طريقها في الأصل ومنه ما يرجع إلى طريقها في الفرع^(١١) .]

أما الراجع إلى طريقها في الأصل ، فضربان : أحدهما أن يكون طريق وجودها في الأصل أقوى من طريق وجود علة أخرى في أصلها . والآخر أن يكون طريق صحة إحدى العلتين في الأصل أقوى من طريق^(١٢) صحة الأخرى .

وأما الراجع إلى طريقها في الفرع ، فأن^(١٣) يكون طريق وجودها في الفرع أقوى من طريق وجود الأخرى في فرعها .

وأما الترجيح الراجع إلى حكمها فضربان : أحدهما يتعلق بحكمها في

- (١) لس : بالترجيح
- (٢) س : فهو
- (٣) ل : تعارضها
- (٤) س : إحدى
- (٥) ل : يقوى
- (٦) حذفه لس
- (٧) ل : اطراحه
- (٨) ل : فهو
- (٩) ل : إليه كانها
- (١٠) لس : و
- (١١) زاده لس
- (١٢) ل : طريقه
- (١٣) ل : فبان

الأصل . والآخر يتعلق بحكمها في الفرع . أما المتعلق^(١) بالأصل فضربان : أحدهما أن يكون طريق ثبوت أحد الحكمين في الأصل أقوى من طريق ثبوت [الحكم الآخر في أصله . والآخر أن يكون طريق ثبوت^(٢)] أحدهما في الأصل الشرع^(٣) ، وطريق ثبوت الآخر في أصله العقل . وأما المتعلق بحكمها في الفرع ، فضرروب : منها أن يكون أحدهما حظرا ، والآخر إباحة . ومنها أن يكون في أحدهما زيادة على الآخر ، كالندب والمباح . ومنها أن يكون قد شهدت الاصول بأحد الحكمين . كعموم خطاب ، أو قول صحابي . ومنها أن يكون حكم إحدى العلتين يتبعها في جميع فروعها ، وحكم العلة الاخرى لا يتبعها^(٤) في جميع فروعها ؛ فيكون أولى^(٥) على قول من أجاز تخصيص العلة .

وأما الترجيح الراجع إلى الأصل وحده ، فبأن تكون إحدى العلتين منتزعة من عدة اصول ، والاخرى منتزعة من أصل واحد .

وأما الترجيح الراجع / إلى الفرع وحده ، فبأن يكون [فروع إحدى^(٦)] العلتين [أكثر من الاخرى .

١/١٥٨

وأما الراجع إلى الأصل والفرع جميعا ، فبأن يكون الفرع بأحد الاصلين^(٧) أشبه منه بالآخر ، بأن يكون من جنسه . كرد كفتارة إلى كفتارة ، ورد المقدار المفسد للصلاة من كشف العورة إلى مقدار ما يفسدها من النجاسة . لأن بين هذين تجانسا من بعض الوجوه ، وفي بعض هذه^(٨) الوجوه اختلاف . وسنذكر عند الأمثلة ، إن شاء الله .

أما التي طريق وجودها في الأصل أقوى ، فبأن تكون إحداها يُعلم

(١) ل : المعلق

(٢) حذفه ل

(٣) ل : في الشرع

(٤) كذا ل ؛ ص : الاخرى في يتبعها ؛ س : الاخر في لا يتبعها

(٥) لس : تلك اولى

(٦) ل : الفرع باحدى

(٧) حذفه ل

(٨) حذفه ل

وجودها في الأصل بالحس والصورة^(١) ، نحو كون البُر مكيلا أو مطعوما ؛
وتكون الاخرى معلوم وجودها^(٢) فيه باستدلال ؛ أو إحداهما معلوم وجودها^(٣)
في الأصل بدليل ، والاخرى مظنون وجودها فيه بأماره ؛ أو يكونا جميعا
مظنوين بأمارتين ، غير أن أماره وجود إحداهما أقوى . وذلك وجه ترجيح .
لأن الوصف^(٤) لا يكون علة في الأصل إلا وهو موجود فيه . فإذا كان^(٥)
علمنا أو ظننا لوجوده فيه أقوى من علمنا أو ظننا لوجود الاخرى فيه ، فقد
صار ظننا لكونها علة حكم الأصل أقوى [مين ظننا لكون الاخرى علة حكم
الأصل . وأما التي طريق كونها علة حكم الأصل أقوى^(٦)] ، فبأن يكون
[علة كونها^(٧)] حكم الأصل صريح نص ، وطريق الاخرى تنبيه نص ،
أو طريق إحداهما تنبيه نص وطريق الاخرى الاستنباط ، أو أماره إحداهما
أقوى من أماره الاخرى . وإنما كان ذلك ترجيحاً . لأن ما قوى طريقه ،
قوى [الظن له ، أو^(٨)] الاعتقاد له . وكذلك التي طريق وجودها في الفرع
أقوى من طريق وجود الاخرى في الفرع . لأن ثبوت الحكم في الفرع تبع
لوجود علته فيه^(٩) . فإذا قوى علمنا أو ظننا لوجودها في الفرع ، قوى
علمنا لقوة أصل العلم^(١٠) . وإذا كان حكمها في الفرع أولى ، فقد صار
كونها علة أولى .

وأما الترجيح بقوة ثبوت الحكم / في الأصل ، فنحو [أن يدل على حكم
الأصل دليل قاطع ، ويدل على حكم الأصل الآخر أماره . وإنما كان
ما قوى حكم أصله أولى . لأن^(١١)] الوصف لا يكون علة حكم الأصل إلا

- (١) لس : الضرورة
- (٢) ل : وجودها
- (٣) س : وجوده
- (٤) ل : الوقف
- (٥) حذفه س
- (٦) زاده لسح
- (٧) لس : طريق كونها علة
- (٨) ل : طريق الظن له و
- (٩) حذفه ص
- (١٠) س : لهذا العلم
- (١١) حذفه ل

وحكمه ثابت . فاذا كان حكمُ أحد الأصلين أقوى ثبوتا ، كان ما يقعه^(١) من العلة ومن حكم الفرع أقوى ثبوتا .

وأما الترجيح بكون أحد الحكمين شرعيا والآخر عقليا ، فصحيح . لأن القياس الشرعي دلالة شرعية . والأولى في الأدلة الشرعية أن تكون أحكامها شرعية . والقياس^(٢) الذى حكمه شرعى ، هو أشد مطابقة للأدلة الشرعية^(٣) .
فان قيل : كيف يجوز أن^(٤) يستخرج من أصل عقلى علة شرعية ؟ قيل : يجوز ذلك إذا لم ينقلنا عنه الشرعُ ، فنستخرج العلةَ التى لها [لم ينقلنا^(٥)] عنه الشرعُ .

فأما إذا كان أحد الحكمين نفيا ، والآخر إثباتا ، وكانا شرعيين ، فقد ذكر قاضى القضاة رحمه الله أنه لا يكون أحدهما أولى من الآخر^(٦) .
وقد ذكرنا فى ترجيح الأخبار أنه لا بد فى النفى والإثبات من أن يكون أحدهما عقليا والآخر سمعيا .

وأما الترجيح بكون أحد الحكمين فى الفرع حظرا ، والآخر إباحةً ، فانه إن كان الحظر شرعيا ، كان أولى . فكانت علة أولى . لأن الحكم الشرعى أولى . ولأن الأخذ^(٧) بالحظر أحوط . وإن كان الحظر^(٨) عقليا ، فكونه حظرا جهة ترجيح ، وكون الإباحة شرعية جهة لترجيح الإباحة . فالواجب الرجوع إلى ترجيح آخر . ولا بد فى الحظر والإباحة من أن يكون أحدهما عقليا والآخر شرعيا ، على ما بيناه فى الأخبار . وأما إذا كان حكم إحدى العلتين العتق ، و[حكم الأخرى^(٩)] الرق ، فالمثبتة للعتق أولى ، لأن تعلق

(١) لس : تبعه

(٢) ل : كالقياس

(٣) تكرر سطران فى ص

(٤) ل : له أن

(٥) ل : انتقلت

(٦) صس : الأخرى

(٧) ل : الإباحة

(٨) ل : الخبر

(٩) ل : الآخر

الحرية بالقول ثابت بالشرع ، [لا بالعقل^(١)] . فهو من هذه الجهة حكم شرعى . ولأن العتق فى الشريعة فوقه^(٢) ، من حيث^(٣) لا يلحقه الفسخ^(٤) ، فكانت علة أولى . فأما إذا كان حكم أحدهما فى الفرع إسقاط الحد ، وحكم الاخرى إثباته ، فالشيخ أبو^(٥) عبدالله رحمه الله يرجع المسقط للحد . لأنه قد أخذ علينا إسقاط الحد . / ولأن العلة تقتضى^(٦) حظره . والحظر أولى . ١/١٥٩ . وقال قاضى القضاة رحمه الله : لا ترجيح^(٧) بذلك ؛ بل يرجع المثبتة للحد ، لأنه حكم شرعى . ويقول^(٨) : إنما أخذ علينا إسقاط الحد^(٩) عن الأعيان ، ولم يؤخذ علينا إسقاطه عن جملة الشريعة .

فأما الترجيح بكون أحد حكمى العلة أزيد من حكم^(١٠) الأخرى ، فمثل^(١١) أن يكون حكم^(١٢) أحدهما الإباحة ، وحكم الآخر^(١٣) النذب ، فالتى حكمها النذب أولى . لأن النذب يتضمن شيأ من^(١٤) معنى الإباحة الذى^(١٥) هو الحسن ، ويزيد عليه . فكان أولى إذا كانت الزيادة شرعية .

وأما الترجيح بشهادة الاصول ، فقد يراد بشهادة الاصول أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتا^(١٦) فى الاصول ، مثل تحريم المثلة فى الجملة . فالعلة المحرمة^(١٧)

- (١) ل : لانا نعمل
- (٢) لس : قوة
- (٣) ل : لانه
- (٤) ل : النسخ
- (٥) ل : أبى
- (٦) ل : تقتضى
- (٧) لس : يرجع
- (٨) ل : أقول
- (٩) حذف ل
- (١٠) حذف ل
- (١١) ص : مثله
- (١٢) حذف ل
- (١٣) لس : الاخرى
- (١٤) ل : فى
- (١٥) ل : والذى
- (١٦) ل : بالها
- (١٧) ل : المخصوصة

- لمثلة مخصوصة أولى . لأن الشريعة في الجملة تشهد بها^(١) . وقد يراد بشهادة الأصول : الكتاب ، والسنة ، والإجماع . وهذه إن كانت صريحة ، فهي الأصل في الدلالة . لا يجوز وقوع الترجيح بها . وإن مستها^(٢) احتمال شديد ، جاز^(٣) ترجيح القياس بها ، لوضوح^(٤) دلالة القياس على دلالتها . ويقع^(٥) الترجيح بقول الصحابي^(٦) ، لأنه أعرف بمقاصد النبي صلى الله عليه وعلى آله . وكذلك إذا عضدت العلة^(٧) علة^(٨) ، كما ترجح أخبار الأحاد بعضها ببعض ، وكما يرجح الخبر على خبر آخر بكثرة^(٩) الرواة . ولا تقدم ، كانت العلة التي^(١٠) لا تخصص العموم أولى من التي تخصه^(١١) . لأن لفظ العموم قد شهد لها^(١٢) .
- وذكر قاضي القضاة في « الشرح » أن هذا مخالف لما ذكرناه من شهادة الأصول . لأن كلا المعللين قد اتفقا على مطابقة ذلك الأصل لإحدى العلتين ، ولم يقع^(١٣) الاتفاق منهما على ذلك في هذا الموضع . لأن أحد المعللين يقول : ما أراد الله عز وجل بالعموم ما تناولته العلة المخصصة . ولقاتل أن يقول : إنها سواء ، لأن أحد المعللين ، وإن لم يقل ذلك ، فإن العموم يشهد لمطابقة / إحدى العلتين . فكانت أولى . وإذا اقترن بالقياس خبر واحد محتمل ، فقد قال : « إنه يرجح به » ، مع أن الخصم يمكنه^(١٤) أن يقول في المحتمل : إنه ما ١٥ أريد به ما يخالف عتي . وقوله في^(١٥) المحتمل أمكن من قوله في العموم .

ب / ١٥٩

-
- (١) لس : لها
 - (٢) ل : منها
 - (٣) ل : كان
 - (٤) ل : لو صرح
 - (٥) ل : يكون
 - (٦) لس : لصحابي
 - (٧) حذف ل
 - (٨) ل : بطره
 - (٩) حذف ص
 - (١٠) كذا هنا « تخصه » ، وقبل ذلك : « تخصص »
 - (١١) ل : شهدها
 - (١٢) ل : يقدح
 - (١٣) ل : لا يمكنه
 - (١٤) لس : ذلك في

وأما الترجيح بلزوم الحكم للعلة^(١) في الفروع^(٢) كلها دون الأخرى ، فبعض^(٣) من أجاز تخصيص العلة لا يرجح بذلك . وبعضهم يرجح به . وهو الصحيح . لأن لزوم الحكم لها^(٤) يكسبها شئها بالعقلية ، ويؤذن بلزومه لها في الأصل .

فأما الترجيح بما يرجع إلى الأصل ، فبأن يكون إحدى العلتين منتزعة من اصول كثيرة ، والأخرى منتزعة من أقل من تلك الاصول ، فقد اختلف في ذلك : فمن الناس من رجح بذلك ، ومنهم من لم يرجح به . وقال قاضي القضاة رحمه الله : لا يرجح^(٥) به إذا كانت طريقة^(٦) التعليل واحدة^(٧) . وإن كانت طريقته غير واحدة ، رجح^(٨) به . أما أنه إذا كانت علل تلك الاصول كثيرة ، وأماراتها مختلفة ، فالترجيح يقع بذلك لشهادة^(٩) العلل وأماراتها^(١٠) بعضها لبعض^(١١) . ويكون الترجيح واقعا حينئذ بشهادة العلل^(١٢) بعضها لبعض . وأما إذا كانت [العلة واحدة وأماراتها^(١٣)] واحدة ، فانه إن كان الأصل نوعا وإنما أشخاصه كثيرة ، فانه لا يرجح في ذلك ، [لأن النوع واحد^(١٤)] . وعلى أنا^(١٥) لا نعلم أن آحاد بعض النوع أكثر من آحاد النوع الآخر . وإن كانت الاصول أنواعا كثيرة ، وقع الترجيح بها وإن كانت علتها^(١٦) واحدة لأنه تكون الاصول

-
- (١) س : الى العلة
 - (٢) ل : الفرع
 - (٣) ل : بنقص [غير منقوط]
 - (٤) حذفه س
 - (٥) س : يرجحان
 - (٦) ل : طريقته
 - (٧) حذفه ل
 - (٨) س : رجحا
 - (٩) ل : كشهادة
 - (١٠) ل : امارتها
 - (١١) ل : ببعض
 - (١٢) ل : المعلل
 - (١٣) ل : العلة واماراتها
 - (١٤) حذفه ل
 - (١٥) ل : انها
 - (١٦) ص : عليها ؛ ل : عكسها

الكثيرة^(١) شاهدة لإحدى علتين ، ويكون حكمها^(٢) أكثر ثبوتاً في الاصول^(٣) من حكم الاخرى وذلك مقوّ للظن .

وأما ترجيح العلة الراجع إلى فروعها ، فإن^(٤) يكون فروع إحدى علتين أكثر من فروع^(٥) الاخرى . وقد رجّح بذلك قوم . وكذلك العلة المتعدية . ولم يرجح به آخرون .

والأولون قالوا : إنها إذا كثرت^(٦) فروعها ، كثرت فائدتها . فكانت / ١/١٦٠ أولى . ولقائل أن يقول : إنما يجب أن يكون أولى إذا كثرت فوائدها الشرعية . وكثرة فروعها ترجع إلى اختيار الله تعالى خلق الأنواع التي تختص تلك العلة . وليس ذلك بأمر شرعى .

واحتج من لم يرجح بذلك بأن قال : لو كان أعم علتين بالأخذ أولى^(٧) ، لكان أعم الخطابين أولى بالعمل . والجواب : أنه إنما لم يكن أعم الخطابين أولى ، بل كان أخصهما أولى . لأن الأخذ بأخصهما ليس فيه اطراح لأعمها ، والأخذ بأعمها فيه اطراح لأخصهما . وأما علتان فانهما إذا انتهتا^(٨) إلى الترجيح ، لم يمكن الجمع بينهما : وأيهما استعملت ، اطّرحت الاخرى . فكان اطراح ما قلّ حكمه ، لقلة فروعه ، أولى .

وقالوا أيضاً : ينبغي أن تصح العلة في الأصل . وإذا صحّت أجريت في القوة ، قلّت أو كثرت . والجواب : أنه إنما ترجح العلة على العلة إذا شهد لثبوت كل واحدة منهما أمانة . ولا معنى لقولكم « ينبغي أن تثبت العلة في الأصل » . وقالوا أيضاً : كثرة الفروع ترجع إلى كثرة ما خلق^(٩) الله مما يوجد فيه العلة . وليس ذلك بأمر شرعى ، فيقع به الترجيح . وليس كذلك كثرة أنواع

-
- | | |
|-----|--------------------|
| (١) | ل : كثيرة |
| (٢) | س : بحكمها |
| (٣) | ل : الاصل |
| (٤) | لس : فبان |
| (٥) | حذفه س |
| (٦) | ل : كثر |
| (٧) | لس مع تقديم وتأخير |
| (٨) | ل : انتهتا |
| (٩) | س : خلقه |

الاصول . لأن الأصل شاهد للعلة . فكثرة ما يشهد لها تقويتها . والفرع لا يشهد للعلة ، بل حكمه تابع لها .

- وأما ترجيح العلة بما يرجع إلى الأصل والفرع ، فهو أن تكون إحدى العلتين يرد بها الفرع إلى ما هو من جنسه ، كردّ كفارة إلى كفارة^(١) ، والآخرى يرد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه ، كردّ كفارة إلى غير كفارة . فتكون الأولى^(٢) أولى . وهو مذهب أبي الحسن وأكثر الشافعية . لأن الشيء أكثر شبيهاً بجنسه منه بغير جنسه . والقياس يتبع الشبه . فكثرته^(٣) تقوى الظن ، وإن لم تكن تلك الوجوه علة^(٤) . وبالجملية ، ردّ الشيء إلى ما هو [أشبه به]^(٥) أولى . ولذلك^(٦) كان ردّ كشف / العورة إلى إزالة النجاسة . في أن انكشاف ١٥ قدر الدرهم من العورة المغلظة^(٧) يفسد الصلاة ، أولى من الرد إلى غير ذلك .

باب

في أن المجتهد هل يجوز أن يعتدل عنده الأمارات في المسئلة أم لا ؟

- أجاز شيخنا^(٨) أبو علي وأبو هاشم ذلك ، وقالوا : يكون^(٩) المجتهد عند تساوى الأمارتين مخيراً بين حكميهما . ومنع شيخنا أبو الحسن من ذلك ، وقال : لا بد من ترجيح . ١٥

وحجة من أجاز ذلك ، هي أن من منع من ذلك إما أن يمنع منه من جهة العقل بأن يجعل استحالة ذلك كاستحالة تعادل الدلالة والشبهة ، حتى تكونا

-
- (١) ل : كفارة اخرى
(٢) ل : الاول
(٣) ل : بحريه [غير منقوط]
(٤) ل : علة
(٥) لس : جنسه
(٦) ل : كذلك
(٧) ل : الفليظة
(٨) ص : شيخنا
(٩) ص : لما يكون

- جميعا صحيحين^(١) ؛ أو يمنع من ذلك لدليل سمعي ﴿والوجه الأول﴾ باطل . لأننا لا نجد في العقل ما يُحيل تساوى الأمازين في القوة . فكان ذلك من مجوزات العقول . ألا ترى أنه لا يمتنع عندنا^(٢) أن يخبر^(٣) اثنان [بأثبات الشيء]^(٤) ونفيه ، ويستوى عندنا عدالتهما وصدق لهجتهما ؟ وتعارض الأمارات الدالة على جهة القبلة ثم^(٥) . ليس يؤثر سقوط فرض التوجه في بعض المواضع ، فيما ذكرناه .
- من جواز كون^(٦) الأمارات متساوية في القوة . فالفرق بين الأمارات في ذلك وبين الأدلة ، [أن الأدلة]^(٧) يجب أن يكون مدلولها على ما دلّت عليه . فلو كان ما يدل على الشيء وما يدل على نفيه متساويين في أنفسهما ، لكان الدليلان^(٨) صحيحين . وفي ذلك حصول مدلوليهما^(٩) جميعا : النفي^(١٠) والإثبات .
- كالدليل^(١١) الدال على أن الله سبحانه يستحيل أن يُرى ، والشبهة [الموجبة ١٠ أن^(١٢)] يُرى . وأما الأمانة ، فليس يجب أن يتبعها مدلولها ، بل قد توجد الأمانة الأقوى ولا يتبعها^(١٣) مدلولها ، كالغيم الكثيف الرطب في زمان الشتاء ، فلا يتبعه المطر ؛ ويتبع الأمانة الضعيفة مدلولها ، كالغيم الخفيف . وقد يخبر الرجل / المعروف بالصدق فيكذب ، وقد يخبر الرجل المعروف بالكذب فيصدق [في ذلك الخبر]^(١٤) . وليس في تساوى الأمازين في القوة ما يوجب ١٥ حصول [مدلولها] . ولو وجب حصول مدلولها^(١٥) ، وهو « صحة^(١٦) » علة التحريم

-
- (١) ل : صحيحين
(٢) حذفه س
(٣) ل : يخبرنا
(٤) لس : بالشيء
(٥) ل : و
(٦) ل : كرد
(٧) زاد كذا ل ؛ زاد س : ان الدلالة
(٨) لس : دليلين
(٩) ل : مدلولها
(١٠) ل : للنفي
(١١) ل : والدليل
(١٢) لس : الموهمة انه لا يستحيل ان
(١٣) ل : ينتفى
(١٤) حذفه ل
(١٥) ل : مدلولها ولو وجب حصول مدلولها
(١٦) ل : حجة [مع علامة الاضطراب بالهامش]

وصحة علة الإباحة ، لم يلزم منه حصول التحريم والإباحة على شخص واحد. بل كان يلزمه^(١) التخيير. ليس في ذلك ثبوت النقيضين. ﴿وأما﴾ إن^(٢) منع من تعادل الأمارتين لدليل سمعي ، وهو^(٣) أنها لو تعادلا في القوة ، لم يكن الحكم باحداهما^(٤) أولى من الاخرى^(٥). وفي ذلك إثبات حكميهما^(٦)، إما على الجمع — وذلك غير ممكن — وإما على التخيير. والامة مجمعة على أن «المكلفين غير مخيرين في مسائل الاجتهاد» باطل^(٧). لأن تعادل^(٨) الأمارتين كلفظ التخيير ، في الدلالة على التخيير. لأنه إذا لم يكن حكم احداهما أولى^(٩) من حكم الاخرى^(١٠) ، ولم يمكن الجمع ، فليس إلا التخيير. وقد ثبت التخيير من غير لفظ. لأن من معه مائتان من الإبل ، فهو مخير بين أداء أربع حقائق أو خمس بنات لبون. وليس في ذلك لفظ التخيير. وإنما قال النبي صلى الله عليه^(١١) : « في كل أربعين ابنة لبون ، وفي كل خمسين حقة ».

إن قيل : هذا يقوم مقام [لفظ التخيير^(١٢)]. قيل : فكذلك تعادل الأمارتين.

وأما قوله : « إن الامة مجمعة على أن المكلفين غير مخيرين في مسائل الاجتهاد » ، فإن عنوانا^(١٣) جميع المسائل^(١٤) الماضية [من مسائل الاجتهاد^(١٥)] ،

(١) لس : يلزم منه

(٢) ل : من

(٣) ل : لو

(٤) كذا ل ؛ س ص : احدهما

(٥) لس : الحكم بالآخرى

(٦) لس : حكمهما

(٧) س : فهذا باطل

(٨) حذفه ل

(٩) ل : أمال

(١٠) ل : الآخر

(١١) راجع للنص الكامل والمراجع ، الوثائق السياسية ، لمحمد حميد الله ، رقم ١١٠ / ج

(١٢) ل : اللفظ

(١٣) س : عنا

(١٤) لس : مسائل الاجتهاد

(١٥) حذفه لس

- والمستقبل ، لم نسلّم ذلك . وإن أرادوا المسائل الماضية دون المستقبل ، لم نسلّم [أيضا. لأن^(١)] عبيد الله بن الحسن العنبري [خير بين^(٢)] غَسَل الرجلين ومسحهما . وهو مذهب الحسن البصري . والشافعي يقول بقولين في المسئلة الواحدة ويقول : لكل واحد منهما وجه . قالوا : ولو تتبعنا^(٣) ما ذكره من الإجماع في المسئلة^(٤) / الماضية ، لم يمنع ذلك من صحة التخيير في الحوادث المستقبل .
- قال^(٥) الشيخ أبو الحسن : يُحتج بأن تعادل الأمارتين يقتضي التخيير بين الحكمين ؛ ولا لفظ للتخيير ؛ والامة مجمعة على بطلانه . وقد أجيب [عنه ما^(٦)] ذكرناه . وله أن يحتج بما هو جواب عن دلالة مخصوصة^(٧) فيقول : لو تعادلت الأمارتان ، لأدّى إلى الشك في الحكم . [وذلك لا يجوز . وإنما قلنا : إنه يؤدى إلى الشك ، لأن الرجلين المتساويين في الصدق ، لو أخبرنا أحدهما أن النبي صلى الله عليه^(٨)] صلى في الكعبة مع أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة وأنه لم ينفك الراوى من مشاهدته له منذ دخلها إلى أن خرج منها ، [وأخبرنا آخر أنه رآه يصلى فيها^(٩)] ، فانا نشك هل صلى فيها أو لم يصل فيها^(١٠) ، ولا نظن أحدهما ولا كل واحد منهما . أما^(١١) أنا لا نظن^(١٢) [واحدا منها^(١٣)] فقط ، فلأن الظن هو تغليب أحد المجوزين على الآخر . وإنما يغلب أحدهما^(١٤) ويرجح بأماراة ترجّحه^(١٥) . فاذا كان في أحد المجوزين من الأماراة

(١) ل : ذلك ايضا لأن عند

(٢) ل : خير بين

(٣) لس : سلمنا

(٤) لس : المسائل

(٥) ل : و

(٦) ل : عن ذلك بما

(٧) لس : خصوصه

(٨) حذفه ص

(٩) زاده لس

(١٠) حذفه ل

(١١) حذفه ل

(١٢) ص : لا أنا نظن

(١٣) لس : احدهما

(١٤) س : أو

(١٥) ل : مرجّحه

مثل ما في الآخر ، لم يترجح أحدهما على الآخر . وكيف يترجح أحدهما على الآخر ونحن نجوز من خطأ أحد المخبرين [مثل ما^(١)] نجوز من خطأ المخبر الآخر ؟ فأما أننا لا نظن كل واحد منهما ، فلأن الظن هو تغليب أحد المجوزين على نقيضه . فإذا قلنا : « هذا التجويز أغلب وأظهر من الآخر » ، أفاد زيادته على الآخر . وإذا قلنا : « كل^(٢) واحد منهما ظن غالب للآخر » ، أفاد أن كل واحد منهما زائد على الآخر ، وكل واحد منهما ناقص عن الآخر . وهذا محال . وإذا لم يحصل عند ذلك ظن ، وكان الحكم موقوفاً على الظن ، لم يجوز الحكم . وهكذا القول في الأمارات المستنبطة .

وأما أنه لا يجوز أن لا نحكم في المسائل إلا^(٣) بحكم شرعي بالإجماع^(٤) ، لأن الناس على قولين : أحدهما أنه يجب أن نحكم فيها بحكم شرعي معين غير التخيير . / والآخر أنه يجب [أن نحكم^(٥)] فيها إما بحكم معين وإما بالتخيير . ١٠
فان قيل : هلا قلتم : [إنه^(٦)] يجوز أن يحكم في المسئلة بالأحوط ، أو بحكم العقل ، أو بالحكم الشرعي لأنه ناقل ؟ قيل : هذا رجوع إلى أن الامارين لا تتساويان . لأنه ليس يخلو حكم أحدهما من أن يكون هو الحكم العقلي ، وما عداه شرعي . ولا يخلو إما أن يكون أحدهما حظراً^(٧) والآخر مباحاً ، أو أحدهما واجباً^(٨) [والآخر^(٩)] غير واجب . وقد بينا أن بهذا يقع الترجيح . وإذا أقررتم أنه يلزم المصير إليها ، فقد أقررتم بأن الأمارتين^(١٠) لا تتعادلان عند المجتهد إذا استوفى^(١١) الاجتهاد .

[فان قيل : فهلا قلتم بالتخيير إذا تعادلت الأمارتان ؟ قيل : لا يجوز

-
- (١) ل : كما
 - (٢) ل : بكل
 - (٣) حذفه ل
 - (٤) ل : للإجماع
 - (٥) ل : الحكم
 - (٦) زاده ل
 - (٧) لس : محظورا
 - (٨) ل : واجب
 - (٩) زاده لس
 - (١٠) س : الامارتان
 - (١١) لس : استوفيا و

- ذلك ، لأن التخيير هو يفيد^(١) لحكم كل واحدة من الأمارتين . وذلك لا يجوز ، مع تجويزنا أن يكون كل واحد منهما غير أمانة . وانتفاء ظننا بيبين ذلك أنه إذا تعادلت الأمارات الدالة على أن الكيل علة للامارات الدالة^(٢) على أن الطعم علته^(٣) ، لم يجعل^(٤) لنا الظن بأن أحدهما علة ، ولا الظن بأن كل واحد منهما علة . ومع انتفاء الظن لكون الوصف علة ، لا يجوز أن يعلّق الحكم به^(٥) .
- وأيضاً فالتخيير^(٦) بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة . وذلك كالتخيير بين أن يكون الفعل محظوراً أو مباحاً ، أو واجباً أو غير واجب . لأنه إذا خيّر الإنسان بين الحظر والإباحة ، وقيل^(٧) : « إن شئت فافعله ، وإن شئت فلا تفعله » ، فقد ابيح الفعل . إذ ليس للإباحة معنى سوى ذلك . فان قيل : الفرق بين ذلك وبين الإباحة [معنى سوى ذلك] . وهو أن الإباحة^(٨) هي تخيير بين الفعل^(٩) والكف عنه على الإطلاق . وفي هذا الموضع إنما قيل للمكلف : « افعل » إن^(١٠) اعتقدت كون الفعل مباحاً ، ولا تفعل^(١١) إن اعتقدت حظره . قيل : أليس الاعتقاد / لحظره وإباحته علماً^(١٢) ؟ فن^(١٣) قولهم « نعم »^(١٤) ، فيقال لهم : فما الطريق إلى كون ذلك علماً ؟ فان قالوا : ثبوت الأمانة ، مع الدلالة الدالة على وجوب الحكم بالأمانة !^(١٥) قيل : ١٥ . وفي القول الآخر مثل هذه^(١٦) الدلالة . وكيف يجوز أن تقولوا : إن الطريق إلى

١٦٢/ب

-
- (١) س : قوله
 - (٢) حذفه ل
 - (٣) ل : علة
 - (٤) س : : يحصل
 - (٥) زاده لس
 - (٦) ل : فان التخيير
 - (٧) س : قيل له
 - (٨) حذفه ل ؛ حذف س إلى كلمة « ذلك »
 - (٩) ل : الفعلين
 - (١٠) ل : أو
 - (١١) لس : علم
 - (١٢) ل : ان
 - (١٣) ل : بل
 - (١٤) ل : الإشارة
 - (١٥) لس : هذه الامارة وهذه

العلم بالإباحة [ما ذكرتم^(١)] ؟ وأنتم تجوزون له أن لا يعتد الإباحة ، ويعتد الحظر^(٢) . فان قالوا : الطريق إلى العلم بالإباحة ، أو إلى العلم بالحظر أن يختار المكلف اعتقاد أحدهما ! قيل^(٣) : اختيار الإنسان أن يعتد شيئاً^(٤) ليس [يدل^(٥)] على صحة معتقده ، فيكون اعتقاده علماً^(٦) . إذ ليس له تعلق بالأدلة . ولو جاز ذلك ، لجاز أن تختار الاعتقادات ، فتصير باختيارنا علوماً . وكيف يجوز ذلك مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد ؟ وليس مع الاختيار من الدلالة ما يختص أحد الاعتقادين دون الآخر . فان قالوا : إنما^(٧) دلّت على حسن الفعل بشرط أن يختار المكلف اعتقاده ! قيل : الدلالة الدالة على الحسن^(٨) والقبح لاتعلق لها^(٩) بالاختيار . [ففارق ذلك^(١٠)] جميع شروط الأدلة . وأيضاً فحسن الاختيار للاعتقاد تابع لحسن الاعتقاد . [لأنه إنما يحسن أن نعتد^(١١) ما هو صحيح^(١٢) في نفسه^(١٣) . فالاختيار تابع لما هو تابع للمعتد . وهم عكسوا القضية ، فجعلوا الاعتقاد تابعا^(١٤) للاختيار^(١٥) ، وجعلوا صحة المعتد تابعا^(١٦) للاعتقاد . وهذا الذي ذكرناه يقتضي أن العامي إذا أفاته مُفْتٍ بالحظر ، وأفاته آخر^(١٧) بالإباحة ، وقلنا : « إنه يجب عليه الاجتهاد فيها » ، فانه إذا اجتهد فيها فلا بد من أن يترجح عنده أحدهما على الآخر .

-
- | | |
|------|--|
| (١) | حذفه ل |
| (٢) | ل : الظن |
| (٣) | ل : مثل |
| (٤) | ل : اشيا |
| (٥) | زاده لس |
| (٦) | ل : علمنا |
| (٧) | لس : الدلالة إنما |
| (٨) | ل : أو |
| (٩) | ل : له |
| (١٠) | ل : معا وذلك |
| (١١) | س : نختار |
| (١٢) | س : حسن |
| (١٣) | س : نفسه وحسن الاعتقاد تابع ما هو صحيح في نفسه |
| (١٤) | س : تابع |
| (١٥) | حذفه ل |
| (١٦) | س : تابع |
| (١٧) | لس : الآخر |

فان قيل : هلا قلتم أنه يصير الفعل مباحا إذا تساويا عند الإنسان ؟ قيل : لو جعلناه مباحا ، لكننا قد علمنا على أمانة الإباحة مع مساواة أمانة الحظر لها . وليس يجوز ذلك لأنهما^(١) إذا تساويا عنده وجب الشك على ما ذكرناه . والعمل في هذه المسائل يتبع الظن ، لا الشك ! وأما إن لم يلزم المستفتى الاجتهاد فيهما ، فلا بد من القول / بأنه يصير الفعل مباحا . وليس هناك اجتهاد في أمرين . فيمتنع ، مع^(٢) تساويهما عند المجتهد ، أن يحكم بحكم أحدهما . ١/١٦٣

باب

فيما يصح أن يقوله المجتهد من الأقاويل^(٣) وما لا يصح ، وهل يصح أن يقال : « له في المسئلة قولان »^(٤) ؟

- ١٠ اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يصح أن يعتقدوا أحد من الناس . نحو أن يعتقد أن الفعل حرام عليه في وقت مخصوص ، في مكان مخصوص ، على وجه مخصوص ، ويعتقد مع هذا الاعتقاد أن ذلك الفعل حلال له على هذه الشروط . فأما اعتقاد وجوب فعلين ضدّين على البدل والتخيير ، فغير ممتنع . نحو أن يعتقد أن الخروج [من الدار]^(٥) يجب من كلا بابيها على التخيير ، ونحو^(٦) الصلاة في أماكن متضادة . ويجوز^(٧) أن يعتقد معتقداً الاعتداد بالأطهار والحليص على البدل . لأنه لا تنافي في ذلك .

وذكر قاضي القضاة في « العمد » أنه يصح أن يعتقد الإنسان إثبات الحكم ونفيه ، وكون العبادة واجبة ومستحبة ، وكون الفعل حسنا وقبيحا ، كل ذلك

(١) ل : لأنهم

(٢) حذفه ل

(٣) لس : الاقاويل المختلفة

(٤) ل : قولين

(٥) حذفه ص - المراد : الدار المنصوبة

(٦) ل : يجوز

(٧) ل : يجوز ايضا

فيا يصح أن يقوله المجتهد من الاقاريل وما لا يصح ، وهل يصح ان يقال : له في المسئلة قولان ؟ ٨٦١

على البدل . ومنع في ^(١) « الشرح » من دخول التخيير بين المستحب والمباح .
قال : لأن لأحدهما مدخلا في التعبد دون الآخر . فان ^(٢) قال : « أريد ^(٣) أن
له أن يفعل المستحب ، ولا يفعله » ، [فهو صحيح ^(٤)] كان ^(٥) التخيير أو لم
يكن . قال : وأما التخيير بين الواجب والمستحب ، فبعيد . لأن ^(٦) ذلك يقدح
في كون الواجب واجبا .

وأما نحن فقد بينّا في ^(٧) [الباب المتقدم القول في ذلك . فاما ما ^(٨)
يعزى إلى الشافعي من القولين ، فذكر قاضي القضاة أن ذلك يصح من
وجوه ثلاثة : ﴿أحدهما﴾ أنه يُتكافى عنده ^(٩) أمارتا القولين ، فيقول بهما على
التخيير . ﴿والآخر﴾ أن يكون قد فسد عنده ما عداهما ، ولا يلزم أيّهما الحق ^(١٠)
من غير أن يقويا ^(١١) . ﴿والآخر﴾ أن يكونا قد قويا عنده ^(١٢) قوة / ما ، وله فيها
نظر ، وفسد ما عداهما . فيقال : « له فيها قولان » ، على معنى أنهما قولاه
اللذان قوّاهما على ما عداهما ^(١٣) .

ولقائل أن يقول : أما تكافى الأمارتين في قولين : نفى وإثبات ، والقول
بأن المكلف يكون مخيرا فيهما ، فقد بينّا أنه لا يصح . نحو ما يقوله فيما سقط
من شعر اللحية عن الوجه ، ان فيه قولين : أحدهما يجب غسله في الوضوء ؛
والآخر لا يجب . وأما تكافى الأمارتين في [فعلين غير متنافيين ، نحو
الاعتداد ^(١٤)] بالأطهار وبالحيض ، فقد كان يصح التخيير [بين ذلك ،

(١) ص : من

(٢) حذفه ل

(٣) ل : فان

(٤) س : فذلك صحيح فيه

(٥) ل : كان فيه

(٦) ل : الى

(٧) زاده لس

(٨) ص : من

(٩) ص : عند

(١٠) ل : هو الحق

(١١) لس : يقويا عنده

(١٢) تكرر في س الجملة

(١٣) زاد بعده لس : قال وكل هذه الوجوه صحيحة

(١٤) ل : تعليق غير متساوين نحو الاعتقاد

- كما يصح التخيير^(١) [بين الكفارات الثلاث . إلا انه لا يقال لمن^(٢) اعتقد التخيير [في ذلك^(٣)] : إن^(٤) له في المسئلة قولين^(٥) ، بل قول واحد . وهو القول بالتخيير . فانه^(٦) ما أحد يقول : إن للمسلمين في كفارة اليمين ثلاثة أقاويل^(٧) : أحدهما أن يكفر بالعتق ، والآخر بالكسوة ، والآخر بالإطعام ؛ وإن^(٨) لهم في الصلاة في البقاع أقاويل كثيرة ، وفي الخروج من دار مغصوبة ذات بايين قولان^(٩) . وأما الوجهان الآخران ، فالمرجع بهما إلى أنه شاك في قولنا^(١٠) . ومن شك في^(١١) شيئين^(١٢) وجوز كل واحد منهما بدلا من الآخر ، لا يكون له قول في المسئلة أصلا ، [فضلا أن يقال : « له فيها^(١٣) قولان » . فان من شك^(١٤) في أن العالم محدث أو قديم ، لا يقال : « له في العالم قولان » على أنه قد قال [قولان نفيًا وإثباتًا ، لا متوسط^(١٥)] بينهما . فلا يمكن أن يقال : ١٠ قد فسد^(١٦) ما عدهما ، وتوقف في الصحيح منها . نحو غسل ما سقط عن الوجه [من اللحية^(١٧)] .

فأما ما يحكى عن الشافعي من القولين ، فينبغي أن يقال :^(١٨) إن الشافعي إذا قال : « في المسئلة قولان^(١٩) » ، فله^(٢٠) ثلاثة أحوال : أحدهما أن لا يكون

-
- | | |
|------|---|
| (١) | حذفه ل |
| (٢) | ل : ان |
| (٣) | حذفه ل |
| (٤) | حذفه س |
| (٥) | س : قولان |
| (٦) | ل : لان |
| (٧) | ل : اقوال |
| (٨) | س : قولين |
| (٩) | لس : قولين |
| (١٠) | ص : ومن |
| (١١) | ل : شي |
| (١٢) | ل : فطريقه أن يكون له |
| (١٣) | ل : سيل |
| (١٤) | ل : قولان نفى وإثبات ايتوسط ؛ س : قولين نفى وإثبات لا متوسط |
| (١٥) | لس : افسد |
| (١٦) | حذفه س |
| (١٧) | لس : يقال فيه |
| (١٨) | كذا صل ؛ س : قولا |
| (١٩) | حذفه ل |

فما يصح أن يقوله المجتهد من الأقاويل وما لا يصح ، وهل يصح أن يقال : « له في المسئلة قولان » ؟ ٨٦٣

- له في تلك المسئلة ولا في فيما يجري مجراها غير ذلك القول . وظاهر ، فيما هذه حاله ، أن لا ينسب إليه في تلك المسئلة غير ذلك القول . والآخر أن يكون له قول آخر في تلك المسئلة أو فيما يجري مجراها . والآخر^(١) أن يكون له في تلك المسئلة أو فيما يجري مجراها قولان أو أكثر . فان كان له في تلك المسئلة قول آخر ، ذكره في موضع آخر ، فلا بد من أن يكون قد أثبتهما في زمان بعد زمان . فان علمنا المتأخر منها ، كان ذلك القول رجوعا إلى^(٢) القول الآخر . لأنه لا شيء أبلغ في رجوع العالم عن القول من أن يقول بضده . وعلى هذا يكون أمر الله عز وجل ، بضد ما أمر من قبل ، ناسخا لأمره الأول . فان لم يعلم المتأخر منها ، فالواجب إسنادهما إليه ، ويقال : « لا يعلم المتقدم منها » . ولا يجوز أن يقال : « إنهما قولاه^(٣) » في حالة واحدة ، لأننا غير عالين بذلك . فأما إن نص^(٤) على خلاف ذلك القول في مسئلة [تجرى مجرى تلك المسئلة^(٥)] ، فان أمكن أن يفرق بينهما بعض المجتهدين ، [فانه لا ينبغي^(٦)] أن ينقل قوله من إحدى المسئلتين إلى الاخرى ، لجواز^(٧) أن يكون قد فرّق بينهما . وإن لم يمكن أن يذهب بعض المجتهدين إلى الفرق بينهما ، فانه يجري نصه^(٨) فيها مجرى أن ينص^(٩) في المسئلة الواحدة^(١٠) على قولين مختلفين . وأما إن^(١١) وُجد له ، في موضع آخر ، قولان في تلك المسئلة بعينها ، فانه لا يجوز أن يحمل على اختلاف حالين . ولا يحمل على أنهما حكاية عن غيره . لأن الظاهر خلاف ذلك . فان أشار إلى أحد القولين ،

(١) ل : الثالث

(٢) لس : عن

(٣) ل : قولان

(٤) ل : يصير

(٥) ل : وما تجرى مجراها

(٦) حذف ل

(٧) ل : يجوز

(٨) ل : نصه

(٩) ل : ينصر

(١٠) ل : الواحد

(١١) ل : اذا

- فقال : « وهذا مما أستخير^(١) الله فيه » ، أو قواه^(٢) ضربا من التقوية ، فانه يدل على أنه قد اختاره^(٣) على القول الآخر . لأنه^(٤) إنما يختار المجتهد أحد القولين على الآخر ، إذا قوى عنده . ويجوز أن يكون إنما بانّت له قوة أحدهما عند فراغه من إثباتهما في الكتاب ، وكانا متكافئين عنده لما ابتدأ بإثباتهما . وإن لم يقوّ أحد القولين ، فانه إن كان حين [نص على أحد^(٥)] القولين في المسئلة ، لم تكن المسئلة مقصودة في^(٦) كلامه . فانه لا يدل ذكره^(٧) على أنه في تلك الحال ما كان يعتقد^(٨) سواه . لأن ما ليس بمقصود ، لا يستوفى القول فيه ؛ وسواء علمنا تقدّم بعضه^(٩) على ذلك القول ، أو علمنا^(١٠) تأخره ، / أو [لم نعلم تقدّمه ولا^(١١)] تأخره . وإن كانت المسئلة مقصودة في كلامه ، فذكره لذلك القول يدل على أنه لم يكن [يعتقد في تلك^(١٢)] المسئلة سواه . فإن علمنا تأخره ، أعنى القول المنفرد ، كان ذلك رجوعا عن ما^(١٣) عداه . فإن كان هو أحد القولين الآخرين ، فهو رجوع [عن القول الآخر] . وإن كان غيرهما فهو رجوع^(١٤) عنها إليه . [وإن علمنا تأخر^(١٥)] القولين ، فقد صار له في المسئلة قولان . فإن كانا^(١٦) سوى القول المنفرد ، فقد رجع عن القول المنفرد . وإن كان القول المنفرد هو أحد القولين ، فقد

١٦٤/ب

-
- (١) كذا لس ح ؛ ص : استحسن لانه
 - (٢) ل : قوله
 - (٣) ل : اجازه
 - (٤) حذفه ل
 - (٥) ل : نصا على
 - (٦) ل : من
 - (٧) لس : ذكره له
 - (٨) ل : يفقد
 - (٩) لس : نصه
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) ل : لم تقدمه ولم
 - (١٢) ل : معتقدا في تلك الحال في ؛ ص : يعتقد في تلك الحال من
 - (١٣) كذا الرسم في ص ؛ لس : عما
 - (١٤) زاده لس
 - (١٥) ل : فلو علمنا باحد
 - (١٦) ل : كانوا

صار له في المسئلة قول آخر مع ذلك القول . وإن^(١) لم نعلم [تأخر أحد^(٢)] النصين عن الآخر ، وجب حكاية الحال ، ويقال : لا ندرى أى النصين تقدم الآخر . فان كان نصه على القولين في مسئلة يجري مجرى المسئلة التي نص فيها على القول المنفرد ، وأمكن أن يكون بينهما فرق يذهب إليه المجتهد ، فينبغي أن يقال : « له^(٣) في المسئلة قول واحد ، وفي^(٤) المسئلة الاخرى قولان . » وإن لم يمكن أن يفرق بينهما^(٥) مجتهد ، فالقول فيهما كالقول في المسئلة الواحدة . وقد دخل في جملة^(٦) هذه القسمة أن ينص على قولين معا في مسئلة واحدة ، فنقول : « فيها^(٧) قولان . »

باب

في الوجه الذي يجوز معه تخريج^(٨) المذهب

١٠

اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده . فتى ظننا اعتقاد الإنسان ، أو عرفناه ضرورة ، أو بدليل مجمل أو مفصل ، قلنا : إنه مذهبه . ومتى لم نظن^(٩) ذلك ، [ولم نعلمه ، لم نقل :^(١٠)] إنه مذهبه .

وقد يدل الإنسان على مذهبه في المسئلة بوجوه . منها أن يحكم في المسئلة بعينها بحكم معين . ومنها أن يأتي بلفظ عام يشمل تلك المسئلة وغيرها ، فيقول : الشفعة^(١١) لكل جار . ومنها [أن يُعلم أنه لا فرق^(١٢)] بين المسثلتين ،

-
- | | |
|------|----------------------|
| (١) | ل : فاذا |
| (٢) | ل : باحد |
| (٣) | حذفه ص |
| (٤) | ل : وله |
| (٥) | حذفه ل |
| (٦) | حذفه س |
| (٧) | ص : فيها |
| (٨) | ص : تخرج |
| (٩) | ل : نعلم |
| (١٠) | ل : ولا نظنه لم نعلم |
| (١١) | ل : ان الشفعة |
| (١٢) | ل : ان لا يفرق |

١/١٦٥

وينصّ على حكم أحدهما ، فيعلم أن حكم الاخرى عند^(١) ذلك الحكم ؛ نحو أن يقول : « الشفعة لجار الدكان » ، فيعلم أن الشفعة عنده لجار الدار . إذ قد علمنا/ أنه لا يفرّق بين الدار والدكان . ومنها أن يعلّل الحكم بعلّة توجد في عدة مسائل ، فيُعلّم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل ، سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل . أما إذا لم يقل بتخصيص العلة ، وقال : « النية واجبة في التيسم ، لانه^(٢) طهارة عن حدث » ، فقد اعتقد وجوب النية لأجل هذه العلة . فاذا^(٣) علّم أن العلة شاملة ، علّم^(٤) شمول حكمها . فأما من يجوز تخصيص العلة ، فانه يجوز تخصيصها إذا دل [على تخصيصها]^(٥) دلالة ، كالعموم . فكما أن كلام العالم العام^(٦) يدل على مذهبه ، فكذلك تعليله .

١٠

فأما إذا^(٧) نص العالم في مسألة على حكم ، وكانت المسئلة تشبه مسألة اخرى شبيها يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين ، فانه لا يجوز أن يقال : « قوله في هذه المسئلة هو^(٨) قوله في المسئلة الاخرى » ، لأنه قد لا يخطر المسئلة بباله ، ولم ينبّه على حكمها لفظاً^(٩) ولا معنى . ولا يمتنع ، لو خطرت بباله ، لتصار فيها إلى الاجتهاد الآخر .

١٥

فان قيل : أليس ، إذا نصّ الله تعالى على حكم مسألة ، ثم^(١٠) نبّه^(١١) على علته ، ورأى بعض المجتهدين أن علة ذلك الحكم موجودة في فرع ، فانكم تقولون : « من دين الله ودين رسوله عليه السلام الحكم في الفرع بحكم الأصل ؟ »

-
- (١) ل : ص : عنده
 - (٢) ل : س : لانها
 - (٣) حذفه ل
 - (٤) ل : على
 - (٥) ل : عليه
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) حذفه س
 - (٨) حذفه ل
 - (٩) ل : بلفظ
 - (١٠) حذفه ل
 - (١١) حذفه س

فهلا قلتم في نص المجتهد مثل ذلك ؟ قيل له ^(١) : إنما قلنا « إن ذلك دين الله تعالى » ، لأنه قد دللنا على العلة بتنبئيه عليها ^(٢) ، ودلنا على أنه قد تعبدنا بأجراء حكمها بتبعها ^(٣) . والعالم لم يدلنا على مذهبه في غير ما نص عليه . لأنه يجوز أن يكون ممن يفرق بين المسئلتين ويخطئ في الفرق بينهما . ولا يجوز مثل ذلك على الله سبحانه .

(١) حذفه ل

(٢) حذفه ل

(٣) ل : معها

الكلام في الحظر والإباحة

باب

في الأشياء هل هي قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة ؟

- اعلم أن أفعال المكلف في العقل ضربان : قبيح وحسن . فالقبيح كالظلم ، والجهل ، والكذب ، وكفر النعمة ، وغير ذلك . والحسن ضربان :
 ٥ / أحدهما يترجح فعله على تركه ، والآخر لا يترجح فعله على تركه .
 فالأول منه ^(١) ما الأولى أن تفعل كالأحسان ، والتفضل . ومنه ما لا بد من فعله ؛ وهو الواجب ، كالإنصاف ، وشكر المنعم . وأما الذي لا ^(٢) يترجح فعله على تركه ، فهو المباح . وذلك كالانتفاع بالآكل والمشرب . وهذا مذهب الشيخين أبي علي ، وأبي هاشم ، والشيخ أبي الحسن . وذهب ^(٣) بعض
 ١٠ شيوخنا البغداديين ، ويقوم من الفقهاء إلى أن ذلك محذور . وتوقف آخرون في حظر ذلك . وإباحته .

- وقد تقدم معنى المباح والمحذور . فلا معنى لإعادته . غير أنه قد يوصف الفعل بأن الإقدام عليه فقط مباح ، وإن كان محظورا تركه . كوصفنا المرتد ^(٤)
 ١٥ بأنه « مباح الدم » ^(٥) ، ومعناه أنه لا ضرر على من [أراق دمه ^(٦)] ، ولا تبعه ؛
 وإن كان الإمام ملوما بترك إراقته . ودليلنا على أن الانتفاع بالآكل مباح في العقل ، هو أن الانتفاع بها منفعة ليس فيه وجه من وجوه القبح . وكل

(١) حذفه ل

(٢) حذفه ل

(٣) ل : هو مذهب

(٤) لس : دم المرتد

(٥) حذفه س

(٦) ل : أراقه

ما هذه ^(١) سبيله ، فحُسنه معلوم . والعلة في حُسن ما هذه ^(٢) سبيله هي ^(٣) أن المنفعة تدعو إلى الفعل وتُسوّغه ، إذ هي غرض من الأغراض . فاذا انتفى [وجوه عنها ^(٤)] ، تجرّد ما يقتضى الحُسن . أما أن أكل الفاكهة منفعة ، فلا شبهة فيه . ولا شبهة في انتفاء وجوه القبح عنه ، نحو الكذب ، والجهل ، وكفر النعمة ، أو مضرة على النفس ، أو على الغير ^(٥) . لأننا إنما تكلمنا في أكل ما ^(٦) لا مضرة فيه . ولو كان فيه ^(٧) مفسدة ، لدلّنا الله عليها . وليس في العقل دليل عليها ، ولا في السمع .

إن قيل : جواز كونه مفسدة يغنى في قبحه ، كما يغنى جواز كون الخبر كذبا في قبحه . وإذا قبح مع الجواز ، لم يجب في الحكمة تعريف كونه مفسدة ! قيل ^(٨) : قد اجيب عن السؤال بأشياء . ﴿ منها ﴾ أنا كما نعلم قبح خبر لا نأمن كونه كذبا ، فانا نعلم حُسن منفعة لا نعلم فيها وجها من وجوه ^(٩) القبح . ألا ترى / أنا نعلم حُسن التنفس في الهواء ، أو ^(١٠) التصرف فيه ؟ وليس يضرنّا أن لا نعرف الفرق بين ذلك وبين الخبر الذي يقبح إذا جوّزنا كونه كذبا . وهذا الجواب لا يصح . لأن المستدل رام أن يُثبت حُسن هذا التصرف بانتفاء وجوه القبح عنه . واستدل على انتفاء كونه مفسدة ، بأنه لو كان مفسدة ، للزم في الجملة تعريفنا كونه مفسدة . وهذا الجواب ينفي وجوه القبح عنه تبعا ^(١١) للعلم بأنه حُسن . فهو مخالف لموضوع الدلالة . وهو انتقال إلى دلالة أخرى . وهي ^(١٢) قياس سائر المنافع على التنفس في الهواء . وسيجى الكلام على هذا القياس . ﴿ منها ﴾ أن الكذب يقبح على كل وجه ،

(١) ص : هذا

(٢) ص : هذا

(٣) ل : هو

(٤) لس : عنها وجوه القبح

(٥) ل : المعنى

(٦) حذفه س

(٧) حذفه ل

(٨) من هنا حذف س

(٩) ل : وجه

(١٠) ل : و

(١١) ل : معا

(١٢) ل : هو

- وإن اختص بنفع ودفع ضرر . وليس كذلك المنافع والمضار ! ولقائل أن يقول : ولم ، إذا^(١) افترقا من هذه الجهة ، وجب^(٢) إذا قبح أحدهما لتجوز كونه كذبا ، لا يقبح الآخر لتجوز كونه مفسدة ؟ وأيضا فإن المفسدة لا تحسن على وجه ، وإن اختصت بنفع أو دفع ضرر . كما أن الكذب لا يحسن مع النفع ورفع^(٣) الضرر . فهلا كان تجوز المفسدة كتجوز كون الخبر كذبا في تقبيح [الفعل^(٤)] ؟ ﴿ومنها﴾ أن الأصل في النفع أن يكون حسنا ، وأن يكون خالصا إذا لم يعلم فيه^(٥) مضرة ووجه قُبْح . فإذا كان كذلك ، وجب ، متى لم يُخبرنا الله أن الفعل مفسدة ، أن نقطع على أنه ليس بمفسدة . وليس كذلك الخبر ، لأنه ليس الأصل فيه كونه صِدَقا ! ولقائل أن يقول : إن أردتم بهذا الكلام أن^(٦) « النفع الذي لا يعلم فيه وجه قُبْح يجب القطع على أنه ليس فيه وجه قُبْح : » ، [ففي ذلك تخالفون . لأن مخالفكم يقول : متى لم نعلم فيه وجه قبح ، فنحن نجوز . وإن أردتم أن « الغالب فيما هذه سبيله أنه ليس فيه وجه قبح »^(٧)] ، قيل لكم : لم زعمتم أن الغالب ما ذكرتم ؟ ولم ، إذا كان الغالب ذلك ، لم يكن تجوز وجه القبح كافيا في القبح ؟^(٨)
- ويمكن الاستدلال بالنفع على وجه آخر ، فيقال : إن النفع يدعو إلى الفعل ، ويقتضى حسنه إذا خلا / من وجوه القبح ، وخلا من أمانة^(٩) الضرر والمفسدة . والانتفاع بالمال كل هذه سبيله في العقل ، فكان حسنا . والدلالة على أن « المعتبر هو بأمانة الضرر والمفسدة » هي^(١٠) أن العقلاء يلومون^(١١) من

ب/١٦٦

-
- (١) حذفه ل
 - (٢) ل : يجب
 - (٣) ل : دفع
 - (٤) زاده ل
 - (٥) ل : منه
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) حذفه ل
 - (٨) إلى هنا حذف س
 - (٩) ل : أمارات
 - (١٠) ل : هو
 - (١١) ل : يكرمون

امتنع من الفعل لتجوز الضرر بلا أمانة ، ويعذر^(١)ه إذا كانت فيه أمانة . ألا تراهم^(٢) يلومون من قام من^(٣) تحت حائط ، لا ميل فيه ، لجواز^(٤) سقوطه لفساد في أساسه وفي باطنه ؛ ولا يلومونه إذا كان مائلا ؟ ولا يلومون من امتنع من أكل طعام شهى ، لأمانة دلّت على^(٥) أنه مسموم . ويلومونه^(٦) من جهة العقل ، إذا امتنع منه لتجوز كونه مسموما . وليس يلومونه^(٧) على ذلك لأنه خالف الشرع في امتناعه من ذلك ، بل ربما لا يخطر الشرع ببالهم في ذلك الوقت . ولأن لومهم على ذلك ليس كَلَمَهم من^(٨) امتنع من أكل لحم الحيوان ، ولأن البراهمة يلومونه^(٩) على ذلك ولا يعرفون^(١٠) الشرع . وأما أن الانتفاع بالمأكّل هذه سبيله ، فلأنه ظاهر خلوّه من كونه كذبا ، وجهلا ، وكفر نعمة ، وكونه تصرفا في ملك الغير . إنما يقبَح^(١١) الفعل إذا استضر^(١٢) به الغير على ما سنشرحه . وأما كونه مفسدة ومضرة ، فاستبعاد العقلاء له كاستبعادهم أن يكون الطعام مسموما ، وأن^(١٣) الحائط الذى لا ميل فيه يسقط . وأما الأخبار إذا لم يؤمّن كذبها^(١٤) ، فقد علمنا قُبْحها وإن لم نشهد أمانة بكذبها^(١٥) . كما نعلم حسن نفع لا أمانة [فيه بكونه^(١٦)] مفسدة ومضرة . ولا

-
- (١) ل : يعلونه
 - (٢) ل : تراهم
 - (٣) حذفه ل
 - (٤) ل : تحوّه
 - (٥) حذفه ل
 - (٦) ل : يلزمه
 - (٧) ل : يلزمه
 - (٨) ل : مع
 - (٩) س : تلومه [لعله : تلومهم]
 - (١٠) لس : تعرف
 - (١١) ل : يصح
 - (١٢) ل : استغنى
 - (١٣) ل : أما
 - (١٤) س : كونها كذبا
 - (١٥) ل : كذبها
 - (١٦) لس : لكونه

يضرنا أن لا نعرف العلة في ذلك . وأيضا فالنفع وجه يحسن^(١) . وليس كون^(٢) الخبر خبرا وجهه حسن ، ولا^(٣) الأظهر أن يكون صدقا .

جواب آخر : لو قبح الإقدام على المنافع لتجوز كونها^(٤) مفسدة ، لقبح الإحجام عنها لتجوز كونه مفسدة . وفي ذلك وجوب الانتفكاك منها^(٥) .

١/١٦٧

وذلك وجوب ما لا يطاق . فبطل أن يكون تجوز / كون الفعل مفسدة وجه [قبح^(٦)] . ولا يلزم ، إذا قبح الخبر لجواز^(٧) كونه كذبا ، أن يقبح تركه . لأن تركه ليس بخبر ، فيجوز كونه كذبا . ولا يلزمنا وجوب فعل الخبر لجواز كونه صدقا ، [لأن القطع على كونه صدقا^(٨)] لا يوجب فعله ، فضلا عن جواز كونه صدقا .

فان قيل : ليس بأن يقبح ، لجواز كونه كذبا ، بأولى من أن يحسن لجواز كونه صدقا ! قيل : اعتبار وجه القبح أولى . لأننا إذا فعلنا الخبر لم نأمن كونه كذبا ، قبيحا . فاذا تركناه ، لم نكن خائفين من الوقوع في القبح . فان قيل : ليس بأن يقبح الخبر ، لجواز كونه كذبا ، بأولى من أن يجب لجواز كون الإخلال به مفسدة ! قيل : كيف يلزمنا ذلك ؟ ونحن نقول [إن تجوز كون^(٩)] الفعل مفسدة من غير أمانة لا يقتضي قبح الفعل . ولو لم يدل على ذلك إلا هذا الوجه ، لكفى .

فان قيل : إن تجوز المفسدة وجه^(١٠) القبح^(١١) - وهو إن^(١٢) حصل في الإقدام على المنفعة ، وفي الإحجام عنها - فأننا نتخلص من هذا الفساد

-
- (١) لس : حسن
(٢) ل : يجوز
(٣) حذفه ل
(٤) ل : كونه
(٥) ل : عنها
(٦) زاده لس
(٧) ل : لجواز ان
(٨) حذفه ل
(٩) حذفه ل
(١٠) ل : تجوز
(١١) س : قبح
(١٢) س : وإن

[بالتارك . لأن^(١)] الشرع لا ينفك^(٢) منه العقل ، فيبين هل في ذلك مفسدة أم لا ؟ [قيل : إنا لم نتكلم في^(٣) العقل « لا ينفك من الشرع^(٤) » . وإنما تكلمنا على أنه لو انفرد العقل ، هل كان يقبَح هذا^(٥) الإقدام على المنافع أم لا ؟^(٦)] وقد بان أنه لا وجه يوجب قبحه . ثم^(٧) يقال لهم : كيف تستدلون بذلك على وجوب اقتران العقل بالشرع ؟ فان قالوا بأن نقول : لو انفرد العقل عن^(٨) الشرع ، لم يحسن الإقدام على المنافع و^(٩) الإحجام عنها ، لجواز كون كل واحد منهما مفسدة . ولم يقبح الإقدام والإحجام تبعاً^(١٠) لاستحالة الانفكاك منها^(١١) . ومحال انفكاك المنافع من هذه الأقسام . فانفكاك العقل^(١٢) عن^(١٣) سَمْع قد أدّى إلى هذا الفساد . فلم يجوز أن ينفك من سَمْع ! قيل لهم : رأيتم ، لو انفك العقل عن^(١٤) سَمْع ، أكان يجب الانفكاك من الإقدام على المنافع ومن الإحجام^(١٥) ؟ فان قالوا : ليس ، بأن لا يجب ذلك لاستحالة^(١٦) ، بأولى من أن يجب لقُبْح الإقدام والإخلال ! قيل لهم : رأيتم ، لو^(١٧) أقدم المكلف على المنافع أو أخل بها ، كان يحسن ذمّه ؟ فان قالوا : « لا ندري » ، كان^(١٨) قد جوزوا حسن الذم/على ما لا يمكن

ب/١٦٧

(١) ل : بالقول بأن

(٢) س : ينقل

(٣) س : على أن

(٤) س : « لا ينقل من شرع »

(٥) س : منا

(٦) حذفه ل

(٧) من هنا حذف من

(٨) ل : ثم

(٩) ل : ولا

(١٠) حذفه ل

(١١) ل : منها

(١٢) ل : كانفكاك

(١٣) ل : من

(١٤) ل : من

(١٥) ل : الاخلال بها

(١٦) ل : لاستحالة

(١٧) ل : لما

(١٨) ل : كانوا

- انفكاك منه . ومعلوم بطلان ذلك . وإن قالوا : « كان لا يحسن ^(١) الذم » ،
 قيل لهم : فإذا [لم ينفك ^(٢)] الشرع عن ^(٣) عقل ، حسن من المكلف
 الإقدام ، وحسن ^(٤) الإحجام . وأيضا فكان ينبغي أن لا يقولوا ؛ إن المكلف
 يلزمه الإخلال بالمنافع قبل الشرع . لأنهم قد أقرّوا بأنه ليس ، بأن [يقبح
 الإقدام ^(٥)] ، بأولى من أن يقبح [الإحجام . وأيضا فإن الانفكاك من شرع
 لا يؤدي إلى الفساد الذي ذكره . لأن المكلف يقول : « إن لي إلها حكيماً .
 وليس يجوز أن يجب عليّ الانفكاك من الإقدام على المنافع ، ومن ^(٦)
 الإحجام عنها ، لأن ذلك يستحيل . فإذا ليس يجتمع الإقدام والإخلال
 بها في القبح . ولو انفرد أحدهما بالحسن دون الآخر ، لوجب في حكمة
 المكلف أن يفرق لي بينهما بدليل عقلي أو سمعي ، إذ كنت لا أعرف
 ذلك ضرورة وليس في العقل تجوز كون أحدهما مفسدة دون الآخر . وإذا لم ^(٧)
 يفرق لي بينهما . فليس ينفرد أحدهما بالحسن دون القبح . ولا يجتمعان في
 القبح . فاذن يجتمعان في الحسن » . وأيضا فإن كان انفكاك العقل من سمع
 يؤدي إلى هذا الخال ، فما ^(٨) يصنع الناظر عند ابتدائه بالنظر ^(٩) قبل وصوله
 إلى ^(١٠) النظر في [النبات ؟

١٥

فإما القول بأن الإقدام على المنافع قبيح ، لأنه تصرف في ملك الغير ^(١١)
 بغير إذنه ^(١٢) . فإن قاسوه على تصرف بعضنا على ^(١٣) ملك بعض بغير

-
- (١) ل : يستحق
 (٢) ل : لو انفك
 (٣) ل : من
 (٤) ل : حسن منه
 (٥) ل : يقدم [مع علامة الاضطراب بالهامش]
 (٦) حذفه ل
 (٧) زاده ل
 (٨) ل : كما
 (٩) زاد بعده ص : الى
 (١٠) ل : في
 (١١) حذفه ل
 (١٢) زاد بعده ل : قد يجوز
 (١٣) ل : في

- إذنه ، فباطل . لأن في الامتناع عنها [إضراراً بالنفس^(١)] . وهو تصرف في ملك الله بغير إذنه فيجب قبح الإقدام . وذلك محال . وأيضاً فعني الملك فينا^(٢) وفي ملك الله تعالى يختلف^(٣) . والجمع به بين ملك الله تعالى وملكنا جمعٌ بغير علة واحدة^(٤) . وذلك أن معنى كوننا مالكين للشيء ، هو أننا أحق بالانتفاع به من غيرنا^(٥) على الإطلاق . وذلك مستحيل على الله تعالى . ومعنى كونه مالكا للشيء ، هو أنه قادر على إيجاده^(٦) وإفناؤه . فان قالوا : بل معنى كونه مالكا للمنافع ، هو أنه ليس^(٧) لغيره التصرف فيها إلا بإذنه ؛ وله المنع منها ! قيل : هذا تعليل^(٨) الحكم بنفسه . ومع ذلك فلم^(٩) نسلّم ما ذكرتموه . وأيضاً فان الإنسان إنما يكون مالكا للشيء و[أحق به^(١٠)] من غيره بالشرع . لأن عندكم أن العقل لا يقتضي جواز تصرف الإنسان / في ١٠ / ١٦٨ الشيء . فاذا لم يكن هذا الأصل ثابتاً في العقل ، [عندكم ، وكان كلامنا فيما يقتضيه ما يثبت في العقل^(١١)] سقط ما قلّم . وأيضاً فانه إنما يقبح^(١٢) تصرفنا في ملك غيرنا لأنه يضرّه^(١٣) ، لا لأنه مالكة فقط . ألا ترى أنه يحسُن منا الاستغلال بحائط غيرنا ، والنظر في مرآته ، والتقاط ما تنثر من حبّ غلّته بغير إذنه ما^(١٤) لم يضرّه ذلك . والمنافع والمضار يستحيلان^(١٥) على الله تعالى .

-
- (١) س : اصرار
(٢) ل : ههنا [مع علامة الاضطراب بالهامش]
(٣) ل : فيختلف
(٤) حذفه ل
(٥) ل : عونا
(٦) ل : اعادته
(٧) حذفه ل
(٨) ل : بطل
(٩) ل : فلا
(١٠) ل : احره
(١١) زاده ح ل
(١٢) ل : قبح ؛ زاد بعده ص : ملك
(١٣) ل : نص [مع علامة الاضطراب بالهامش ، ثم صحح في : نصر]
(١٤) ل : لما
(١٥) ل : يستحيل

وقد اجيب عن [ذلك بأن^(١)] إباحة ذلك^(٢) في العقل تجرى مجرى إذن^(٣) سمعي . ولقائل أن يقول : إنما نعلم أن الله تعالى قد أباحه في العقل ، إذا أفسدتم أن يكون كون التصرف في ملك الغير وجه قبح . ومتى جُوز ذلك ، لم نعلم إباحة الله تعالى لذلك^(٤) .

- دليل : خلق الله تعالى الطعوم في الأجسام ، مع إمكان أن لا يخلقها فيها ، يقتضي أن يكون له فيها غرض يخصصها . وإلا كانت عبثا . ويستحيل أن يعود إليه ذلك الغرض بنفع ، أو دفع ضرر ، لاستحالتها عليه^(٥) . ولا يجوز أن يعود على غيره بضرر . لأنه قد لا يكون فيها ضرر . ولأنها إنما تضر بادراكها . وفي ذلك إباحة إدراكها . ولأنه لا يحسن أن يكون غرضه الإضرار الخالص بمن لا يستحق الإضرار . فوجب أن يكون الغرض بادراكها^(٦) نفعاً يعود إلى غيره ، إما بأن يدركها أو^(٧) بأن يجتنبها ، لكون تناولها مفسدة ، فيستحق الثواب بادراكها^(٨) ؛ وإما بأن يستدل بها ، وفي ذلك إباحة إدراكها . لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها . وفي ذلك تقدم إدراكها . وإنما يستدل بها إذا عرفت . والمعرفة بها موقوفة على إدراكها . لأن الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الإدراك . فصح أنه لا فائدة فيها إلا [الإباحة للانتفاع^(٩)] بها . وذلك يقتضي أن يركب الله في العقول إباحة الانتفاع / بتلك الأجسام ، ليعلم حصول الطعوم فيها . فينتفع بها بأحد هذه الوجوه .

ب/١٦٨

وقد^(١٠) قيل : لو خلقها ليستدل بها ، لا لينتفع بها بالأكل ، لكان

-
- (١) ل : السؤال فان
(٢) ل : « الله تعالى ذلك ذلك »
(٣) ل : دور
(٤) إلى هنا حذف س
(٥) لس : عليه تعالى
(٦) لس : بخلقها
(٧) لس : وأما
(٨) حذف لس
(٩) لس : إباحة الانتفاع
(١٠) من هنا حذف س

قد خلق ما يمكن أن ينتفع به من وجهين^(١) ، وقصد الانتفاع بأحدهما فقط مع إمكان الانتفاع بالوجه الآخر . وذلك يقتضي كونها^(٢) عبثا من الوجه الذي لم يقصده . لأن كلا الوجهين يجريان مجرى فعلين متميزين . فكما أنه لو فعل أحدهما^(٣) لغرض ، وفعل الآخر لا لغرض ، لكان عبثا . فكذلك الوجهان . ولا يلزم على ذلك أن يقصد [الانتفاع للملائكة^(٤)] [بأكل المأكولات^(٥)] ، وأن يقصد استدلال [أهل الجنة^(٦)] بما يخلقه لهم . لأن استدلالهم بذلك على^(٧) الله لا يمكن مع علمهم به ضرورة . وكذلك انتفاع الملائكة من جهة العقل^(٨) [ولقائل أن يقول : ولا يجوز أن يقصد انتفاعنا بالطعوم من جهة الأكل^(٩)] لأن ذلك مفسدة . ولو حسن أن يقصد ، لم يمتنع أن يقصد الانتفاع بالطعوم من أحد الوجهين دون الآخر . لأن الأصلح في الدنيا غير واجب « [على قول^(١٠)] الشيوخ . وقولهم «إن الوجهين يجريان مجرى الفعلين» ، إن أرادوا به أنهما كالفعلين في وجوب حصول غرض فيها^(١١) ، لم نسلّمه . ولنا أن نقول إن الفعلين المتميزين إذا فعل الفاعل أحدهما لا نلزم : فقد أوجد فعلا لا غرض فيه . وكان عبثا . فأما الفعل الواحد إذا أمكن الانتفاع به من وجهين ، فقصد أحدهما ، فانه قد فعل^(١٢) الفعل لغرض . فلم يكن عبثا^(١٣) .

دليل : وقد استدل على ذلك بأنه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء ،

-
- | | |
|------|---------------------------|
| (١) | ل : جهتين |
| (٢) | ل : كونه |
| (٣) | ص : أحدهما |
| (٤) | ل : انتفاع الملائكة |
| (٥) | حذف ل |
| (٦) | ل : الملائكة |
| (٧) | ل : على أن |
| (٨) | ل : الأكل |
| (٩) | زاده ل |
| (١٠) | ل : في الدنيا على قول بعض |
| (١١) | ل : فيها |
| (١٢) | ل : قصد |
| (١٣) | إلى هنا حذف س |

١/١٦٩

- وأن يُدخلوا منه أكثر مما تحتاج إليه الحياة ؛ ومن ^(١) رام أن يقدر على نفسه ^(٢) ذلك ، ولا ^(٣) يزيد على قدر ما تحتاج إليه الحياة ، عذّة العقلاء من المجانين .
والعلة في ^(٤) حسن ذلك أنه انتفاع لا يعلم فيه مفسده ولا مضرة . وهذا ^(٥) قائم في غير ذلك . وليس لأحد أن يجعل علة حسن ^(٦) ذلك / أن فيه بقاء الحياة ، وفي تركه هلاكها ^(٧) ، مع أنها ملك الغير ، وأن الإنسان مُلجأ إلى ذلك . لأننا فرضنا المسئلة في قدر ينفي الحياة من دونه . على أن الكف عن التنفس إن أتلّف الحياة ، فليس يجب أن يقبّح من الإنسان على قولكم ^(٨) ، لأنه ليس يجب على الإنسان أن يُصلح ملك غيره ، وإنما يجب عليه أن لا يتلفه .
- فان قيل : إنما يحسن من الإنسان أن يتنفس ليندفع ^(٩) عن قلبه الحرارة ، وذلك محتاج إليه في الحياة . وما زاد عليه بضر ، ولا يحسن ! قيل : ليس يجب أن يكون ما زاد على ما تحتاج إليه الحياة مضرا ، بل لا يمتنع أن يكون نافعا ملذّا . كما لا يمتنع ^(١٠) أن لا يكون ^(١١) ما زاد على ما يثبت معه الحياة من المأكل مضرا ، بل ^(١٢) يكون نافعا ملذّا ^(١٣) ، يقتضى خصب البدن . فلم يلزم ^(١٤) ما ذكره السائل من قبح هذه الزيادة . وهذه الدلالة ترجع إلى الدلالة المتقدمة . وهي أن المنافع لا يُقدَح في حُسْنها تجويز المفسدة والمضرة . وما

-
- (١) ل : قد
(٢) ل : تعين
(٣) ل : فلما
(٤) ل : حق
(٥) ل : هو
(٦) ل : حق
(٧) لس : اهلاكها
(٨) س : قولهم
(٩) لس : ليطفى
(١٠) لس : يجب
(١١) ل : أن يكون
(١٢) لس : بل قد
(١٣) ل : مكدا
(١٤) زاد بعده ل : قبح

ذكرناه الآن من استنشاق^(١) الهواء هو مثال لما ذكرناه [أن من^(٢)] العقلاء يستحسنون أمثال هذه المنافع . فأما من توقّف فقال « لا أدرى هل الأشياء على الحظر أو على الإباحة » ، فقله باطل بما ذكرناه . لأنّه إما أن يقول : « لو انفرد العقل^(٣) لاستحق على المنافع الذم فنجعلها محظورة » ، أو يقول : « لا يستحق الذم فنجعلها مباحة » . فإذا صحّ أن من الأشياء ما هو^(٤) على الحظر ، ومنها ما هو على الإباحة ، كان ذلك أصلا في الدلالة على إباحة المباح منها^(٥) ، وحظر المحظور إذا لم تنقلنا عنه الأدلة الشرعية .

باب

في فصول طرق الأحكام الشرعية

١٠

اعلم أنه لا ينبغي أن نتكلم في شروط الاستدلال على الأحكام الشرعية إلا بعد أن نبين أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طرق عقلية أو شرعية ، نفيًا كان الحكم أو إثباتًا ، ونبيّن^(٦) الفصل بين ما هو طريق في^(٧) ذلك و^(٨) ما ليس بطريق ، / ليعمد المستدل إلى ما هو طريق ، فيستدل به . وذلك يقتضى [أن نبين^(٩)] أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق ، إما عقلى وإما شرعى . ويدخل في الطريق العقلى فصلان : أحدهما أن يبين [الفصل بين^(١٠)] الاستدلال بالبقاء على حكم العقل ، وبين ما يلتبس بذلك من

١٥

(١) ل : الاستنشاق

(٢) كذا ص ؛ ل : من أن ؛ س : من

(٣) ل : الفعل

(٤) ل : هو

(٥) حذفه ل

(٦) ص : بين

(٧) ل : من

(٨) لس : وبين

(٩) حذفه ل

(١٠) حذفه ل

- استصحاب الحال . والآخر أن يبين الفصل بين^(١) ما يصح أن يستدل عليه بالعقل ، و^(٢) ما لا يصح . ويدخل في الطريق السمعى فصلان : أحدهما أن يبين أن السمع الدال على الحكم يجب أن يتناوله إما^(٣) صريحا وإما غير صريح . ولا يجوز أن يقال للمكلف : « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » . والآخر أن ذلك السمع في شرعنا هو القرآن ، دون [غيره من^(٤)] الكتب .
المتقدمة^(٥) .

باب

في أن الأحكام الشرعية لا يجوز إلباتها إلا بطريق

- اعلم أن الحكم الشرعى يجب كونه معلوما ، وإلا لم يؤمن كونه خطأ . ولا يخلو إما أن يكون العلم به في البدية ، أو لا يكون فيها . فلو كان فيها ،
لاشترك العقلاء فيه . ولأننا نعلم أنه ليس في البدية العلم بوجوب صوم أول يوم من شهر رمضان وسقوط وجوب ما قبله . وإذا لم يكن العلم به^(١) في البدية ، لم يجوز [حصوله لنا إلا بأمر^(٢)] يوصلنا [إليه^(٣)] : إما إدراك أو خبر متواتر ؛ [أو دليل^(٤)] يجوز كونها مدركة . والخبر المتواتر إنما يُفصى إلى العلم إذا كان المخبر مدركا لما أخبر به . فبقى أن يكون الموصل إلى العلم به [هو الدليل^(٥)] .

فأما من لا يثبت الحكم في الشيء ، فلا يخلو إما أن يكون شاكا في

-
- (١) س : و
 - (٢) ل : وبين
 - (٣) حذفه ل
 - (٤) حذفه س
 - (٥) زاد بعده ل : والله اعلم
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) ل : حصولنا الامن أمر
 - (٨) زاده لس
 - (٩) لس : ودليل آخر وليس
 - (١٠) حذفه ل

إثباته ، أو معتقدا ، أو ظانا لنفيه . فإن اعتقد [أو ظن نفيه^(١)] ، وأقر أنه لم يصر إلى اعتقاده أو^(٢) ظنه بطريقة ، فقد أقر أنه منحت^(٣) ، وأن ظنه جار مجرى ظن السوادي . وإن ادعى أنه صار إلى ذلك بطريقة ، ودعا إلى اعتقاده [وظنه^(٤)] ، فلا بد من أن يذكر طريقته^(٥) التي أدته إلى ذلك الاعتقاد أو الظن . لأنه إن^(٦) ألزم غيره / المصير إليه من غير أنه يمكنه من طريقته^(٧) التي أوصلت^(٨) إلى المذهب ، فقد ألزمه ما لا يطيقه .

والطريقة إلى المذهب ضربان : إثبات ، ونفى . أما الإثبات ، فبأن ينص^(٩) الله تعالى ، أو النبي صلى الله عليه على ذلك الحكم ، أو يجمع الأمة عليه ، أو يدل القياس عليه^(١٠) . وأما النفي ، فبأن يفقد الناظر ، بعد الفحص الشديد ، دليلا على ذلك الحكم ، مع أنه لو كان ثابتا لكان عليه دليل . وهذه الطريقة^(١١) لا بد من البيّنة عليها^(١٢) . غير أنه لا يمكن التنافي للحكم^(١٣) أن يوقف المناظر له على دليل من أدلة العقل أو^(١٤) الشرع ، ويعرفه أنه لا دليل فيه على ذلك الحكم . والواجب على مخالفه أن يريه دليلا على إثبات ما نفاه ليقع الكلام فيه . فإن كان الدليل إثباتا ، وجب أن يعينه .

وإن كان ممن لا يثبت الحكم في الشيء شاكا فيه ، فلا يخلو إما أن

(١) ل : ان طريقته

(٢) لس : و

(٣) اسم فاعل من « التنحيث » وهو التفرع والقياس

(٤) حذفه ل

(٥) ص : طريقه

(٦) حذفه ل

(٧) ص : طريقه

(٨) لس : أوصلته

(٩) ل : ينصر

(١٠) حذفه ل

(١١) حذفه ص

(١٢) حذفه ل

(١٣) تكرر بعده جله في ل

(١٤) لس : و

- يكون شاكا فيه لطريقة أفضت به إلى الشك ، أو لا لطريقة . فان شك^(١) لا لطريقة ، بل لأنه لم يكن استدل^(٢) عليه ، فهذا ليس له مذهب فيقال أنه صار إليه لطريقة ، [يجب عليه ذكرها اذا استدعى غيره إلى مذهبه . وإن كان صار إلى الشك لطريقة^(٣)] ، فاما أن يكون فقد دلالة على المذهب بعد الفحص الشديد - مع أن ذلك الشيء يجوز أن يكون ثابتا^(٤) ولا يدل عليه دليل - ولما أن يكون قد دل على فقد الدلالة على ذلك المذهب دليل مبتدأ . نحو أن يقول النبي عليه السلام : لا دليل على هذا الشيء . وفي كلا القسمين يكون الشاك معتقدا [أنه لا دليل على ذلك المذهب ، فيعتقد^(٥)] وجوب الشك فيه . وله في الحالين مذهب قد صار إليه بطريقة . فتي دعا إليه غيره ، فالواجب أن يذكر له طريقة لتؤديه إلى مثل ما أدته إليه .

- وإن كانت طريقته^(٦) الإثبات عنها^(٧) ، وإن كانت طريقته^(٨) فقد الدلالة / بعد شدة^(٩) الفحص ، أخبره بذلك ، و[وقفه على طرق الدلالة^(١٠)] على الجملة ونبته على التفصيل بافساد كل ما يدعى أنه دليل على ذلك المذهب إذا استرشده المسترشد . فاذا ثبت ذلك ، فن قال : « ليس على [النافي دليل^(١١)] » ، إن أراد به^(١٢) : ليس عليه دليل هو إثبات ، فقد بينا أنه ليس علة^(١٣) ذلك إلا أن يكون [دليل إثباته^(١٤)] . وإن أراد : أنه

١٧٠/ب

- (١) لس : شك فيه
- (٢) ل : ليستدل
- (٣) زاده لس
- (٤) ل : بيانا [غير منقوط]
- (٥) حذفه س
- (٦) ص : طريقته
- (٧) س : عينها
- (٨) ل : طريقها
- (٩) ل : تقدم
- (١٠) ل : دفعه على ظن والأدلة
- (١١) ل : الباقي
- (١٢) ل : برأيه انه
- (١٣) ل : عليه
- (١٤) ل : دليله اثباتا

لا يجب عليه ذكر طريقه أصلاً ، فقد بينّا وجوب ذلك . ولما تقدم ، علمنا كذب المدعى للنسب إذا لم يدل على صدقه دلالة من معجز أو غيره . لأنه لو كان صادقاً ، لما أخلاه الله من دلالة . وإلا كان قد كلفنا ما لا نطيعه . وكذلك ما لم يدل على إثباته دليل من الأحكام الشرعية ، وجب نفيه^(١) . واحتج^(٢) القائلون بأن النسب^(٣) لنسب مدعى النبوة ، لا دليل عليه . وإنما الدليل على من أثبت نبوته . والجواب عنه ما تقدم . وقال^(٤) أيضاً : المدعى لدار في يد غيره ، عليه البيّنة ؛ ولا بيّنة على المنكر . فإذا لم يكن على المنكر بيّنة ، فليس عليه دلالة . لأن البيّنة دلالة . يقال لهم : لم^(٥) أردتم بهذا الكلام أنه يجوز [لمن الدار بيده^(٦)] أن يعتقد كونه مالكا لها من غير طريقة كإثبات أو غيره ؟ فليس كذلك . بل ليس له اعتقاد ذلك [إلا بطريقة^(٧)] من الطرق . وإن أردتم أنه ليس عليه أن يذكر طريقه ، فصحيح ، لأنه ليس يدعو الناس إلى أن يعتقدوا [كونه مالكا^(٨)] لها فيلزمه أن يذكر لهم حجته . كما يلزم صاحب المذهب إذا دعا الناس إلى مذهبه أن يذكر لهم حجته . وإن أردتم أن الذي^(٩) الدار في يده يدعو الحاكم إلى أن يحكم له بها من غير طريقة يذكرها ، [فباطل . بل إنما^(١٠)] يدعو إلى ذلك لطريقة ، وهي اليد وليس للحاكم أن يحكم له بذلك إلا لدلالة . فقد بان أنه لا بد من طريقة في كل هذه الوجوه^(١١) .

(١) ل : تنبيه [غير منقوط]

(٢) من هنا حذف س

(٣) ل : الثاني كله دليل

(٤) ل : قالوا

(٥) ل : ان

(٦) ل : ان الدار في يده

(٧) ل : ولا طريقه

(٨) ل : كونها ملكا

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : فيا مال على انا

(١١) إلى هنا حذف س

بَاب

القول في استصحاب الحال

١/١٧١

/ اعلم أن استصحاب الحال هو أن يكون [حكم ثابت^(١)] في حالة من الحالات ، ثم تتغير الحالة^(٢) ، فيستصحب الإنسان ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة . ويقول : من ادعى تغير الحكم ، فعليه إقامة الدليل . وقد ذهب قوم من أهل الظاهر وغيرهم إلى الاحتجاج بذلك .

وقد يكون الحكم المستصحب عقليا ، وقد يكون رعييا ، فالشرعى أن يقول الإنسان : المتيمم [إذا رأى^(٣)] الماء قبل صلاته ، وجب عليه التوضؤ به . وكذلك إذا رآه بعد دخوله في الصلاة . ومن زعم أن « فرض الوضوء^(٤) يتغير بالدخول في الصلاة ، فعليه^(٥) الدليل » ، وهذا باطل . لأنه إن شرك بين الحالتين في وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما دل على وجوب الوضوء ، فليس^(٦) باستصحاب حال^(٧) الذى [ننكره ، ويذهبون^(٨)] إليه . وإن شرك بينهما في الحكم لاشتراكهما في علته ، فهذا قياس . وإن شرك بينهما بغير دلالة ولا علة^(٩) ، فليس هو ، بأن يجمع بينهما ، بأولى^(١٠) من أن لا يجمع بينهما ، أو بأن يجمع بين المسئلة^(١١) غيرها . ولأن ذلك قياس بغير علة . وأهل الظاهر ، المانعون من القياس بعلّة ، أولى أن يمتنعوا من ذلك .

(١) لس : الحكم ثابتا

(٢) ل : الحال

(٣) حذفه ل

(٤) ل : الوضوء به

(٥) ل : فعليه إقامة

(٦) س : فليس ذلك

(٧) س : الحال

(٨) ل : يتلوه وينكرون

(٩) ل : عليه

(١٠) ل : أولى

(١١) ل : وبين

فان قيل : حدوث الحادث لا يغير الأحكام . فحدوث الصلاة إذن لا يغير وجوب الوضوء ! قيل : ليس يمتنع أن تختلف المصالح بحدوث^(١) الحوادث . ولهذا جاز ورود النص باسقاط الوضوء عن الرائي للماء في الصلاة ، مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة .

فان قيل^(٢) : لو لم يتعد الحكم من حالة إلى حالة ، لوجب قصره على الزمان الواحد ! قيل : [كذلك] يجب ، إلا أن يكون^(٣) دليل الحكم وعلة قد عمّ الأزمنة . فان قيل : فقد روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « إن الشيطان [يأتي أحدكم فيخيل أنه^(٤)] أحدث . فلا ينصرفن حتى يجد ريحا ، أو يسمع صوتا » . فأوجب / استدامة الحكم ! قيل : إنا لا نمنع من تعدّي^(٥) الحكم من حالة إلى حالة لدلالة . وإنما نمنع من ذلك لا لدلالة . وقول النبي صلى الله عليه هو دلالة . فان قيل : أليس بعض الفقهاء قد جعل حكم الشاك في الحدث بعد تيقن الطهارة كحكمه قبل الشك فيها في إسقاط الوضوء ؟ قيل : إن هؤلاء إن^(٦) جمعوا بينها لدلالة أو علة ، وإلا فهو موضع الخلاف . على أن ذلك خارج عما نحن بسبيله . لأن الأصل في العقل أن لا وضوء . فاذا لم يدل على وجوبه على الشاك في الحدث دليل شرعي ، فالواجب البقاء على حكم الأصل . لأنه لو كان واجبا^(٧) ، لدلّ الله تعالى عليه . وليس كذلك وجوب الوضوء على من رأى الماء . لأن الوضوء^(٨) ليس هو حكم العقل ، حتى يلزم البقاء عليه ، ما لم تدل على خلافه دلالة . فان قيل : أليس ، إذا اختلفوا في المسئلة على أقاويل ، يجوز^(٩) الأخذ^(١٠)

(١) س : لحدث

(٢) لس : قالوا

(٣) لسح : لا يكون

(٤) ص : يأتي فيخيل أنه ؛ ل : يأتي أحدكم إليه انه قد ؛ س : يأتي أحدكم إليه انه قد

(٥) ل : تعذر

(٦) حذفه ل

(٧) ل : واجبا عليه

(٨) لس : وجوب الوضوء

(٩) ل : وجب

(١٠) لس : الاخذ فيها

بأقل ما قيل ، إذا لم تدل على الزيادة دلالة ؟ قيل : لأن أقل ما قيل متفق عليه . والزيادة إذا كانت حكماً شرعياً ، فيجب نفيها ، إذا لم يدل عليها دليل . وكذلك القول في الاستدلال ببراءة الذمة .

فأما إذا كان المستدام عقلياً ، فمثاله أن يقول [القائل^(١)] : المتيمم المصلي

- إذا لم ير الماء ، لم يلزمه الطهارة الأخرى^(٢) ، ووجب أن يَمْحُى في صلاته . فكذا إذا رأى الماء . وهذا يصح من وجه ، دون وجه . أما الوجه الذي لا يصح منه ، فهو أن يُسْقَطَ عنه طهارة^(٣) أخرى لأجل سقوطها إذا لم ير [الماء لأن هذا جمع بين حالتين بغير دلالة ولا علة . وأما إذا أسقط^(٤)] عنه الوضوء^(٥)

بعد رؤية الماء ، لأن إيجابه شرعى ، فلو كان ثابتاً ، لكار عليه دليل شرعى

- ١٠ - [وليس عليه دليل شرعى^(٦)] ، على ما بينا في الاستدلال بالنفى - فصحيح^(٧)

وإن عورض هذا ، فقيل^(٨) : الأصل في الشرع / وجوب الطهارة . فلو سقطت

١/١٧٢

عن الراى للماء فى الصلاة ، وهو متيمم^(٩) ، لكان عليه دليل شرعى ، لم يسلم

الخصم أن الطهارة واجبة فى^(١٠) كل حال . وإن رأى المتيمم الماء ، فإن استدل

على وجوب ذلك^(١١) لعموم الخطاب ، كان استدلالاً بالعموم .

١٠

بَابُ

فَمَا يَعْلَمُ بِأَدْلَةِ الْعَقْلِ وَمَا يَعْلَمُ بِأَدْلَةِ الشَّرْعِ

اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تُعْلَمَ بالعقل فقط ، وإما

-
- (١) زاده لس
 - (٢) لس : طهارة أخرى
 - (٣) زاده لس
 - (٤) حذفه ل
 - (٥) زاده س
 - (٦) ص : صحيح
 - (٧) ل : فقيل له
 - (٨) ل : منهم
 - (٩) ل : على
 - (١٠) ل : ذلك فى كل حال

بالشرع فقط ، وإما بالشرع وبالعقل . وأما المعلومة بالعقل فقط ، فكل ما كان في العقل دليل عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به ، كالمعرفة بالله وبصفاته ، وأنه غنى^(١) ، لا يفعل القبيح . وإنما قلنا : « إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك » ، لأننا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام ؛ وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يُظهرها الله على يد^(٢) كذاب . وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليهم^(٣) قبيح ، وأنه لا يفعل القبيح . وإنما نعلم [أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح ، عالم باستغناؤه عنه . والعلم^(٤)] بذلك فرع على المعرفة به^(٥) . فيجب^(٦) تقدّم هذه المعارف للشرع^(٧) . [فلم يجوز كون الشرط طريقاً إليها^(٨)] .

فأما ما [يصح أن^(٩)] يعرف [بالشرع و^(١٠)] بالعقل ، فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ، ولم تكن المعرفة [بصحة الشرع موقوفة على المعرفة^(١١)] به . كالعالم بأن الله واحد ، لا ثاني له في حكمته . لأنه إذا ثبتت^(١٢) حكمته ، فلو كان معه حكيم آخر ، لم يجوز أن يُرسلا^(١٣) — أو يرسل أحد منهما^(١٤) — مَنْ يكذب^(١٥) . فإذا أخبر الرسولُ أن^(١٦) الإله واحد ، لا قديم سواه ، علمنا صدقه^(١٧) . وكذلك وجوب ردّ الوديعة ، والانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد .

(١) ح : حكيم

(٢) حذفه لس

(٣) كأنه أراد : « على الكذابين »

(٤) زاده لس

(٥) س : به عز وجل ؛ ل : بالله تعالى

(٦) ل : فيجب أن

(٧) ل : على المعرفة للشرع ؛ س : على المعرفة بالشرع

(٨) حذفه ل

(٩) كذلك

(١٠) كذلك

(١١) كذلك

(١٢) ل : أثبت

(١٣) ل : يرسل

(١٤) ل : أحدهما

(١٥) ل : يكون

(١٦) س : بأن

(١٧) س : بصدقه

١٧٢/ب

- فأما ما يعلم بالشرع وحده ، فهو / ما^(١) في السمع^(٢) دليل عليه ، دون العقل . كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما . أما^(٣) المصالح والمفاسد الشرعية ، فهي الأفعال التي تُعْبَدُنا بفعلها أو تركها بالشرعية ، نحو كون الصلاة واجبة ، وشرب الخمر حراما^(٤) ، وغير ذلك . وإنما قلنا إنه ليس في العقل دليل على ذلك ، [لأنه لو كان في العقل دليل على ذلك^(٥)] [لكان ذلك^(٦)]
- الدليل إما حكما موجبا عن^(٧) وجوبها ، أو [وجها موجبا لها^(٨)] . والحكم الموجب عن^(٩) وجوبها ، هو الذم والمدح . ومعلوم أننا لا نعلم بالعقل استحقاق مَنْ [أَخَّرَ الصوم عن^(١٠)] أول يوم من^(١١) رمضان للذم^(١٢) ، دون الذي قبله . ولا نعلم بالعقول مباينة أول يوم من^(١٣) رمضان [اليوم^(١٤)] الذي قبله في وجه يقتضى تباينهما^(١٥) في الوجوب ، سواء وقف ذلك على أمانة مظنونة أو لم يقف على ذلك . وقد دخل في ذلك القول بأن العبادات يُعرَف وجوبها بأمارات ، من جهة العادات ، تتعلق بالمنافع والمضار . لأن وجوب ما هذه سبيله معلوم ، وإن تعلق بشرط مظنون . ومعلوم أيضا أننا لا نعلم بالعقول في هذه العبادات منافع ودفع مضار عاجله ، فيقال إنها تجب لأجل ذلك . وأما ما له تعلق بالمصالح والمفاسد الشرعية ، فهي طرق الأحكام الشرعية ، كالأدلة^(١٦) والأمارات ،
- ١٥

(١) لس : ما كان

(٢) س : الشرع

(٣) حذفه ل

(٤) س : حرام

(٥) حذفه س

(٦) حذفه س

(٧) ل : غير

(٨) كذا س ؛ س : ل : حكما موجبا لوجوبها

(٩) ل : غير

(١٠) س : ل : اخل بالصوم في

(١١) س : من شهر

(١٢) س : مع تقديم وتأخير للكلمة

(١٣) لس : من شهر

(١٤) زاده لس

(١٥) ل : ثباتها

(١٦) ل : بالأدلة

في أنه لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم : « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » ٨٨٩

وأسباب هذه الأحكام ، وعملها ، [وشروطها^(١)] . أما الأدلة ، فكون الإجماع حجة . وأما الأمارات ، فكون القياس وخبر الواحد حجتين على قول من قال ^(٢) : « لا نعلم ذلك بالعقل » . وأما الأسباب فكون زوال الشمس سببا للصلاة^(٣) . وأما العلل ، فالكيل الذى هو علة الربا . وأما الشروط فضربان : أحدهما شروط في أحكام معلومة بالعقل ، كالشروط^(٤) التى شرطتها الشريعة في البياعات ، لأن وقوع التمليك بالبيع معلوم بالعقل . والآخر شروط في أحكام شرعية ، كستر العورة في الصلاة والطهارة ، وغير ذلك .

وقد فُرق بين / العلة والسبب بأشياء : منها أن العلة لا يجب تكرّرها^(٥) ، والسبب قد يجب تكرره^(٦) . ولهذا كان الإقرار^(٧) سببا للحد ، لأنه يتكرر . ومنها أن العلة تختص المعلن ، والسبب لا يختصه ، كزوال الشمس الذى هو سبب الصلاة^(٨) . ومنها أن السبب يشترك فيه جماعة ، ولا يشتركون في حكمه ، كزوال الشمس يشترك فيه الحائض والطاهر ، ولا يشتركون في وجوب الصلاة . وليس^(٩) يشتركون في العلة [إلا ويشتركون^(١٠)] في حكمها .

باب

في أنه لا يجوز أن يقال للرسول^(١١) أو العالم : « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب »

اعلم أن الناس اختلفوا في جواز [أن يفوض^(١٢)] الله تعالى إلى المكلف

- (١) حذفه ل
- (٢) حذفه ل
- (٣) أى لصلاة الظهر
- (٤) ل : والشرط
- (٥) س : تكريرها
- (٦) س : تكريرها
- (٧) لس : الاقرار بالزنا
- (٨) لس : للصلاة
- (٩) ل : لا
- (١٠) كذا ص ؛ لس : ولا يشتركون
- (١١) ل : للنبي
- (١٢) لس : تفويض

أن يحرم ، ويوجب ، ويبيح باختياره^(١) . فنع أكثر الناس من ذلك على كل حال ، وأجازه^(٢) آخرون . فالشيخ أبو علي أجاز ذلك للنبي خاصة . ذكر ذلك في قول الله تعالى^(٣) : « كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم لإسرائيل على نفسه ... » ، ثم رجع عن هذا القول . وأجاز موسى بن عمران أن يقال ذلك للنبي ولغيره من العلماء . وذكر الشافعي في « كتاب الرسالة » ما يدل على أن الله تعالى لما علم أن الصواب يتفق من نيته ، جعل ذلك له . ولم يقطع عليه ، بل جوزه وجوز خلافه . واحتج قاضي القضاة للمنع من ذلك بان الشرائع إنما يتعبد الله بها لكونها مصالح . والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد . فلو أباح الله تعالى للإنسان^(٤) الحكم بما يختاره ، لكان [فيه إباحة^(٥)] الحكم بما لا يأمن من كونه فساداً .

١٠ إن^(٦) قيل : إنه يأمن ذلك ، لقول [الله له : إنك لا تحكم إلا بالحق والصواب]^(٧) . قيل : لا يجوز أن يقول له ذلك . لأنه لا يجوز أن يستمر بالملكف اختيار الصلاح دون الفساد من غير علم بأعيان^(٨) الصلاح والفساد . / كما لا يجوز اتفاق الأفعال الكثيرة المحكمة من غير علم ، وكما لا يجوز أن يتفق من الإنسان الصديق في الأخبار الكثيرة من غير أن يتخللها كذب من غير علم . ١٥ ولو جاز ذلك ، لخرجت الأخبار عن الغيوب من أن تكون دلالة على نبوتهم^(٩) ولجاز أن يكلف تصديق نبي دون من ليس بنبي ، من غير علم . ولو جاز اتفاق اختيار^(١٠) الصواب من العالم ، جاز اتفاقه من العامي ، فيتعبد الله بالحكم

(١) ل : باختياره

(٢) ل : اختاره

(٣) القرآن ٩٣/٣

(٤) لس : للمكلف

(٥) لس : قد أباحه

(٦) من هنا حذف س

(٧) ل : يقال أراد أنه لا يحكم إلا بالصواب

(٨) ل : باختيار

(٩) ل : نبوة الانبياء

(١٠) ل : اخبار

في أنه لا يجوز أن يقال للرسول أو العالم: « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » ٨٩١

باختياره . وليس للمخالف أن يقول : إن الأنبياء والعلماء قد أكرمهم الله وخصهم بذلك ، [لأن إمكان اتفاق ذلك^(١)] لا يفرق فيه العامي والعالم .

فان قيل : إنما يمتنع^(٢) اتفاق اختيار الصواب الكثير من غير دلالة ؛ فأما القليل فلا يمتنع اتفاق الصواب فيه . فيجوز^(٣) أن يفوض الله تعالى إلى بعض المكلفين الحكمَ باختياره [في الفعل^(٤)] والفعلين والثلاثة ؛ قيل :

قد اجيب [عن] ذلك بأن الواجب في التكليف أن يكون المكلف عالماً بحسن ما يقدم عليه من الأفعال قبل إقدامه . وهو لا يعلم ذلك إذا^(٥) علق الفعل باختياره . لأنه كما يجوز أن يختار الصلاح ، يجوز أن يختار الفساد . ولأن حسن اختيار [ه] للفعل^(٦) تابع [لحسن الفعل^(٧)] . فلم يجوز أن يعلم حسنه لعلمه بحسن اختياره^(٨) له . ١٠

ولقائل أن يقول : إن ما ذكره : من أنه « لا يجوز استمرار اختيار المصلحة دون المفسدة من غير علم بالمصلحة » ، صحيح إذا كان الفعل مصلحة من دون^(٩) الاختيار ، فيمتنع أن يتفق [اختيارنا للمصلحة^(١٠)] دون المفسدة . فأما إذا كان كونه^(١١) مصلحة هو فعلنا له ، ونحن مختارون^(١٢) له ، فليس يبطل بما ذكره . لأنه ، والحال هذه ، لم يتفق تناول الاختيار لما هو مصلحة في نفسه من دون الاختيار . بل المصلحة هو مجموع الفعل والاختيار . فلو صح ما ذكره ، لصح أن يقول من نفى القياس : إن الأمارات قد تخطئ وتصيب ؛ وليس يتفق فيها الصواب أبداً . فالعامل^(١٣) بحسبها عامل / بما لا يأمن كونه مفسدة . ١/١٧٤

- (١) حذف ل
- (٢) ل : يقع
- (٣) ل : فيجوزوا
- (٤) حذف ل
- (٥) ل : الاو
- (٦) زاده ل
- (٧) حذف ل
- (٨) حذف ل
- (٩) ل : ذلك
- (١٠) ل : اختيار المصلحة
- (١١) ل : كونها
- (١٢) ل : مختارين
- (١٣) ل : القليل

فان قلتم : إن المصلحة هي^(١) علمنا بحسب ما ظنناه من الأمانة . وليس كونها مصلحة ينفصل من ذلك ، فيقال : إن الأمانة الدالة عليه لا يجب أن تصيب أبدا ! قيل^(٢) : وليس يقول الله للنبي : « احكم » فانك لا تحكم إلا بالصواب » ، إلا وقد علم أن مصلحته أن يفعل ما يختاره .

- وأما قوله : « إن المكلف يجب أن يعلم حُسن ما يُقدم عليه ، وهذا المكلف لا يعلم ذلك » ، فالجواب عنه أنه ، يعلم ذلك لقول الله له^(٣) : إنك لا تحكم بغير الصواب . كما يعلم الأنبياء أن ما يُقدمون عليه من المعاصي ، غير كبائر . وأما قوله « إن حسن الاختيار^(٤) تابع لحسن الفعل ، فلا يجوز أن يتبع حسن الفعل الاختيار^(٥) » ، فالجواب عنه أن حُسن الفعل^(٦) هاهنا غير تابع للاختيار . بل هو مصلحة في نفسه^(٧) بالاختيار . وهذا جواب من ١٠ يجوز أن يفوتض الله تعالى إلى المكلف باختياره في الشيء الواحد والشئين والثلاثة دون الأشياء الكثيرة .

- وللخصم أيضا أن يقول : ليس يمتنع أن تكون مصلحة الإنسان أن [يفعل باختياره^(٨)] ، كما أن مصلحته في وقت التشديد وفي وقت التسهيل . وله أن لا يسلم أن الاختيار لا يحسن إلا أن يكون الفعل حسنا من دونه . بل^(٩) يكون ١٥ حسنا إذا كان الفعل معه مصلحة^(١٠) .

ونحن نرتب الدلالة فنقول : إن من أجاز هذا التكليف إما أن يقول إن الاختيار به يتم كون الفعل مصلحة [حتى تكون مصلحة الإنسان ما يختاره في الحادثة من فعل أو ترك أو يجعل المصلحة^(١١)] منفصلة عن ذلك . ويقول :

-
- (١) ل : هو
 - (٢) ل : قيل لكم
 - (٣) حذف ل
 - (٤) ل : الاخبار
 - (٥) ل : للاختيار
 - (٦) حذف ل
 - (٧) ل : نفسه الا
 - (٨) ل : يقول ما يختاره
 - (٩) ل : بل قد
 - (١٠) إلى هنا حذف س
 - (١١) زاده لس

- إن الله تعالى قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو مصلحة . فإن قال بالأول ، أسقط التكليف ، لأن قول المكلف للمكلف : « إن شئت أن تفعل فافعل » ، وإن شئت أن لا تفعل فلا تفعل » هو محض / الإباحة . فإن قيل : بل هو إيجاب أن لا يخلو من الفعل والإخلال به ! قيل : لا يمكن الخلو من ذلك ، ولا يحسن إيجاب ما لا يمكن خلافه . ولهذا إذا كان العامي مخيراً بين فتوى من أفناه بالإيجاب ومن أفناه بالإباحة ، فقد سقط عنه التكليف ، وصار الفعل مباحا . لأنه إن اختار أن لا يفعله ، جاز له ذلك . وإن قال : إن الفعل يكون مصلحة من [دون الاختيار^(١)] ، فلما أن يختار تكليف الله الإنسان أن يفعل بحسب اختياره أفعالا كثيرة أو أفعالا قليلة . فالأول باطل . لأنه لا يجوز^(٢) أن يتفق اختيار الصلاح في الأفعال الكثيرة ، كما لا يجوز [أن يتفق^(٣)] الصدق^(٤) في الأخبار الكثيرة ، والأحكام في الأفعال الكثيرة من غير علم . فإن قيل : أليس النبي لا يختار من المعاصي إلا ما يكون صغيرا^(٥) ؟ قيل : فن^(٦) أين [أنه يكثر^(٧)] ذلك منه ؟ وما أنكرتم أن الواجب أن يقال : إن^(٨) ما يقع منه قليل . وأيضا ، فلو صادف اختيار العالم المصلحة ، لم يكن لتكليفه الاجتهاد معنى . فإن قيل : الفائدة فيه^(٩) أن يكثر ثوابه ! قيل : التكليف لا يحسن خبرد الثواب . فإن قيل : إذا اجتهد ، تغيرت المصلحة^(١٠) ! قيل : إن كانت هذه المصلحة مساوية لمصلحته إذا لم ينظر ، فلا فائدة لتكليف النظر . وإن كانت زائدة ، وجب^(١١) تكليفه الاجتهاد .

(١) ل : غير اختيار

(٢) حذفه ل

(٣) س : اتفاق

(٤) ل : اختيار الصدق

(٥) ل : معتبرا [غير منقوط]

(٦) ل : فهمي

(٧) ل : ابنه يذر [غير منقوط]

(٨) حذفه س

(٩) ل : في ذلك

(١٠) ل : بقرب مصلحته

(١١) ل : لوجب

وأما الوجه الثاني ، وهو القول بأنه إنما يحسن أن يفوض الله تعالى إلى المكلف الحكم باختياره في الأفعال اليسيرة ، فالذي يُفسده ويُفسد الوجه الأول أيضا هو أنه [إما أن^(١)] يكون الله تعالى قد أوجب عليه المصلحة من الفعل أو تركه من غير أن يعينه له ، فيكون قد كلفه ما لا يطيقه ؛ وإما أن يكون قد خيره^(٢) بينه / وبين غيره مما ليس بمصلحة ، فيكون قد^(٣) خيره بين المصلحة والمفسدة .
لأنه قد قال له : « افعل^(٤) أيهما شئت من الاختيارين^(٥) » و« الفعلان » . وهذا [تخير بين^(٦)] المصلحة والمفسدة . وذلك باطل .

واحتج^(٧) المخالف بأشياء : منها ما احتجوا به على جواز استمرار اختيار الصواب دون الخطأ ، ومنها ما احتجوا به على جواز ورود التعبد بما ذكره ، ومنها ما احتجوا به على ورود التعبد بذلك .

أما الأول فقولهم : إذا جاز أن يتفق اختيار الأنبياء [للصغائر دون الكبائر^(٨)] وإن لم يكن لهم على عينها دليل ، جاز [اتفاق اختيارهم^(٩)] الصواب دون الخطأ^(١٠) وإن لم يكن لهم على عينه دليل . فالجواب ما تقدم .

وأما ما استدلوا به على الثاني فن وجه : ﴿ منها ﴾ قولهم : إذا جاز أن يفوض الله إلى المكلف أن يختار واحدة من الكفارات^(١١) ، جاز أن يفوض إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره ! والجواب : أن ذلك يلزم من قال : إن المصلحة والواجب من الكفارات واحدة فقط . وقد جعل إلى المكلف اختيارها ، لعلم الله سبحانه أنه لا يختار سواها . وأما من قال : إن الكفارات الثلاث تتساوى

-
- (١) ل : إنما
 - (٢) ل : خيره الله تعالى
 - (٣) تكرر جملة في ل
 - (٤) ل : الاختيارين
 - (٥) لس : ومن
 - (٦) ل : يخير عن
 - (٧) من هنا حذف س نحو ورتين
 - (٨) ل : على الصغائر
 - (٩) ل : امعا واختيارهم
 - (١٠) ل : اما الاول فقولهم
 - (١١) الإشارة إلى القرآن ٨٩/٥

- في الوجوب والمصلحة ، فلم يقل^(١) : إنه إذا اختار^(٢) واحدة منها فقد وقع اختياره على الواجب دون ما ليس بواجب ، فيلزمه مثله في جميع الأحكام .
 على أن العامى يجوز له أن يختار واحدة من الكفارات . فيجب أن يجوز أن يفوض إليه الحكم [بما شاء^(٣)] . ﴿ومنها﴾ قولهم : إذا جاز أن يتبع العامى أن يختار العمل على فتوى أحد الفقهاء ، ويتعين ذلك باختياره ، جاز مثله في أصل التبعيد ! فالجواب : يقال لهم : فينبغى أن يجوز تفويض الحكم بالاختيار إلى العامى . وأيضاً فإن وجوب أخذ العامى بفتوى الفقيه معلوم له . لأنه يعلم من دين / الإسلام وجوب رجوع من لا معرفة له إلى العلماء فيما ينوبه^(٤) من الشرعيات . فإذا اختلف فيه^(٥) فقيهان ، وأفتاه أحدهما بخلاف ما أفتاه الآخر ، كانا واجبين عليه على التخيير . والقول في ذلك كالقول في الكفارات . فإن حرم أحدهما عليه الفعل وأوجبه الآخر ، كان مخيراً بين فعله وتركه ، إن تساويا عنده . وقد قلنا إن ذلك يرجع إلى الإباحة وإسقاط التكليف . إذ لو اختار ترك الفعل ، جاز له ذلك . ﴿ومنها﴾ أنه^(٦) إذا جاز أن يكلف الإنسان العمل على [الأمارات مع أنها قد تخطر^(٧)] ، جاز أن يكلف الإنسان العمل على اختياره^(٨) . وإن كان الإنسان قد يختار الصواب كما يختار الفساد ! الجواب : أن المصلحة أن^(٩) نعمل بحسب ما ظنناه من الأمانة . فالأمانة كالوجه في المصلحة على ما بينناه . إلا^(١٠) أنها مميّزة للمصلحة من غيرها . فيلزم ما ذكرتم . وليس كذلك الاختيار^(١١) . لأننا قد أفسدنا أن يكون وجه المصلحة . وأفسدنا

(١) ل : فلا يعلم

(٢) ل : جاز

(٣) ل : بأشياء

(٤) ل : يفتونه

(٥) ل : عليه

(٦) ل : قولهم انه

(٧) كذا في الاصل ، لعله : تخطى [وجميع ما بين المعقوفين زاده ل]

(٨) ل : اخباره

(٩) ل : هو أن

(١٠) ل : في

(١١) الاخبار

أن يكون مميزا لها من المفسدة . ﴿ومنها﴾ أن^(١) الواجب في التكليف أن يُجعل للمكلف طريق إلى ما كُلف إما على جملة^(٢) وإما على تفصيل^(٣) لنا من الخطأ فيما نفعل . وإذا قُسال الله للمكلف : « احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب » ، فقد جُعِل له [طريق مقطوع^(٤)] به على صحة ما يحكم به ! والجواب : أننا قد بينّا أنه لا يجوز أن يجعل^(٥) الله تعالى إليه^(٦) ذلك . لأنه لا يجوز أن يكون اختيار المكلف هو وجه المصلحة . ولا يجوز استمرار وقوع اختياره^(٧) على الصواب والمصلحة . وبينّا أن الله عز وجل لو قُسال ذلك ، لكان قد خيّر بين المصلحة والمفسدة .

وأما ما استدلوا به على ورود التعبد بذلك ، فوجوه : ﴿ومنها﴾ قول الله عز وجل^(٨) : « كُلّ الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حَرَّمَ إسرائيلُ على نفسه ... » فالجواب : أن الآية تشهد بأن^(٩) الطعام كان حلالاً لبنيه . / وإسرائيل ليس بداخل في بنيه . ويجوز أن يكون حرّم على نفسه بالاجتهاد أو بالنذر^(١٠) ، وأن يكون في شريعتهم إثبات التحريم بالنذر ، كما ثبت الإيجاب في شريعتنا بالنذر . ﴿ومنها﴾ أن السنة مضافة إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وحقيقة الاضافة تقتضي أنها من قبّله ! والجواب : أنه إنما اضيفت إليه^(١١) [لأنها بقوله وجبت . وهو السفيّر^(١٢)] فيها . ولهذا يضاف إليه جميع السنن . ومعلوم أنه ليس جميعها باختياره^(١٣) . ﴿ومنها﴾ أن النبي عليه السلام لما قال في مكة : « لا يُختلى خلاها » ، قال العباس : « إلا الإذخر » .

١/١٧٦

-
- | | |
|------|--------------------------------|
| (١) | قولهم ان |
| (٢) | ص : جهة ؛ ل : الجملة |
| (٣) | ل : التفصيل |
| (٤) | ل : طريقا يقطع |
| (٥) | ل : يقول |
| (٦) | حذفه ل |
| (٧) | ل : اخباره |
| (٨) | القرآن ٩٣/٣ |
| (٩) | ل : ان |
| (١٠) | ل : النذر |
| (١١) | ل : لانه بقوله وجب وهو التحقيق |
| (١٢) | ل : باخباره |

فقال النبي صلى الله عليه ، « إلا الإذخر » . ومعلوم أن الوحي لم يرد^(١) في تلك الحال ! والجواب : أنه قد قيل إن الإذخر ليس^(٢) من الخلا . وإنما استثناه العباس تأكيدا . ولا يمتنع أن يكون النبي صلى الله عليه وعلى آله أراد استثناءه ، فسبق العباس [إلى سؤال النبي صلى الله عليه وعلى آله بذلك^(٣)] . ﴿ومنها﴾ قول النبي صلى الله عليه وعلى آله^(٤) : « لو قلت نعم ، لوجبت^(٥) » . يعني الحج . فعلت وجوبه بقوله ! فالجواب : أنه لو^(٦) قال « نعم » ، لوجبت من حيث كان قوله دليلا على وجوبه . وليس في الكلام ما يدل^(٧) على أن قوله صادر عن اختياره ، أو عن وحي . ﴿ومنها﴾ قول النبي صلى الله عليه : « لولا أن أشق على امتي ، لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » . وقوله ؛ « لولا [أحشى أن يفرض السواك ، لاستنكت^(٨)] » . قالوا : فيبين أن أمره بالسواك موقوف على اختياره^(٩) ! فالجواب : أنه لا يمتنع أن يكون عني أنه « لولا أن أشق على امتي ، لأمرتهم بالسواك على طريق التكليف^(١٠) » . ولا يمتنع أن يكون الله قد أعلمه أنه لا ينبغي أن يأمرهم به لأجل المشقة^(١١) . وأنه لا يحصل على صفة المصلحة^(١٢) لامته إلا إذا فعله عند كل صلاة . وإذا لم يفعله عند كل صلاة ، لم يكن مصلحة . ١٥ ﴿ومنها﴾ قولهم : إن موسى^(١٤) عليه السلام أثبت الأحكام من جهته إلا تسع

(١) ل : رد عليه

(٢) حذفه ل

(٣) ص : نه

(٤) ل : الرسول

(٥) أي حين سئل عن الحج ، أي كل عام هو؟

(٦) ل : لوجب

(٧) حذفه ل

(٨) ل : دل

(٩) ل : احرار يفرض السؤال لسكت

(١٠) ل : اخباره

(١١) ل : التنظيف

(١٢) ل : السعة

(١٣) ل : بالمصلحة

(١٤) ن : عيسى

ب/١٧٦

- آيات^(١) / أنزلها الله تعالى عليه ! فالجواب : اننا لا نعلم ذلك . ولو [علمنا ذلك^(٢)] ، لم نعلم أن ما عدا التسع الآيات لم يوح إليه . ﴿ومنها﴾ قوله صلى الله عليه : « عفوت^(٣) لكم عن صدقة الخيل والرقيق » . فالجواب : انه إنما أضاف العفو إلى نفسه ، لأنه هو الذي يتولى أخذها ، وهو الذي لم يأخذها الآن ، وإن كان ذلك بوحى . على أن كل هذا أخبار آحاد لا يحتاج بها • في مثل هذا الموضع . ﴿ومنها﴾ أن^(٤) الصحابة لو حكمت^(٥) في الحوادث عن دلالة ، لما [اضيفت إلى رأيها^(٦)] ! فالجواب : ان رأى هو القول الصادر عن اجتهاد ونظر في أماره ، أو^(٧) دلالة مستنبطة . وليس هو القول من غير نظر ، لأن ذلك ليس هو^(٨) برأى بل هو تنجيت^(٩) وتشتي . ﴿ومنها﴾ انهم لو حكموا بدليل ، لما تركوه . لأن الحق لا يترك ! والجواب : ان^{١٠} الأدلة إذا دخلتها الشبهة^(١١) ، تركت والأمارات يجوز ذلك ، أولى . على أنهم إنما يتركون أقوالهم إذا تغير اجتهادهم . لأن الواجب يتغير [بحسب تغير اجتهادهم عند^(١٢)] من يقول « وان^(١٣) كل مجتهد مصيب » . فيكون الحق

(١) من المحتمل أن المراد بها الاحكام العشرة المذكورة في التوراة (الخروج ١٧-٢٠/١٧ ، التثنية ٢١-٧/٥) ، إلا حكم يوم السبت فانه خاص باليهود . ويؤيده ما ذكر تفسير ابن كثير (٦٧/٣) : جاء يهوديان عند النبي عليه السلام وسألاه عن الآية (١٧/١٠٠) « ولقد آتينا موسى تسع آيات » ، فقال النبي عليه السلام : لا تشركوا بالله شيئاً ، ولا تسرقوا ، ولا زنوا ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ولا تسحرُوا ، ولا تأكلوا الربا ، ولا تمشوا ببرىء إلى ذى سلطان ليقتله ، ولا تقذفوا محصنة - أو قال : لا تفروا من الزحف ، الراوى شعبة شاك - وأنتم يا يهود عليكم خاصة أن لا تملوا في السبت . رواه الترمذى ، والنسائى ، وابن ماجه ، وابن جرير من طرق عن شعبة بن الحجاج ، وقال الترمذى : حسن صحيح . [ولعل الفروق بين رواية التوراة وهذا الحديث من سوء حفظ شعبة] .

(٢) ل : علمناه

(٣) ص : غفرت

(٤) ل : ما ان

(٥) ص : حكمت

(٦) اضيف الى آرائها

(٧) ل : و

(٨) حلفه ل

(٩) ل : تجبت [غير منقوط] ؛ ص : تنجيت [غير منقوط جزئياً] .

(١٠) ل : السنة

(١١) ل : بحيث يتغير اجتهادهم و

(١٢) حلفه ل

- هو القول الثاني ، دون القول^(١) الأول . ﴿ومنها﴾ انهم قالوا في حكمهم^(٢) :
 « إن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فني ومن الشيطان » . فلو كان
 ذلك عن دليل ، لم يقولوا بذلك ! [الجواب : انه^(٣)] لو كان ذلك عن
 اختيار قد ابيح لهم العمل^(٤) به ، لما شكوا في كونه صواباً . على أن من
 يقول « إن الحق في واحد » ، يجوز أن يخطئوا^(٥) . فلا سؤال عليه . و^(٦) من
 قال « إن المجتهد^(٧) مصيب » ، يقول : إنما قالوا « وإن كان خطأ فمن^(٨)
 الشيطان » لخوفهم أن يكون عن النبي صلى الله عليه وآله نص ، خلاف^(٩)
 حكمهم ، لم يقع إليهم . ﴿ومنها﴾ قولهم : إنهم لو قالوا عن نظر وقياس ،
 لنقلت عنهم التعليقات والاصول ! والجواب : انه قد نقل عنهم ذلك على
 ضرب من التنبيه على ما بيناه / في القياس^(١٠) .

١/١٧٧

بَاب

في جواز تعبد النبي الثاني^(١) بشريعة الاول ، وفي أن نبينا عليه السلام لم يكن
 متعبداً^(٢) قبل النبوة ولا بعدها بشريعة من تقدم ، لا هو ولا امته^(٣)

- اعلم أنه لو امتنع أن يتعبد النبي الثاني بشريعة الأول ، لكان إنما امتنع^(٤)
 لوجه معقول . ولا وجه لذلك إلا ان يقال إنه يمتنع أن تكون مصلحة النبي

- (١) حذفه ل
- (٢) فيها مضى ، عزاه إلى أبي بكر [راجع القرآن ٤ / ٧٨]
- (٣) ل : قيل
- (٤) ل : العلم
- (٥) كذا ص ؛ ل : بحوار بحطر [غير منقوط]
- (٦) ل : وأما
- (٧) ل : كل مجتهد
- (٨) ل : فني ومن
- (٩) ل : بخلاف
- (١٠) إلى هنا حذف س
- (١١) ل : صل الله عليه
- (١٢) ص : معتقدا
- (١٣) كذا ص ؛ ل : ص : امه
- (١٤) لس : امتنع ذلك

الثاني ومصلحة امته مصلحة النبي الأول ؛ أو يقال : إن محيي النبي الثاني بشريعة الأول عبث . والأول باطل ؛ لأنه كما لا يمتنع في العقل أن تكون مصلحة النبي الثاني مع امته مخالفة الأول^(١) ، كذلك لا يمتنع أن تكون موافقة^(٢) لمصلحة الأول . لا فرق في القول بين الأمرين . وأما الثاني ، فباطل أيضا ، لأنه لا يمتنع أن يُتعبّد النبي الثاني بالرجوع إلى دعاء النبي الأول ، ويوحى إليه بعبادات زائدة ، أو بشروط زائدة [على العبادات^(٣)] التي علمها من النبي الأول ، أو يوحى إليه بشريعة الأول لأنها قد درست ؛ أو يوحى إليه بها ويبعث إلى غير من بُعث إليه النبي الأول . ومع كل هذه الوجوه لا يحصل العبث .

- فأما كون نبينا صلى الله عليه متعبدا قبل البعثة بشريعة من تقدّمه ، فقد منع قوم منه ، وقال به قوم ، وتوقّف فيه آخرون . وذكر قاضي القضاة أن الشيخ أبا هاشم توقّف فيه في بعض المواضع . واختلفوا بعد النبوة ، فقال قوم : كان متعبدا بشريعة من قبله إلا ما استثناه الدليل . وقال آخرون : ما كان متعبدا بذلك . واختلف من قال : « كان متعبدا بذلك قبل النبوة وبعدها » ، فقال قوم : « كان متعبدا بشريعة إبراهيم » . وقال آخرون : ١٥ « بل بشريعة موسى عليه السلام » .

والدلالة على أنه لم يكن متعبدا قبل النبوة^(٤) بذلك ، أنه لو كان متعبدا بذلك ، لكان يفعل ما تُعبّد به . ولو فعل ذلك ، لكان يخاطب من ينقل ذلك الشرع من / النصارى وغيرهم ، فيفعل فعلهم . وقد نُقلت أفعاله [قبل الشريعة والبعثة^(٥)] وعرفت أحواله ، ولم يُنقل أنه كان [يفعل^(٦)] ما ٢٠ كانت النصارى تفعله ، ولا^(٧) يخاطبهم أو يخاطب غيرهم ويستلهم عن شرعهم .

ب/١٧٧

(١) لس : لمصلحة الاول

(٢) ل : موافقا

(٣) لس : للعبادات

(٤) لس : البعثة

(٥) لس : قبل البعثة

(٦) زاده لس

(٧) ل : ولا كان

واحتج^(١) المخالف بأنه قد كان قبل البعثة يحج ، ويعتمر ، ويطوف بالبيت ويعظمه ، ويدكي ، ويأكل اللحم ، ويركب البهائم ويحمل عليها . وكل ذلك لا يحسن إلا شرعا . فالجواب : انه لم يثبت أنه حج واعتمر قبل البعثة ، وتولى^(٢) التذكية بنفسه ولا أمر^(٣) بها . وأما أكل اللحم المذكى . فحسن في العقل ، لأنه ليس فيه ضرر على أحد ، وفيه منفعة للأكل^(٤) . وأما ركوب البهائم والحمل عليها ، فحسن في العقل عند الشيخ أبي هاشم ، لأنه ضرر يؤدي إلى نفع أعظم منه ، وهو القيام بمصالحها^(٥) وإيصال النفع إليها . وأما الطواف بالبيت فيحتمل أن يكون إنما فعله ليتشاغل كما^(٦) يتشاغل الإنسان بالمشي ويستروح إليه إذا كان مفكرا . وعلى أنه ليس يجب [أن يكون^(٧)] فعله لذلك كثيرا ، حتى يمتنع عليه . وأما تعظيمه^(٨) للبيت ، فيحتمل أن يكون عظمه^(٩) لأن إبراهيم عليه السلام عظمه . والعقل يقتضي حسن تعظيم أما كن الأنبياء وتمييزها^(١٠) وتعظيم ما عظموه ، ما لم يثبت نسخه^(١١) . وأما الدلالة على أنه ما كان متعبدا بشرع من قبله بعد البعثة ، [هي أن القائل^(١٢)] : « كان متعبدا بذلك » لا يخلو إما أن يريد أن الله تعالى أوحى إليه بلزوم العبادات التي تعبد بها من قبله ، وأوحى إليها بصفاتها ، فلا يرجع في كلا الأمرين إلى النقل عن تقدم ، أو يقول : إنه يرجع في وجوب شرع من تقدم وفي صفاته إلى النقل — كما نفعله نحن في شرعه^(١٣) — أو يقول : إنه أوحى إليه بوجوب [العبادات التي^(١٤)] هي شرع من تقدم

(١) من هنا حذف س

(٢) ل : يتولى

(٣) ل : امن [مع علامة الاضطراب بالهاش]

(٤) ل : الاكل

(٥) ل : لعداها

(٦) ل : به كما

(٧) حذفه ل

(٨) ل : تعظيم

(٩) ل : إنما عظمه

(١٠) ل : تميزها [غير منقوطة]

(١١) إلى هنا حذف س

(١٢) لس : فهي ان القائل بأنه

(١٣) س : شرعه عليه السلام

(١٤) لس : عبادات

١/١٧٨

- وأمر بالرجوع إلى النقل عن تقدّم في معرفة صفاتها ، فهو يرجع في وجوبها إلى الوحي في^(١) في صفاتها / ، إلى النقل ؛ أو يقول : إنه يرجع في وجوبها إلى النقل المتواتر ، وفي معرفة صفاتها إلى الوحي المنزّل عليه^(٢) . فان أراد الأول ، فلا يخلو أن^(٣) يقول : إن جميع ما أوحى إليه هو شرع نبي^(٤) تقدّم ، إما موسى وإما غيره ؛ أو يقول : إن بعض ما أوحى إليه هو [شرع نبي تقدّم^(٥)] . والأول باطل ، لأن كثيرا من شرعه لا يوافق شرع موسى والمسيح^(٦) وغيرهما . وإن أراد الثاني [لم نأباه^(٧)] . ولا يجوز أن يقال لأجل ما وقع الاتفاق فيه : « إنه متعبد فيه بشرع من تقدّمه » ، لأنه إنما علمه بالوحي ، فإضافة^(٨) ذلك ، إلى الوحي المنزّل عليه ، أولى . وأما الوجوه الثلاثة ، فباطلة من وجوه : ﴿ منها ﴾ أنه^(٩) [عليه السلام كان^(١٠)] ينتظر الوحي عند^(١١) الحوادث^(١٢) ، كالظهار ، واللعان ، والإفك وغير ذلك ؛ ولا يسأل عن التوراة . فلو كان متعبدًا بالرجوع إليها أو إلى غيرها في معرفة العبادات ، وفي معرفة صفاتها ، لرجع إليها . فان قيل : إنما لم يرجع إليها في معرفة^(١٣) هذه الأحكام وغيرها ، لأنها مستثناة مما تُعبد فيه بالرجوع [إليها . فكأنه تُعبد بالرجوع^(١٤)] إلى التوراة إلا في هذه الأحكام [قيل : إنه لم يرجع إليها إلا في الرجم . فكأنه ما تُعبد بالرجوع إليها إلا في ذلك^(١٥)] فقط ! وهذا رجوع

(١) لس : وفي

(٢) حذفه ل

(٣) س : اما ان

(٤) ل : من

(٥) س : ما اوحى الى نبي متقدم ؛ ل : ما اوحى اليه متقدم

(٦) ل : عيسى

(٧) ل : لزمناه

(٨) لس : باسناد

(٩) حذفه ل

(١٠) ص : كان عليه السلام

(١١) لس : عند حلوله

(١٢) ل : الحادثة

(١٣) حذفه لس

(١٤) حذفه س

(١٥) زاده ل

- إلى ما قلناه من أنه لم يكن متعبدا بالتوراة في الأصل. ويبقى الخلاف في الرحم. وسنبتن^(١) أنه لم يرجع إليها ليستفيد الحكم منها. ولو ثبت أنه أراد الاستفادة للحكم^(٢) منها، لوجب أن لا يكون متعبدا بالرجوع إلى التوراة إلا في الرحم فقط. وأيضا فإن السلف لم يرجعوا في شيء من الحوادث إلى نقل أهل الملل، ولم يستلوهم عى شرعهم فيها. ولو كانوا متعبدين بذلك، لجرت كتب الأنبياء المتقدمين مجرى القرآن والسنة في وجوب الرجوع إليها. فان قيل: إنما^(٣) كانوا متعبدين بما تواتر من شرع من تقدم، دون ما نُقل/ بالآحاد—لأن نقل الواحد والاثنين من الكفار لا يجوز العمل به—ولم يفحصوا عن شرعهم، لأن ما تواتر نقله يبلغهم من غير فحص! قيل: ليس كذلك. لأن كثيرا مما تواتر نقله لا يعرفه إلا من خالط النقلة، وفحص عن نقلهم. ألا ترى أن كثيرا من فتاوى السلف وما شجر بينهم يُعرف بالنقل المتواتر، ولا يعرفه من لم يخالط النقلة؟ وأيضا فالنبي صلى الله عليه لما قال له معاذ: «أحكم بكتاب الله وسنة رسول الله»، وقال من بعد: «أجتهد رأيي»، صوبه، ولم يعرفه أنه يجب عليه الحكم بما في التوراة والإنجيل. فان قيل: فقد دخلت التوراة في قوله «أحكم بكتاب الله»! قيل: إن إطلاق قوله «كتاب الله» لا يُعقل منه في الشريعة إلا القرآن. ألا ترى أنه^(٤) المفهوم من قوله^(٥): «قرأت^(٦) كتاب الله» و«رأينا كتاب الله»، و«حكمتنا بكتاب الله»؟ **دليل** وأيضا لو كان صلى الله عليه مخاطبا بشرع من سلف، لم يخل إما^(٧) أن يكون مخاطبا بشرع موسى، أو المسيح^(٨)، أو شرع من تقدمها^(٩). ولا يجوز كونه مخاطبا بشرع موسى، لأنه كان منسوخا بشرع

(١) من هنا حذف س [وراجع للبحث فما يلي الورقة ١٧٩ ب/]

(٢) ل: استفادة الحكم

(٣) ل: فهلا

(٤) ص: أن

(٥) ل: قولنا

(٦) ل: قراء [لعله: قرأنا]

(٧) ل: من

(٨) ل: وعيسى

(٩) ل: تقدمها قد درس [مع علامة الاضطراب بالهامش]

المسيح^(١) . ولا يجوز ان يكون مستعملا لشرع المسيح^(٢) ، لأنه ليس أحد من الأمة قال بذلك . لأن الأمة على ثلاثة أقاويل : منهم من قال : لم يكن متعبدا [بشرائع من سلف . ومنهم من قال : إنما تُعبَّد^(٣)] بشرع موسى عليه السلام ، ولهذا يرجع^(٤) إلى التوراة . [ومنهم من قال : إنه تُعبَّد بشرائع من سلف ، الا ما منع منه الدليل^(٥)] . [دليل آخر^(٦) : لو كان متعبدا بشرع من سلف ، لم يُنسب جميع شرعه إليه ، كما لا ينسب شرعه^(٧) إلى بعض أمته ، لما كانت أمته استفادت منه شرعه عليه السلام .

- واحتج المخالف بأشياء منها^(٨) قول الله عز وجل^(٩) : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ... » قالوا^(١٠) : وشرعه^(١١) من « هداهم » فوجب عليه اتباعه ! فالجواب : ان الله عز وجل أمره باتباع [هدى مضاف^(١٢)] إلى جماعتهم . والهدى المضاف إلى جماعتهم هو العدل والتوحيد ، / دون الشرائع التي لم يجتمعوا عليها . ومنها^(١٣) قول الله عز وجل^(١٤) : « إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ^(١٥) ... » الآية . قالوا : فبين^(١٦) أنها منزلة ليحكم بها نبيتنا صلى الله عليه : إذ هو من [جملة النبيين عليهم السلام^(١٧)] . فالجواب : ان ظاهر ذلك يقتضى أن يحكم بها كل النبيين . وذلك يوجب حمله على الحكم بالتوحيد والعدل ، ليدخل جميع النبيين فيه . فنحن إذا

(١) ل : عيسى

(٢) ل : عيسى

(٣) حذفه ل

(٤) ل : رجع

(٥) حذفه ل

(٦) حذفه ل

(٧) ل : شرعه عليه السلام

(٨) القرآن ٩٠/٦

(٩) ص : وانوا

(١٠) ل : بشرعهم

(١١) ل : هذا مضافا

(١٢) القرآن ٥/٤٤

(١٣) زاد بعده ل : « الذين أسلموا للذين هادوا »

(١٤) ل : في

(١٥) ل : جعلتهم

حملنا الآية على ذلك أمكننا أن يكون المراد جميع النبيين . وإذا حملوه على الحكم بالشرائع ، لم يمكن دخول جميع النبيين فيه . لأن بعضهم قد نُسَخ بعض ما في التوراة . فاذا كنّا تاركين لأحد^(١) ظاهري الآية ، وهو الحكم بجمعها ، ومتمسكين بالظاهر الآخر ، وهو حكم جميع النبيين - والمستدل بالآية كذلك يفعل - ساوينا^(٢) ، وسقط استدلاله . ﴿ومنها﴾ قول الله تعالى^(٣) : « إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ... » الآية . والجواب : انه عز وجل لم يقل^(٤) : إنه أوحى إليه « بما » أوحى إلى نوح والنبيين من بعده ؛ وإنما قال : إنه أوحى إليه « كما » أوحى إلى غيره ، ليزيل^(٥) تعجب مَنْ تعجب بأن يوحى الله عز وجل إليه . كما أن الإنسان إذا قال لغيره : « كيف راسلني [بك] ؟ » فقال : « كما راسلك بفلان وفلان » ، لم يفد ذلك أنه راسله بما راسله على لسان^(٦) فلان وفلان . يبين ذلك أنه^(٧) قال في آخر الكلام^(٨) : « ... وكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا » . فبين أن إرساله الرسل غير منكر ولا مستطرف . على أنه لو دلت الآية على أنه أوحى إليه بما أوحى إلى غيره ، لدلّ ذلك على أنه تُعَبَّدُ بشرائع مَنْ قبله بأمر مبتدأ . ﴿ومنها﴾ قول الله تعالى^(٩) : « ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ... » فالجواب : أن اسم « الملة »^(١٠) لا يقع إلا على الأصول من التوحيد ، والعدل ، والإخلاص لله بالعبادة ، دون الفروع . لأنه لا يقال ملة أبي حنيفة وملة الشافعي ، ويراد مذهبها . / ولا يقال : ملتها^(١١) مختلفة . ولهذا قال تعالى^(١٢) :

(١) ص : لاحدى

(٢) ل : فقد تساويا

(٣) القرآن ١٦٣/٤

(٤) ل : يعلم

(٥) ل : ارسل

(٦) حذفه ل

(٧) ل : انه استحاله

(٨) القرآن ١٦٤/٤

(٩) القرآن ١٢٣/٦

(١٠) ل : المسله

(١١) ل : مليتها

(١٢) القرآن ١٢٣/٦

- «... وما كان من المشركين». فعلمنا أنه أراد بالملة أصل الدين. ولأن^(١) شريعة إبراهيم قد كان انقطع^(٢) نقلها. ولا يجوز أن يحثه^(٣) الله عز وجل على اتباع ما لا سبيل إليه^(٤). ﴿ومنها﴾ قوله تعالى^(٥): «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى...» الآية. فالجواب: إن اسم «الدين» يقع على الأصول دون الفروع. ولهذا لا يقال: دين الشافعي، ويراد به مذهبه. ولا يقال: دينه ودين أبي حنيفة مختلف. على أن قوله^(٦): «... أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا...» دلالة على أن الذي شرعه لنا مما وصَّى به نوحا هو ترك التفرق^(٧) وأن نتمسك بما شرع. ولو دلت الآية على أنه عليه السلام تُعْبَدُ بشرع مَنْ قبله، لدلت على أنه تُعْبَدُ بذلك بأمر مبتدأ. ﴿ومنها﴾ إن النبي عليه السلام رجع إلى التوراة في رجم اليهوديين^(٨)! يقال^(٩) لهم: ولم قلتم إنه رجع إليها ليستفيد^(١٠) الحكم منها؟ وهلا قلتم إنه رجع إليها ليقررهم على صدقه في حكايته أن الرجم مذكور فيها؟ ولو رجع ليستفيد^(١١) الحكم منها، لرجع إليها في غير ذلك من الأحكام، ولرجع إليها في شرائط الرجم كالإحصان وغيره، ولما^(١٢)

(١) ل : ولا

(٢) كذا لح ؛ ص : يقطع

(٣) ل : يحجر

(٤) ل : له إليه

(٥) القرآن ١٣/ ٤٢

(٦) القرآن ١٣/ ٤٢

(٧) ل : العرو

(٨) في صحيح البخاري (كتاب ٩٧ ، باب ٥١) : أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل وامرأة من اليهود قد زنيا فقال لليهود ما تصنعون بهما ؟ قالوا : نسخم وجوههما ونغزبهما . قال : فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين . فجاءوا . فقال لرجل من يرضون : يا أعور ، اقرأ . فقرا حتى انتهى إلى موضع منها فوضع يده عليه . قال : ارفع يدك . فرفع يده . فاذا فيه آية الرجم تلوح . فقال : يا محمد ، إن عليهما الرجم ولكننا نكاته . فأمر بهما فرجا . - راجع في التوراة كتاب اللاويين ١٥/ ٢٠ ، كتاب التثنية ٢٢/ ٢٢ ؛ إنجيل يوحنا ٥/ ٨

(٩) ل : والجواب يقال

(١٠) ل : ليتعبد

(١١) ل : ليتعبد

(١٢) ل : وإنما

اعتمد على من أخبره في تلك الحال . لأنهم لم يكونوا بصورة المتواترين .
وأخبار آحاد الكفار غير معلوم^(١) بها . وإيضاً فكون^(٢) التوراة محرقة يمنع
من الرجوع إليها ومن استفادة الحكم منها^(٣) .

باب

في ذكر فصول كيفية الاستدلال على الأحكام

اعلم أن الاستدلال على الأحكام ضربان : استدلال^(٤) بدليل شرعي ،
كالخطاب ، والأفعال ، والقياس ؛ و^(٥) استدلال بالبقاء على حكم العقل .
وكلاهما [يفتقران إلى المعرفة بحكمة^(٦)] المكلف . ويفتقر / الاستدلال بالخطاب
إلى معرفة ما يفيد الخطاب . وقد تقدّم بيان فوائد الخطاب .
فالاستدلال بالأدلة يختلف بحسب تجرّدها عن قرينة^(٧) ، وبحسب اقتران
القرائن بها . والخطاب من الأدلة ، منه مشترك بين [حقيقتين ، ومنه^(٨)]
غير مشترك . وحقيقة الخطاب قد تكون لغوية ، وقد تكون شرعية^(٩) ،
وقد تكون عرفية . والقرائن قد تعدل بالخطاب عن ظاهره ، وقد تكون مكسلة
لظاهره . وينبغي أن نذكر صفة المكلف التي يمكن معها الاستدلال على
الأحكام . ونذكر كيفية التوصل إلى الأحكام في الجملة ، ونذكر الخطاب
الذي ليس بمشترك وهو متجرد ، وكيف يستدلّ به على حقائقه^(١٠) اللغوية ،
والعرفية والشرعية . ونذكر كيفية الاستدلال [مع القياس المكمل . ونذكر^(١١)]

(١) ل : معمول

(٢) ل : فيكون

(٣) إلى هنا حذف س

(٤) لس : أحدهما استدلال

(٥) لس : والآخر

(٦) ل : يفترق إلى أن المعرفة بحكمة ؛ س : يفترق إلى المعرفة بحكم

(٧) ل : قرائنه

(٨) ل : حقيقته من

(٩) مع تقديم وتأخير في لس

(١٠) ل : صفاته

(١١) ل : بالخطاب مع القرائن المشتركة ويمكن ؛ س : بالخطاب مع القرائن المكملة ونذكر

كيفية الاستدلال بالخطاب الذى ليس بمشترك على مجازه ، إذا اقترنت به القرائن [ونذكر كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك إذا اقترنت بها القرائن^(١)] وإذا لم تقترن به^(٢) . ونذكر ما يشبه^(٣) بالقرائن مما ليس بقرينة على الحقيقة . ونذكر من الذى يجب أن يبين له مدلول الخطاب^(٤) حتى^(٥) نحمله على ظاهره ؟

بَابُ

في صفة المكلف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام الشرعية
[وفي كيفية الاستدلال على الأحكام الشرعية^(٦)]

- اعلم أن صفة المكلف التي معها يمكن الاستدلال على الأحكام ، هي كونه عالماً بقبح القبيح ، وبوجوب الواجب ، وبأنه عالم^(٧) غنى عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب . فتمت علم المستدل ذلك ، علم أنه لا يجوز أن لا يعرفنا البارئ عز وجل مصالحنا ومفاسدنا . لأن تعريف الألفاظ واجب ، والحكيم لا يخلّ / بواجب . ويعلم أيضاً أنه لا يجوز أن يدلنا ويخاطبنا بما يفيد في المواضع شيئاً ما ، إلا وهو عالم [بان ما^(٨)] يفيد الخطاب على ما يفيد إما أن يفيد بمجرده أو بقرينة . لأنه لو لم يعلم ذلك ، لكان قد لبس علينا ودلنا على خلاف الحق . وذلك قبيح .

وأما التوصل^(٩) إلى الأحكام الشرعية ، فهو أن المجتهد إذا أراد معرفة حكم الحادثة ، فيجب أن ينظر ما حكمها في العقل ، ثم ينظر هل يجوز

-
- (١) زاده لس
 - (٢) حذفه لس
 - (٣) س : يشبه
 - (٤) تكرر الجملة في ل
 - (٥) ل : حتى يجب ان
 - (٦) حذفه ص
 - (٧) حذفه لس
 - (٨) ل : بما
 - (٩) ل : الموصل

أن يتغير حكم العقل فيها ؟ وهل^(١) في أدلة الشرع ما يقتضي تقدّم^(٢) ذلك الحكم أم لا ؟ فإن لم يجد ما ينقله عن العقل ، قضى به . والشرط^(٣) في ذلك ، هو علمه^(٤) بأنه لو كانت المصلحة قد تغيرت عما يقتضيه العقل ، لما جاز أن لا يدلنا الله تعالى على ذلك . فإن وُجد في الشرع ما يدل على نقله ، قضى بانتقاله . لأن العقول إنما دلت على تلك الأحكام بشرط أن لا ينقلنا عنه دليل شرعي .

والدلالة الشرعية ضربان : خطاب ؛ وغير خطاب ، و^(٥) هو الأفعال ، والقياس ، والاستنباط . والشرط^(٦) في الاستدلال بأفعال النبي عليه السلام هو علمنا بانه [عليه السلام] لا يفعل على وجه العبادة ما ليس بطاعة ؛ وأن نعلم أن ما هو واجب عليه أو ندب منه ، فهو واجب علينا أو ندب متنا ، إلا أن يدل دليل على خلافه . والشرط في الاستدلال بالقياس هو أن نعلم أننا متعبدون^(٨) به ، وأن حكمة الله تقتضي أننا ما تُعبدنا به إلا وذلك مصلحتنا .

وأما الأدلة [التي هي الخطاب ، فهو^(٩)] خطاب الله ، وخطاب رسوله عليه السلام ، وخطاب الأمة . وقد يستدل ، على الحكم ، بالخطاب وبالإمساك عن الخطاب وعن غيره من الأدلة . والشرط^(١٠) في الاستدلال بخطاب الله أن نعلم ما يفيد الخطاب بمجرده ، وما يفيد مع قرينه ، وأن الله تعالى لا يجرد^(١١) خطابا يفيد في المواضع شيئا ما ، إلا وقد علم^(١٢) أن فائدته^(١٣) على ما أفاده

- (١) ل : هذا
- (٢) ل : نقل
- (٣) ص : الشروط
- (٤) ل : علم
- (٥) س : وغير خطاب
- (٦) ص : الشروط
- (٧) حذفه ل
- (٨) ل : متعبدين
- (٩) ل : فهي
- (١٠) ص : الشروط
- (١١) لس : يحدث
- (١٢) حذفه ل
- (١٣) س : فائدته به

- الخطاب إما بمجرّده وإما مع قرينة . والشرط^(١) [في الاستدلال بامساكه عن أن يدلنا على الحكم أن نعلم أنه لو كان الحكم حاصلًا لدلّنا على حصوله . والشرط^(٢)] في الاستدلال بخطاب النبي صلى الله عليه هو أن نعلم فائدة الخطاب ، ونعلم أن الله سبحانه لا يبعث من يُخبر بالكذب ، ولا ينهى^(٣) عن حسن ، ولا يأمر^(٤) بقبیح . والشرط في الاستدلال بتركه [أن يؤدي إلينا العبادة^(٥)] ، هو علمنا أنسه^(٦) مع حكمته لا يجوز أن يبعث^(٧) من يعلم أنه يُخفى عنا مصالحنا . والشرط في الاستدلال بالإجماع^(٨) هو أن نعلم أن الله عز وجل أو رسوله قد [شهد أنهم^(٩)] لا يُجمعون على خطأ .

باب

١٠ في كيفية الاستدلال بالخطاب [المجرد على^(١٠)] حقائقه اللغوية والعرفية والشرعية

اعلم أن الخطاب إذا كان يستعمل في شيء على سبيل الحقيقة ، ويستعمل^(١١) في شيء آخر على سبيل المجاز وتجرّد عن قرينة ، فالواجب حملُه على حقيقته^(١٢) دون المجاز . لأن الغرض به الإفهام^(١٣) . والمخاطب إنما يفهم من الخطاب حقيقته ؛ ويحتاج إلى قرينة لفهم^(١٤) مجازه . فلو كلّفه

-
- (١) ص : الشروط
 - (٢) زاده لس ؛ وفي أول الجملة عند ل : « بامساكه على
 - (٣) لس : وينهى
 - (٤) لس : ويأمر
 - (٥) كذا ص إلا أنه كتب « إلى أبي » وقال : « أظنه : إلينا » ؛ لس : أداء العبادة إلينا
 - (٦) ل : بأن الله تعالى
 - (٧) س : يبحث إلينا
 - (٨) س : على الإجماع
 - (٩) ل : شهد بأنهم ؛ س : شهدناهم
 - (١٠) ل : المتجرّد عن ؛ س : المتجرّد على
 - (١١) حذفه ل
 - (١٢) لس : الحقيقة
 - (١٣) لس : أفهام الخطاب
 - (١٤) لس : ليفهم

الله تعالى أن يفهم منه المجاز من غير قرينة ، لم يكن قد جعل له السبيل إلى ما كلفه .

- وحقيقة الخطاب ضربان : أحدهما حقيقة أصلية ، وهي اللغوية ؛ والآخر طارئة ، وهي ضربان : إحداهما^(١) طارئة بمواضعة عرفية ، والآخر بمواضعة شرعية . فتي كان الخطاب مستعملا في شيء من جهة اللغة ، ومستعملا في غيره من جهة العرف ، ولم يخرج بالعرف من أن يكون حقيقة فيما كان مستعملا فيه من جهة اللغة ، بل كان حقيقة في المعنى اللغوي وفي المعنى العرفي ، فلا يكون أحدهما إلى الفهم أسبق^(٢) عند سماع الخطاب . فهو مشترك بينهما . وسيجئ القول في الاسم المشترك . / وإن كان قد صار مجازا في المعنى اللغوي ، وجب حمله على العرفي . لأنه هو المفهوم من الخطاب . فجزى مجرى المجاز .

- والحقيقة اللغوية^(٣) ، ونظير ذلك اسم « الغائط » كان حقيقة في المكان المظلم من الأرض . [ثم صار في العرف حقيقة في قضاء الحاجة ومجازا في المكان المظلم^(٤)] . وإذا استعمل الخطاب في العرف أو^(٥) اللغة في شيء ، واستعمل في الشرع في شيء آخر ، وكان حقيقة في الشرعي واللغوي أو العرفي ، فهو^(٦) مشترك بينهما . وإن كان مجازا في العرفي أو في اللغوي ، وجب حمله على الشرعي ، لأنه المفهوم عند سماع الخطاب . وذلك كاسم « الصلاة » كان^(٧) حقيقة في الدعاء ؛ ثم صار مجازا فيه ، حقيقة في الصلاة الشرعية ، لا يفهم من إطلاقه سواها . فصار حمل الخطاب على معناه الشرعي أولى [من حمله^(٨)] على العرفي . ثم [على الحقيقة اللغوية . وحمله^(٩)] على الحقيقة

(١) ل : أحدهما
(٢) مع تقديم وتأخير في ل
(٣) ل : اللغويان
(٤) زاده ل
(٥) ل : أو في
(٦) حذف ل
(٧) حذف ل
(٨) ل : ثم
(٩) زاده ل

اللغوية أولى من حمله على مجازها . فاذا تعذر ذلك ، نُحْمَلُ على مجازها . فان
خاطب الله طائفتين بخطاب هو حقيقة عند إحداهما^(١) في شيء ، وعند
الآخرى في شيء آخر ، فانه ينبغي أن يحمله كل واحدة من الطائفتين على
ما تتعارفه . لأنه السابق إلى [أفهامنا . فلو أراد أحد^(٢)] المعنيين من كلا
الطائفتين ، لدلّ الطائفة التي لا تعرف ذلك المعنى على أنه قد أراده .

- فان^(٣) قيل : فما قولكم ؟ لو حرّم الله علينا أن نسمى الدعاء صلاة ،
وأوجب^(٤) أن نسمى الصلاة الشرعية بذلك ، وعصينا في ذلك ؛ ولم نتعارف
من اسم الصلاة إلا الدعاء ؛ ثم قال لنا : « أقيموا الصلاة » ، على ماذا
كان ينبغي لنا أن نحمله عليه ؟ قيل : إن كان قد أخبرنا أنه لا يستعمل
هذا الاسم إلا في الصلاة الشرعية ، فانه يريد به الشرعية . وإن لم يخبرنا
بذلك ، فانه [لا يريد به إلا^(٥)] الدعاء ، لأنه المفهوم عندنا . وليس يجب ،
إذا قبح منا استعمال هذا الاسم في الدعاء ، أن يقبح من الله تعالى ذلك^(٦) .

باب /

١/١٨٢

في كيفية الاستدلال بالخطاب مع القرائن المكملّة لظاهره^(٧)

- اعلم أن هذه القرائن منها ما ترجع إلى حال المخاطب ، ومنها ما لا ترجع
إلى حاله . فالاول كاستدلالنا بكلام النبي صلى الله عليه وبكونه منتصبا
لتعليم الشرع . على أنه غني بخطابه حكما شرعيا . وهذا إذا كان خطابه
مترددا بين حكم شرعي وعقلي ، لأنه منتصب لتعليم الشرع^(٨) . فأما إذا

(١) ل : أحدهما

(٢) س : أفهامها فلو أرادها أحدي

(٣) من هنا حذف س

(٤) ل : أوجب علينا

(٥) ل : يريد به

(٦) إلى هنا حذف س ؛ وحذف ل كلمة « ذلك »

(٧) م : الظاهرة

(٨) ل : الشرعي

كان ظاهر خطابه^(١) يفيد حكماً عقلياً ، ومجازه يفيد الشرعي ، فالواجب حملُه على ظاهره . لأننا إنما نرجِّح حمله على الشرعي بكون النبي عليه السلام منتصباً لتعليم الشرع^(٢) . وذلك إنما يتم مع تردد خطابه بين الشرعي والعقلي على سواء . فأما إذا كان ظاهره مع أحدهما ، فلا ترجيح . وكذلك إذا تردد خطابُه بين تعليم اسم لغوي وشرعي ، فإنه يجب حمله على تعليم الاسم الشرعي . لأن اللغوي يعرف من دونه عليه السلام .

واعلم أن كل خطاب ، فإنه لا بد في الاستدلال به من اعتبار حال المتكلم به . ألا ترى أننا نعتبر حكمته؟ وإنما أردنا الأحوال^(٣) التي لها نعدل بالخطاب من معنى إلى معنى ، مع كونه متردداً بينهما .

وأما القرينة التي ليست بحال المتكلم فضربان : أحدهما أن تكون القرينة خطاباً آخر ، والآخر أن تكون القرينة تعلقاً بين ما تناوله الخطب وبين ما لم يتناوله .

أما الضرب الأول فأشياء : ﴿ منها ﴾ أن يكون أحد^(٤) الخطابين يدل على أن [الشيء صفة^(٥)] ، والآخر يدل على اختصاص^(٦) تلك الصفة بحكم من الأحكام ، فنعلم أن ذلك الشيء يختص بذلك الحكم . وذلك مثل^(٧) قول الله سبحانه^(٨) : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » . وذلك يدل على أن القرآن ذكر . وقوله تعالى^(٩) : « ما يأتيهم من ذكرٍ من ربهم مُحدثٍ إلا استمعوه وهم يلعبون » ، يدل على حدث الذكر . فوجب من كيلا الاثنين كون^(١٠) القرآن / محدثاً . ﴿ ومنها ﴾ ما^(١١) يدل الخطاب على اختصاص

(١) لس : الخطاب

(٢) ص : الشرعي

(٣) ل : بالاموال

(٤) ل : آخر

(٥) ل : الشيء لصفة

(٦) س : اختصاص حاله ؛ ل : اختصاص ماله

(٧) حذفه ل

(٨) القرآن ١٥ / ٩

(٩) القرآن ٢١ / ٢

(١٠) ل : ان يكون

(١١) لس : ان

- حكم بشيئين ، ويدل خطاب آخر على أن أحد الشيئين يختص^(١) ببعض ذلك الحكم ، فنعلم أن الشيء الآخر يختص ببقية ذلك الحكم . كقول الله سبحانه^(٢) : « ... وحملهُ وفِصاله ثلاثون شهرا ... » يدل على أن [مدة الحمل]^(٣) ومدة الرضاع ثلاثون شهرا . ودل قوله^(٤) : « ... وفِصالُهُ في عامين ... » [على^(٥)] أن^(٦) الحمل يكون [ستة أشهر ، لأن الفصال يكون في عامين^(٧)] . ﴿ومنها﴾ أن يكون أحد الخطابين طريقا إلى أن لشيء^(٨) من الأشياء حكما^(٩) ، وأنه ليس لغيره ، ويدل [خطاب على أن^(١٠)] ذلك الحكم المذكور^(١١) لبعض الأشياء^(١٢) ، فنعلم أنه هو الأول أو جزء منه . نحو قوله سبحانه^(١٣) : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ... » يدل على أن ابتداء نزول القرآن في شهر رمضان ، لعلمنا أن كثيرا منه قد نزل في غير شهر^(١٤) رمضان . وقوله^(١٥) : « إنا أنزلناه في ليلة القدر » [يدل على أن ابتداء نزوله^(١٦) في ليلة القدر . وذلك لا يكون إلا وليلة القدر هي جزء من شهر رمضان . وهذا إنما يصح متى ثبت بالإجماع أن قوله^(١٧) : « إنا أنزلناه في ليلة القدر »^(١٨)] يفيد أن ابتداء نزوله في ليلة القدر .

(١) س : يختص ؛ ل : يختص بعضه

(٢) القرآن ١٥/٤٦

(٣) س : هذه المدة

(٤) القرآن ١٤/٣١

(٥) زاده لس

(٦) س : ان رضاع

(٧) لس : في هذه المدة وتبقى بقية المدة للحمل وهو ستة أشهر

(٨) ل : ليس

(٩) ل : حكم

(١٠) س : على خطاب آخر على ؛ ل : خطاب آخر على ان

(١١) ل : مذكور

(١٢) س : الاسماء

(١٣) القرآن ١٨٥/٢

(١٤) حذفه ل

(١٥) القرآن ١/٩٧

(١٦) س : نزوله كان

(١٧) القرآن ١/٩٧

(١٨) زاده لس

فأما إذا كانت القرينة تعلقاً^(١) بين فائدة الخطاب وبين غيره ، فضربان : أحدهما أن يكون بينهما تعلق التعليل ، وهذا هو القياس ؛ وقد تقدّم القول [فيه^(٢)] . والآخر لا يكون تعلق التعليل إلا أنه لا يثبت أحدهما إلا مع الآخر . وهو ضربان : أحدهما هذا حكمه لمكان^(٣) الإجماع ، وإن لم يعلم^(٤) التعلق بينهما . والآخر هذا حكمه ، لأنه لا يمكن انفكاك كل واحد منهما من صاحبه . أما الأول فثاله أن يدل الظاهر على أن الخلال يرث ، وتُجمع الأمة على أن الحالة بمثابته في إثبات الإرث ونفيه . فنحكم بذلك ، وإن لم نعرف وجه التعلق بينهما . وأما الثاني فضربان : أحدهما أن يكون / ذلك المعنى^(٥) وصلة إلى فائدة الآية كالأمر بالطهارة^(٦) يقتضى وجوب استيفاء الماء . والآخر أن لا يكون وصلة إليه . وهو ضربان : أحدهما^(٧) أن يكون الحكم لإباحة ، فيعلم إباحة ما لا يتمّ الفعل المباح إلا معه . والآخر أن يكون الحكم وجوباً ، فيعلم وجوب ما لا يتمّ الواجب إلا معه . فالأول قول الله تعالى^(٨) : «... فالآن باسروهم وابتنوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر...» فأباح الله الأكل والجماع إلى الفجر . وليس يمكن إباحة الوطئ إلى الفجر إلا والغسل واقع بعد الفجر . فدلّ على إباحة تأخره عن الفجر . وأما إذا كان الحكم إيجاباً ، فثاله إيجاب ستر^(٩) جميع الفخذ لا يمكن إلا بستر جزء من الركبة . فدلّ على وجوب ستر جزء من الركبة .

(١) كذا لس ؛ ح ص : متعلقة

(٢) زاده لس ح

(٣) ل : اتحاد

(٤) لس : يعرف

(٥) حذفه ل

(٦) ص : بالطهارة

(٧) حذفه ل

(٨) القرآن ٢ / ١٨٧

(٩) ل : مس

بَاب

في كيفية حمل خطاب الحكيم على غير ظاهره إذا اقترنت به القرائن

- اعلم أن خطاب الله وخطاب رسوله لا بد من أن [يفيد أشياء^(١)] . ولا يخلو إما أن يكون^(٢) محتملا لأكثر من حقيقة واحدة ، فيكون مشتركا بينهما ؛ وإما أن لا يحتمل أكثر من حقيقة واحدة . وهذا القسم إما أن يكون عاما ، • أو خاصا ، [فإن كان خاصا^(٣)] ، فاما أن يتجرد عن قرينة أو لا يتجرد عن قرينة . فإن^(٤) تجرد [عن قرينة^(٥)] ، حمل الخطاب على ظاهره . وإن لم يتجرد عنها فلما أن تدل القرينة على أن المراد ليس هو ظاهره ، أو تدل على أن المراد هو ظاهره ، أو تدل على أن المراد ظاهر الخطاب وغير ظاهره . فإن دلت على أن المراد ليس هو ظاهره ، خرج ظاهره من أن يكون مرادا . ١٠ ولا يخلو ذلك الخطاب إما أن يكون متجاوزا به في غير ظاهره ، أو غير متجاوز به في غير ظاهره . فإن لم يكن متجاوزا به في^(٦) غير ظاهره ، على تعذر ذلك ، وجب أن يقترن^(٧) به قرينة تدل على المراد . لأن الخطاب ليس يتناول غير ظاهره ، فيحمل عليه . وإن كان قد تجوز به في غير ظاهره ، لم يخل وجه المجاز الذي يستعمل الخطاب فيه إما أن يكون واحدا ، أو أكثر ١٥ من واحد . فإن كان واحدا ، حمل اللفظ عليه من غير افتقار^(٨) إلى دلالة زائدة . لأن الحكيم^(٩) ، إذا خلا^(١٠) خطابُه من قرينة [تدل على أنه أراد

ب/١٨٣

(١) كذا ص ؛ لس : يفيد شياما

(٢) ل : يفيد

(٣) حذف ل

(٤) ل : فاما ان

(٥) لس : عنها

(٦) س : على

(٧) ل : يعرف

(٨) ل : اقتصار [مع علامة الاضطراب بالهامش]

(٩) ل : الحكم

(١٠) لس : جرد ؛ ح : تجرد

غير فائدته اللغوية^(١)، فلا بد من^(٢) أن [يريد به ما يعنيه^(٣)] به أهل اللغة .
 فان لم يعن^(٤) به الحقيقة ، فليس إلا المجاز . وإن كان وجه المجاز الذي
 يستعمل فيه الخطاب أكثر من واحد ، لم يخلُ من أن تدلّ دلالة مبتدأة
 على المراد بعينه ، [أو لا تدلّ دلالة على ذلك . فان دلّت دلالة مبتدأة على
 المراد بعينه^(٥)] ، لم تخلُ وجوه المجاز إما أن تكون محصورة ، أو غير محصورة .
 فان^(٦) [لم تكن محصورة^(٧)] ، فلا بد^(٨) من^(٩) أن تدلّ دلالة على ما
 اريد^(١٠) منها .

هكذا ذكر قاضي القضاة : قال . لأنه لا يجوز أن يريد بها المخاطب^(١١)
 كلّها ، مع تعذّر حصرها علينا . ويمكن أن يقال إنه^(١٢) أرادها كلّها على
 البدل ، لأن ذلك يمكن مع فقد الحصر ، ومع فقد دلالة على التعيين .
 ولا يمكن سواه . يبيّن ذلك أنه يحسن أن نؤمر بذبح بقرة ، فنكون مخيّرين
 في ذبح أي بقرة شئنا ، وإن لم يمكننا^(١٣) حصر البقر . فبان أن التخيير يمكن
 مع فقد الحصر .

فأما من لم يُجز أن يراد بالكلمة الواحد [المعنيين المختلفان ، فانه يحى^(١٤)]
 على مذهبه أنه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه . لأن اللفظة ما وُضعت
 للتخيير . فان^(١٥) كانت وجوه المجاز محصورة ، فانه لا يخلو إما أن تكون

(١) زاده لس

(٢) حذفه ل

(٣) س : يعنى به ما يعنيه ؛ ل : يعيره فيها عنه

(٤) ل : يفر

(٥) حذفه ل

(٦) ل : فانه

(٧) حذفه ل

(٨) س : فانه لا بد

(٩) حذفه لس

(١٠) س : اريد به

(١١) ل : المحاط

(١٢) س : انه قد

(١٣) ل : يمكن

(١٤) ل : المتعين المختلفة فايد عن ؛ س : المعنيين المختلفين فانه يحى

(١٥) لس : فاما ان

- متساوية في القرب من الحقيقة وقوة الشبه بها، أو لا تكون متساوية في ذلك .
 فان كان بعضها أشبه بالحقيقة من بعض^(١) ، مُحل اللفظ عليه . لأنه أُسبِق^(٢)
 إلى الإفهام لقوة شبيهه^(٣) ، ويخرج الباقي^(٤) من أن يكون مراداً ، كما أن
 الخطاب إذا حمل على حقيقته^(٥) ، لم يحمل على مجازه إلا بدليل . وهذا
 يتم على قول الفريقين . وإن كانت وجوه المجاز متساوية ، لم يحل إما أن
 تدل دلالة على أن بعضها غير مراد ، أو^(٦) لا تدل دلالة على / ذلك . فان لم
 تدل دلالة على ذلك ، مُحل اللفظ عليها^(٧) . لأنه ليس بعضها ، لحمل
 الخطاب عليه ، أولى من بعض . فلو أراد الحكيم بعضها ، لدلّ عليه^(٨) .
 فاذا مُحل الخطاب عليه ، فان كانت غير متنافية ، وأمكن أن يراد بالكلمة
 الواحدة مُحل الخطاب عليها أجمع . وإن لم يمكن أن يراد بالكلمة الواحدة معا ،
 مُحل عليها على البدل . والأولى أن يقال على مذهب هؤلاء : إنه ينبغي أن
 الخطاب عليها على البدل ، وإن أمكن الجمع بينهما . لأن الخطاب ليس بعام
 فيتناول^(٩) الجميع .

- ومثال المعاني التي تتنافى أن تراد بالكلمة الواحدة ، قول القائل لغيره :
 « افعل إذا دلت الدلالة » على أنه غير أمر . فانه يصح أن يكون إباحة ،
 ويصح أن يكون تهديدا . واستعماله في كل واحد منها مجاز . ولا يجوز أن
 يستعمل فيهما على الجمع^(١٠) ، مع أنه متناول لفعل واحد . فأما من يمنع^(١١)

(١) حذفه ل

(٢) ل : اسبأ ؛ س : اسقها

(٣) ل : شبه بالحقيقة

(٤) ل : الثاني

(٥) ل : الحقيقة

(٦) س : أو ؛ ل : و

(٧) ل : عليه

(٨) ل : عليها اجمع

(٩) لس : فيحمل على

(١٠) ل : الجميع

(١١) لس : يمنع من

أن يراد المعنيان^(١) بالعبرة الواحدة ، فأنه^(٢) يقول : لا بدّ في^(٣) تساوى وجوه المجاز من أن يكون مراد المتكلم واحدا منها^(٤) . ولا بد من أن يدل على مراده منها . فأما إن دلّت الدلالة على أن بعض وجوه المجاز لم يرد ، فانه يجب حمل الخطاب على الوجه الآخر ، إن لم يبق إلا وجه واحد . وإن بقي أكثر من وجه واحد ، حمل عليها ، إما على الجمع وإما على البدل ، على قول من أجاز ذلك . ومن لم يجز ذلك ، يقول : لا بد من قرينة . فان دلّت الدلالة على أن غير الظاهر مراد ، فلا يخلو إما أن تعينه ، [أو لا تعينه^(٥)] . فان لم تعينه ، فالقول فيه كالقول في القرينة الدالة على أن المراد ليس هو الظاهر . وإن عيّنته ، وجب حمله على ذلك المعين^(٦) .

- ١٠ وقال قاضى القضاة فى « الدرس » : إنه لا تخرج الحقيقة [من^(٧)] أن تكون مرادة ، لأنه لا يتنافى أن تكون مرادة مع أن [غيرها مراد^(٨)] ، إلا أن تدل دلالة على أن المراد [شئ غير^(٩)] الظاهر ، فيخرج الظاهر من كونه مرادا . لأن قولنا « إن المراد هو غير الظاهر » ، أوجب^(١٠) أن جميع المراد هو غير الظاهر . / فأما إن دلّت الدلالة على أن ظاهر الخطاب مراد ، وغير ظاهره أيضا مراد ، فان عيّنت ذلك الغير ، وجب حمله عليها . فيكون الخطاب مستعملا فيها من جهة اللغة ، على قول من أجاز ذلك فى اللغة . ومن منع ذلك فى اللغة ، يقول : إن الشريعة قد وضعت تلك الكلمة لها . أو يقول : إن المتكلم تكلم بتلك الكلمة مرتين ، أراد فى إحدهما^(١١) ظاهر

(١) ل : بالمعنى

(٢) ل : فانه لا

(٣) ل : مع

(٤) مع تقديم وتأخير فى ل

(٥) زاده لح

(٦) ل : المعنى

(٧) حذفه ص

(٨) ل : يحدها مرادا

(٩) ل : هو

(١٠) س : قد اوجب ؛ ل : فاجب

(١١) س : احدهما

الخطاب ، وأراد في المرة^(١) الأخرى غير ظاهره ؛ وإن لم تعين القرينة ذلك الغير^(٢) فالكلام في ذلك الغير كالكلام إذا دلّت الدلالة على أن المراد ليس هو الظاهر ، و^(٣)لم تعينه .

فهذا هو الكلام في الخطاب الخاص . فأما إن كان الخطاب عاما ،

- فانه إن تجرّد عن قرينة ، مُحل على عمومه . وإن لم يتجرّد^(٤) . فلا يخلو .
 إما أن تدل القرينة على أن المراد هو ظاهره وغير ظاهره ، أو تدل على أن المراد غير ظاهره ، أو ليس هو ظاهره ، أو تدل على أنه قد أُريد بعضه^(٥) ، أو تدل على أن بعضه ليس بمراد . فان دلّت على أن المراد ظاهره وغير ظاهره ، مُحل^(٦) على ظاهره وعلى غير ظاهره إن كانت الدلالة قد [عينته ، على ما^(٧)] تقدم تفصيله على^(٨) قول الفريقين . وإن لم تعينه ، فالقول ١٠ فيه كالقول في الخاص إذا دلّت الدلالة على أن المراد غير ظاهره ولم تعينه . وإن دلت الدلالة على أن المراد به ليس هو ظاهره ، أو أن المراد غير ظاهره ، ولم تعينه ، لم يَجْز تجرّد هذه القرينة . لأنه إذا لم يكن المراد ظاهره ، جاز أن يكون المراد هو بعض ما تناوله الخطاب ؛ وجاز أن يكون المراد شيأ لم يتناوله الخطاب . فاذا انقسم إليهما ، ولم يصح اجتماعهما ، احتجنا إلى ١٥ دلالة تعين المراد . ويمكن أن تدل الدلالة في العام^(٩) على أن بعضه مراد . ومتى دلت الدلالة على ذلك ، لم يخرج البعض الآخر أن^(١٠) يكون مرادا . لأنه لا يتنافى ذلك . فان دلّت / الدلالة على أن [المراد هو البعض ، خرج البعض الآخر من كونه مرادا . لأن ذلك إخبار بأن كمال^(١١) المراد هو البعض .

١/١٨٥

(١) حذفه ل

(٢) ل : المعنى

(٣) ل : وإن

(٤) زاد بعده لس : عن قرينة

(٥) ل : البعض

(٦) ل : وجب حمله

(٧) ل : عينت فيها

(٨) ل : وعلى

(٩) ل : العلم

(١٠) لس : من أن

(١١) ل : كان

فان دلّت الدلالة على أن^(١) [بعض العموم ليس بمراد، خرج ذلك من كونه مرادا، وبقي ما عداه تحت الخطاب . [والله أعلم^(٢)].

بَاب

في كيفية الاستدلال بالخطاب المشترك

٥. اعلم أن الخطاب إذا كان مشتركا بين حقيقتين ، فان من يمنع^(٣) من إرادتهما^(٤) ، يمنع من تجرّد هذا الخطاب عن دلالة تدل على المراد . ويقول : إن دلّت الدلالة على أنه قد [أريد به^(٥)] ، وجب القول [بأنه قد^(٦)] تكلم به مرتين . أو يقول : إن الشرع قد وّضع^(٧) الاسم لمجموعهما . ومن لا يمنع من ذلك ، يجوز أن يتجرّد عن قرينة . ويقول : إذا تجرّد عن قرينة^(٨) ، وجب أن يحمل الخطاب على المعنيين^(٩) على البديل ، إن كان اللفظ واحدا . ١٠. نحو أن يقول القائل للمرأة : «اعتدّي بقريء» . وإن كان اللفظ لفظ جمع ، وجب أن يحمل عليهما على الجمع ، إن لم يتنافيا ، [وعلى البديل إن تنافيا^(١٠)] . وذكر قاضي القضاة أنه لو^(١١) تجرّد قولُ الله^(١٢) : «... يتربص بأنفسهن ثلاثة قروء...» ، لأوجبتنا على المعتدّة أن تعتدّ بثلاثة قروء^(١٣) : بعضها

(١) زاده لس

(٢) زاده ل

(٣) س : منع

(٤) س : إرادتهما به

(٥) س : إرادهما الله به

(٦) ل : بأن الله تعالى قد ؛ س : بأن الله سبحانه

(٧) ل : وقع

(٨) ل : قرائنه

(٩) ل : التعين

(١٠) زاده لس

(١١) ص : لم

(١٢) القرآن ٢ / ٢٢٨

(١٣) حذفه س

طُهر وبعضها حيض . لأن اللفظ يفيدهما . فليس ، بأن يُحمَل على أحدهما ،
أولى من الآخر .

ولقائل أن يقول : هلاّ أوجب عليها الاعتداء بثلاثة يقع عليها اسم
« أقرأ » ، سواء كان بعضها طهرا [وبعضها^(١)] حيضا ، أو كلها طهرا ،
أو كلها حيضا ، لأن ذلك يجري^(٢) مجرى قولنا « رجال^(٣) » يفيد جمعا من
الرجال أى جمع . فاما إذا اقترن بهذا الخطاب قرينة دلّت على أن
[أحد المعنيين غير مراد ، تعين^(٤) بأن الآخر مراد . وإن دلّت على أن^(٥)]
أحدهما مراد ، قضى به .

- [وذكر في « العمد » أن^(٦)] يخرج الآخر من أن يكون مرادا . وهو
الصحيح . / لأن الاسم المشترك ، الأصل فيه أن يحمل على أحد معنييه ،
لأنه لا يفيد على الجمع . وإنما يحمل عليها إذا لم تقترن^(٧) قرينة تخص
أحدهما . وبهذا فارق لفظ العموم . وذكر في « الدرس » أن قيام الدلالة
على أن أحدهما مراد [لا يمنع من كون الآخر مرادا . فان دلّت الدلالة على
أن ليس واحد منهما مرادا ، كان^(٨)] القول فيه كالقول فيما لا يحتمل إلا حقيقة
واحدة إذا دلت الدلالة على أنه ليس بمراد^(٩) ظاهره . وكذلك إذا دلت
الدلالة على أن المراد غيرهما ولم تعينه ، أو دلت على أن المراد كيلا الحقيقتين
وغيرهما فلم تعين ذلك الغير ، أو عيّنته .
والقول في الخطاب العرفي والشرعي كالقول فيما ذكرناه من القسمة^(١٠)
فما يتجرد ولا يتجرد . وأكثر هذه الأقسام إنما تتفرّع على قول من قال :

-
- (١) ل : أو
(٢) لس : يجري عنده
(٣) ل : يحزر رجلا [مع علامة الاضطراب بالهامش]
(٤) س : قضى
(٥) زاده لس
(٦) ل : دلت في العمل انه
(٧) ل : لم تقترن به
(٨) زاده لس
(٩) لس : المراد
(١٠) ل : القسم

إنه^(١) يراد بالكلمة الواحدة الحقيقة والمجاز ، والحقيقتان^(٢) . فأما من أبي ذلك ، فانه يقول : إن كان [الخطاب^(٣)] لا يحتمل ، وكان خاصا ، ودلت الدلالة على أن المراد ليس^(٤) ظاهره ، أو هو^(٥) غير ظاهره ، وكان لا يستعمل إلا في^(٦) وجه واحد من وجوه المجاز ، فانه يحمل عليه ، ويُخرج الحقيقة من أن تكون مرادة . وإن كان يستعمل^(٧) في أكثر من وجه واحد من وجوه المجاز ، وجب أن يكون المراد واحدا^(٨) منهما ، ولا بد من أن تدل دلالة عليه بعينه^(٩) . وكذلك إن كان اللفظ عاما ، ودلت الدلالة على أن المراد ليس^(١٠) شيئا مما تناوله اللفظ^(١١) ، فانه لا بد من أن تدل عليه بعينه^(١٢) . ولا يجوز أن تدل دلالة على أن المراد هو ظاهره وغير ظاهره . لأن الكلمة الواحدة لا يراء بها الحقيقة والمجاز . وإن كانت اللفظة محتملة لحقيقتين ، فلا بد من أن يراد [إحدهما ، أو واحدة مما^(١٣)] هي مجاز فيه . وأى^(١٤) ذلك اريد ، فلا بد فيه من / دلالة . وإن دلت [الدلالة على أنهما^(١٥)] قد اريدا ، أو أحدهما معا هي مجاز فيه ، وجب أن يكون المتكلم قد تكلم بها مرتين ، أو يكون الاسم قد وُضع لهما في الشرع .

١/١٨٦

- (١) لس : انه يجوز أن
- (٢) لس : الحقيقتين
- (٣) زاده لس
- (٤) لس : ليس هو
- (٥) حذفه ل
- (٦) ل : على
- (٧) ل : لا يستعمل
- (٨) كذا صرل ؛ س : واحد
- (٩) ل : بنفسه
- (١٠) لس : ليس هو
- (١١) تكرر جملة بعد ذلك في ل
- (١٢) ل : نفسه
- (١٣) ل : واحد منهما أو واحد فيا ؛ س : واحد منهما أو واحد
- (١٤) ل : أن
- (١٥) ل : في الدلالة على انه

بَابُ

في أن ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يدل على أنه
قد اريد المجاز بالخطاب

- اختلف الناس في ذلك . فقال الشيخ أبو عبدالله ، وحكاه عن^(١)
- أبي الحسن : إنه يحكم بذلك . قالاه في قول الله تعالى^(٢) : « ... أو لامستم
النساء فلم تجدوا ماء ... » إن قيام الدلالة على وجوب التيمم على المُجامع ،
وهو الذى يتناوله اسم « الملامسة » على طريق الكناية ، يدل على أنه مراد
بالآية . وقال الشيخ أبو عبدالله : إن الخطاب إذا عُلّق [على حكم^(٣)]
من الأحكام على صفة من الصفات ، ودلّ الدليل على ثبوت ذلك الحكم
مع فقد تلك الصفة ، فانه يعلم بذلك [أنه مراد بالخطاب^(٤)] . نحو قول
الله تعالى^(٥) : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبَا نَكالاً
من الله ... » فلما أجمع المسلمون على « أن السارق ، إذا تاب^(٦) ، يُقَطَّع ؛
لا^(٧) على جهة النكال » ، علمنا أنه مراد بالآية . وعند^(٨) قاضى القضاة
أنه لا يعلم ذلك في كِلَا المثلين إلا بدليل زائد . ودليله هو أن الخطاب واجب^(٩)
حمّله على ظاهره ، دون مجازه إلا بدلالة . وليس في ثبوت حكم الخطاب في
مجازه دلالة على أنه قد اريد ذلك المجاز بذلك الخطاب . لأنه يجوز أن يكون
قد^(١٠) [أراد ذلك^(١١)] بدليل آخر .

(١) ل : عن الشيخ

(٢) القرآن ٤/٤٣ ، ٥/٦

(٣) ل : حكما

(٤) لس : الخطاب

(٥) القرآن ٥/٣٨

(٦) ل : مات

(٧) حذفه ل

(٨) ل : غير

(٩) لس : يجب

(١٠) تكرر بعده جملة في ل

(١١) حذفه لس

في أن ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يدل على أنه قد أريد المجاز بالخطاب ٩٢٥

- فان قالوا : إنما^(١) علمنا ذلك ، لأن الأمة إذا أجمعت على ثبوت حكم الآية في المجاز ، وكانت لا تُجمع إلا عن دلالة ، ولم يكن في الشرع ما يجوز أن يدل على ذلك^(٢) الحكم إلا ذلك الخطاب ، علمنا انها ما أجمعت على ذلك إلا بالآية . وإلا كانت قد أجمعت لغير دلالة ! / قيل : هذا حجة عليكم . لأن الخطاب لا يكون حجة فيما هو مجاز فيه إذا تجرد^(٣) . فلو أجمعوا على ثبوت الحكم في المجاز لأجل الخطاب ، لكانوا قد أجمعوا لا للدلالة . فان قالوا : المجاز يدل على ما هو مجاز فيه مع القرينة . فاذا^(٤) أجمعوا على الحكم [لأجل دلالة الخطاب مع القرينة ، كانوا قد أجمعوا على الحكم^(٥)] للدلالة ! قيل : فإذا لا بد لكم من إثبات أمر زائد على الخطاب ليصح الإجماع على ثبوت الحكم في المجاز . فلستم ، بأن تقولوا بأن « ذلك الأمر الزائد هو قرينة اقترنت بالخطاب » ، بأولى من أن تقولوا^(٦) : « بل هو دلالة مبتدأة على الحكم » . فان قالوا : لو^(٧) أجمعوا لدلالة مبتدأة ، لنقلوها^(٨) ! [قيل : ولو أجمعوا لقرينة ، لنقلوها^(٩)] . فان قالوا : لم ينقلوها اكتفاء بالإجماع على ثبوت الحكم ! قيل : ولم ينقلوا الدليل المبتدأ اكتفاء بالإجماع . فان قالوا : إنما لم ينقلوا قرينة لجواز أن يكونوا اضطروا من قصد النبي صلى الله عليه إلى أن المراد بالخطاب المجاز . ولم تكن هناك قرينة تنقل ! قيل : إن جاز أن يضطروا^(١٠) من قصده إلى أن المراد بالآية^(١١) هو المجاز ، جاز أن يضطروا من قصده إلى هذا الحكم من غير أن يكون مراداً بالآية . وكان ينبغي أن

(١) م : إنما

(٢) حذفه م

(٣) ل : خرج

(٤) زاد بعده ل : إنما

(٥) زاده لس

(٦) س ل : نقول

(٧) حذفه ل

(٨) ل : ليملوها

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : يقصدوا

(١١) حذفه ل

ينقلوا إلينا أنهم علموا ذلك من قصد النبي صلى الله عليه . إذ كان هذا هو دليلهم على^(١) المراد بالآية . على أن هذا لا يتأتى فيما يثبت الحكم فيه بنص . نحو وجوب التيمم على المُجامع . لأن في ذلك خبر عمار^(٢) [رضى الله عنه] و^(٣) غيره . فلا يمكن أن يقال [في ذلك]^(٤) : إنه لا وجه لإجماعهم سوى الآية .

باب

فيمن يجوز له أن يقضي بظاهر الخطاب وعمومه ، ومتى يجوز له ذلك ؟

اعلم أن قول الله تعالى إذا تناول أشياء^(٥) - كقوله تعالى^(٦) : « ... اقتلوا المشركين ... » - وطرق سمع^(٧) المكلف ، فانه لا يجوز أن يحمله على عمومه ، ولا يحكم بثبوت التعبد بفائدته إلا بعد أن ينظر فيما يخصه أو ينسخه . فانه^(٨) يجوز أن يكون^(٩) في الأدلة ما ينسخه ويخصه . [فاذا فحص ووجد / في ذلك ما ينسخه أو يخصه ، قضى بما يقتضيه^(١٠)] الدليل . وإن لم يُصب ذلك ، لم يخلُ ظاهر الخطاب إما أن يتناول ذلك المكلف أو لا يتناوله . فان تناوله ، قضى^(١١) بشمول الخطاب له ، وقضى

١/١٨٧

(١) ل : على أن

(٢) لعل الإشارة إلى ما ذكره صحيح البخارى (كتاب التيمم ، باب ٤-٥) : « جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال : إني أجنب فلم اصب الماء . فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب : أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت ؟ فأما أنت ، فلم تصل ، وأما أنا ، فتممكت فصليت فذكرت للنبي صلى الله عليه وسلم . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنما كان يكفيك هكذا : فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض ونفخ فيها ، ثم مسح بهما وجهه وكفيه » .

(٣) ل : وخبر

(٤) حذفه ل

(٥) س : شيا

(٦) القرآن ٩/٥

(٧) ل : بسمع

(٨) لس : لانه

(٩) ل : يطرق

(١٠) كذا في لس ؛ ص : فان وجد ذلك قضى بقضية الدليل

(١١) ل : يمضى

بلزوم^(١) تلك^(٢) الأفعال له . لأنه لا يجوز أن يُسمع الله عز وجل خطابا عاما لأفعال^(٣) ويريد منهم فهم^(٤) مراده ، ولا يمكنه من العلم بمراده وينصب دلالة يتمكن من الظفر بها . فاذا فحص ولم يُصب الدلالة ، قطع على أن الله لم يُرد الخصوص . وإن كان ظاهر الخطاب لا يتناول ذلك المكلف ، لم يخلُ السنن : إما أن تكون انتشرت انتشارا لا يخفى معه ما فيها على من^(٥) طلبها من العلماء ، [أو لم تنتشر^(٦)] . فان كانت قد انتشرت ، كعصرنا هذا ، فالواجب أن يقضى بعموم الخطاب وثبوت حكمه . لأن السنن قد ظهرت ظهورا لا تخفى معه على من التمسها . وإن لم تكن السنن قد انتشرت ، فانه لا يجوز أن يقضى بعموم الخطاب . لأنه لا يَأْن أن يكون في الشرع ما يخصه . لكنه لا يجب في الحكمة أن يمكن منه^(٧) . ولا انفق بانتشار الشريعة أن يتمكن منه .

وذكر قاضي القضاة أنه إذا لم يجز له القطع [على بقاء حكمه^(٨)] ولا^(٩) عمومه : لم يجز أن يجعله أصلا يقيس عليه . لأنه لا يثق بشوته . وهذا لا يتم . لأن مَنْ كان من أهل الاجتهاد : ففرضه فهم الخطاب [لأجل غيره ، إما فرضا معينا أو على طريق الكفاية ، فيجب إذا أمكن من فهم الخطاب^(١٠)] . فاذا لم يجد دليلا [ناسخا أو مخصصا^(١١)] ، وجب أن يقضى بظاهره ويقيس عليه . والواجب أن يقال : إن من كان أهل الاجتهاد ، إذا لم يجد ما يعدل بالحكم عن ظاهره ، فالواجب أن يحمل^(١٢)

(١) ل : بلزومه

(٢) ل : ذلك

(٣) ل : لا . يعقل

(٤) ص : فيه

(٥) ل : شيء

(٦) ل : ولم سه

(٧) ل : فيه

(٨) حذفه ل

(٩) لس : ولا على

(١٠) زاده لس

(١١) لس : مخصصا ولا ناسخا

(١٢) ل : يحمله

على ظاهره في تلك الحال . لأنه قد كُتِف الاستدلال به ، إما ليفتي
غيره^(١) ، أو ليفتي^(٢) نفسه ويفتي^(٣) غيره . ولا يجوز أن لا يجعل له طريقا
إلى ما كُتِف ، سواء انتشرت السنن أو لم تنتشر . إلا أنه إن لم تنتشر
السنن ، / قَطَعَ المكُتِفُ أن فرضه في الحال وفرض مَنْ يستفتيه : العملُ

١٨٧/ب

- بظاهر ذلك الخطاب . وجوز أن يكون في السنن [ما يعدل بالخطاب عن
ظاهره ، فإذا بلغه تلك السنة^(٤)] يغير فرضه . ولهذا يجب أن يكون^(٥)
من عاصر النبي صلى الله عليه ، ممن غاب عنه ، يجوز^(٦) أن يكون ما
يلزمه من العبادات قد نسخه النبي صلى الله عليه ، [وإن لم يبلغه والنسخُ
بعدُ ؛ وأنه إذا بلغه النسخ بغير فرضه ، ويعتبر فرض قياسه عليه^(٧)] . فأما
من لم يكن من أهل الاجتهاد ، فلا يجوز^(٨) أن يقضى بظاهر الخطاب إذا
سمعه في كل هذه الأحوال . لأنه لا يأمن أن يكون في الأدلة ما يعدل
بالخطاب عن ظاهره . ولا يجب في الحكمة أن يبلغه . ولا بد^(٩) ، مع انتشار
السنن ، أن يبلغه .

(١) ل : لنفي

(٢) ل : لنفي

(٣) ل : نفي

(٤) زاده لس

(٥) ل : يجوز

(٦) حذفه لس

(٧) حذفه ل ؛ وفي آخره في س : القياس عليه

(٨) س : يجوز له

(٩) لس : يجب

الكلام في المفتي والمستفتي

اعلم أن الكلام في ذلك إما أن يرجع إلى المفتي ، أو إلى المستفتي ، أو إلى المستفتي^(١) فيه . أما الراجع إلى المفتي ، ففصلان : أحدهما أن نذكر الصفة التي معها يجوز للمفتي أن يفتي . والآخر أن نذكر كيفية فتوى المفتي . أما الراجع إلى المستفتي ، ففصول : منها^(٢) من الذي يجوز له أن يستفتي ، ومنها شرط استفتائه ، ومنها ما ينبغي أن يفعله إذا أفتاه المفتي . وأما الراجع إلى ما يُستفتي^(٣) فيه ، فهو الذي يجوز له^(٤) أن يقع الاستفتاء فيه هل هو الفروع فقط ، أم^(٥) الفروع والاصول ؟

باب

في الصفة التي معها^(٦) يجوز للانسان أن يفتي نفسه ويفتي غيره ويحكم عليه

اعلم أن هذه الصفة هي أن يكون الانسان من أهل الاجتهاد . وإنما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعية ، وأمكنه الاستدلال بها . والدلالة^(٧) السمعية ظاهر ، واستنباط . والظاهر منه خطاب . ومنه أفعال . وهي أفعال النبي صلى الله عليه . والاستنباط ضربان : قياس ، واستدلال . والاستدلال بالقياس يفتقر إلى الاستدلال بالظواهر . / [فاذا ذكرنا الاستدلال بالقياس ،

١/١٨٨

- (١) ل : ما يستفتي
- (٢) حذفه ل
- (٣) س : المستفتي
- (٤) حذفه س
- (٥) س : أم هو
- (٦) حذفه ل
- (٧) لس : الادلة

- دخل فيه الاستدلال بالظواهر^(١) . ونحن نبتدئ بذكر ذلك ، فنقول :
- يجب أن يكون المستدل بالقياس غير عارف بحكم الفروع ، ويكون عارفا بالأصل وبحكمه^(٢) ، وظاناً بعلمه ، وعالماً بشبوتها في الفرع ، أو ظاناً لذلك ، عالماً بأنه قد تُعَبَّد بالقياس ، عارفاً بشروط القياس . وإنما وجب اشتراط جميع ذلك ، لأن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع .
- لا اجتماعها في علة الحكم فيجب أن يكون المستدل غير عالم بحكم الفرع ، ليصح أن يطلبه بقياسه . ويجب أن يكون عارفاً بالأصل ، ليصح أن يعرف حكمه وعلمه حكمه^(٣) ، ويعرف أو يظن أنها موجودة في الفرع ، وأنه قد تُعَبَّد بتعليق^(٤) الحكم بها في الفرع ليجوز له أن يُعَدَّى الحكم من الأصل إلى الفرع لأجل وجود العلة في الفرع . ويجب أن يعرف الفرع بعينه^(٥) ،
- ليصح أن يعرف ثبوت العلة وحكمها فيه . ويجب أن يعرف شروط^(٦) القياس ليستعمل من القياس ما اختص بتلك^(٧) الشروط ، ويتوقى ما لم يختص بها . وقد علمنا أن المستدل إنما يعلم حكم الأصل استدلالاً بخطاب الله تعالى ، وبخطاب نبيه وأفعاله ، وما علم من قصده ، وخطاب الأمة . وإنما يصح أن يستدل بالخطاب إذا علم أن المتكلم به يجب ، [إذا تكلم بكلام وقد^(٨)] ١٥
- وضع لإفادة شيء ، فقد^(٩) علم أن ذلك الشيء على ما [أفاده الخطاب . وإذا اقترنت به قرينة ، فقد علم أن ذلك الشيء على ما^(١٠)] يدل عليه الخطاب مع القرينة . وهذه الجملة تقتضي أن يعلم المستدل ما وُضِع له الخطاب في اللغة ، وفي العرف ، وفي الشرع ، ليحمله عليه . [ويعرف مجازه ، فيعدل

-
- (١) حذفه س
(٢) ل : حكمه
(٣) زاد بعده لس : ويجب ان يعرف حكمه وعلة حكمه
(٤) ل : بتعلق
(٥) ل : نفسه
(٦) ل : شرائط
(٧) ل : بذلك
(٨) ل : ان يتكلم بكلام قد
(٩) ل : وقد
(١٠) ل : زاده لس

في الصفة التي معها يجوز للانسان أن يفق نفسه ويفق غيره ، ويحكم عليه ٩٣١

- بالقرائن إليه . ويعرف من حال المتكلم ما يثق به من حصول مدلول خطابه^(١) . ويعرف القرائن ؛ وهي ضربان : عقلية و^(٢) ، شرعية . والشرعية هي بيان نسخ ، أو بيان تخصيص ، أو غيرهما من وجوه المجاز . / وأما القرائن العقلية فهي الأدلة العقلية إذا دلّت على خلاف ظاهر الكلام . وأما حال المتكلم ، فهي^(٣) حكمته . والحكمة^(٤) إما أن تثبت لأن الحكيم^(٥) عالم غني ، وإما لأنه معصوم من الخطأ كالنبي والامة . ويجب أن نعرف حكمة المتكلم ليصح أن نعلم ما يجوز أن يقوله ويريده ، وما [لا يجوز أن يريد به ويقوله^(٦)] . ولا يصح المعرفة بحكمة^(٧) الله إلا مع المعرفة بذاته وصفاته . ولا يصح المعرفة بحكمة^(٨) النبي إلا مع المعرفة بكونه نبيا . [ولأنما يُعلم عصمة الأمة إذا عرف أن الله ورسوله قد شهد بعصمتها^(٩)] . والقرائن الناسخة والمخصصة ، يفتقر العلم بها إلى العلم بجملة^(١٠) الناسخ والمنسوخ ، والخاص والعام ، وشروط ذلك . وأما الأفعال ، فإن الاستدلال بها يفتقر إلى العلم بأنها حجة ، وإلى العلم بالوجه الذي وقع الفعل عليه . والخطاب المنقول إما منقول بالتواتر — ولا حاجة فيه إلى العلم بعدالة راويه — وإما منقول بالآحاد . وذلك يفتقر إلى الفحص عن عدالة [الرواة وضبطهم^(١١)] . وأما ظن المستدل لعله حكم الأصل ، فانه لا يتوصل إليه إلا بالاستدلال بالأمارات . ويجب أن يعلم أن الغرض أن يظنّها علة لأن^(١٢) يعلمها حتى^(١٣) يطلب العلم ولا^(١٤) يتركه .

(١) حذفه ل ؛ س في أوائله « ليعدل » ، وفي أواخره : يثق بحصول مدلول

(٢) ل : أحدهما عقلية والاخرى

(٣) ل : فهو

(٤) س : الحكم

(٥) ل : الحكم

(٦) حذفه ل

(٧) ل : يحكم

(٨) ل : يحكم

(٩) زاده لس [وفي ل : « يغلب » بدل « يعلم » ، و « او رسوله » بدل « ورسوله »]

(١٠) ل س : بجملة من

(١١) ل : الراوى وضبطه

(١٢) لس : لا ان

(١٣) لس : حتى لا

(١٤) لس : فلا

وأما الاستدلال الذي ليس بقياس ، فانه إن كان استدلالا بعلّة وأمارة فلا بد من الاستدلال عليها . وإن كان استدلالا بشهادة الأصول من غير اعتبار علة ، وصح ذلك ، فانه يفتقر فيه إلى مثل ما^(١) ذكرناه في القياس ، إلا^(٢) الاستدلال على العلة .

- فاذا اختص الإنسان بما ذكرناه ، جاز له أن يجتهد في المسائل ، فيفتي نفسه وغيره ، ويحكم على غيره ، ويجوز أن يجتهد في مسألة من الفرائض ، إذا كان عالما بالفرائض ، وإن لم يعلم ما عداه من أبواب الفقه . لأن الظاهر من^(٣) أحكام الفرائض أنها^(٤) لا تستبطن/من غيرها إلا نادرا . و[الذهاب عن^(٥) النادر لا يقدح في الاجتهاد . ألا ترى أن المجتهد قد يخفى عليه من النصوص اليسير^(٦) . ولا يقدح ذلك في كونه من أهل الاجتهاد .

١/١٨٩

بَابُ

في كيفية فتوى المفتي

- اعلم أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره . بل إنما يفتي باجتهاده . لأنه إنما يُسأل^(٧) عما عنده ، ولا يُسأل عن قول غيره . وإن سُئل أن يحكي قول غيره ، [جاز له^(٨) حكايته . ولو جاز أن يفتي بالحكاية ، جاز للعامة أن يفتي بما يجده في كتب الفقهاء . ومتى لم يتقدم من المفتي اجتهاد في المسئلة ، وجب عليه الاجتهاد فيها قبل الفتوى . فان تقدّم منه اجتهاد وقول في المسئلة ، وكان ذاكرة لذلك القول وطريقة الاجتهاد ، لم يجب عليه تجديد الاجتهاد ، [لأنه كالمجتهد في الحال . وإن لم يذكر طريقة

(١) حذفه ل

(٢) ل : الى

(٣) ل : ان

(٤) حذفه لس

(٥) حذفه ل

(٦) ل : السن

(٧) ل : سئل

(٨) لس : جازت

الاجتهاد ، فهو في حكم مَنْ لا اجتهاد له . فالواجب عليه تجديد الاجتهاد^(١) .
 وإذا لم يجر له أن يفتي ، ويؤخذ بفتواه ، فأحرى أن لا يجوز أن يأخذ^(٢)
 الإنسان بفتوى من مات . لأنه لا يدري أنه ، لو كان حيًا ، لكان ذاكرة
 لطريقة الاجتهاد وراضيا^(٣) بذلك القول . ويمكن أن يقال إن الظاهر من
 ذلك القول أنه قول ذلك الفقيه إلى أن مات . وموته قد أزال^(٤) عنه التكليف .
 ولا يمكن أن^(٥) يقال : إنه يلزمه إعادة اجتهاده^(٦) . فإذا أفتى المجتهد باجتهاده ،
 ثم تغير اجتهاده ، لم يلزم^(٧) تعريف المستفتي تغير اجتهاده إذا كان قد
 عمل^(٨) به . وإن لم يكن قد عمل^(٩) به ، فينبغي أن يعرفه إن تمكن
 منه . لأن العامى إنما يعمل به لأنه قول المفتي . ومعلوم أنه ليس هو قوله
 في تلك الحال . وإذا أفتاه بقول مجمع عليه ، لم يغيره في القبول منه . وإن
 كان مختلفا فيه ، خيره بين أن يقبل منه و^(١٠) من غيره . لا شبهة في ذلك على
 قول من قال : « كل مجتهد مصيب » . وعلى قول من قال : « إن الحق في
 واحد » أيضا هكذا يجيء^(١١) . لأنه ليس ، بأن يجب عليه الأخذ بقول أحد
 المفتين / بغير حجة ، أولى^(١٢) من الآخر . فان كان هذا التخيير معلوما
 من قصد المفتي^(١٣) لم يجب عليه أن يغيره لفظا ، بل يذكر^(١٤) قوله فقط .
 وليس كذلك الحكم . لأن الحاكم وُضع^(١٥) لرفع^(١٦) الخصومات . فلو كان

ب/١٨٩

- (١) حذفه ل
- (٢) مع تقديم وتأخير في ل
- (٣) لس : راض
- (٤) ص : زال
- (٥) س : انه
- (٦) ص : اعاد اجتهاده ؛ لس : اعادة الاجتهاد
- (٧) ل : يلزمه
- (٨) ل : علم
- (٩) ل : علم
- (١٠) ل : او
- (١١) حذفه ل
- (١٢) لس : باولى
- (١٣) ل : النبي صلى الله عليه
- (١٤) لس : يذكر له
- (١٥) ل : نصب
- (١٦) لس : لقطع

- الخصم مخيراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول ، لم تنقطع الخصومة .
 وإذا اعتدل القولان عند المفتي ، فقد ذكر قاضي القضاة في « الشرح »
 أن له أن يفتي بأيهما شاء . وقال أيضاً : [له أن يخيّر المفتي بين القولين .
 والوجه أن يقال : « ينبغي أن يخيّر المفتي » ، أنه^(١)] إنما يفتيه بما يراه .
 والذي يراه هو التخيير ، على قول من قال بالتخيير في الأحكام . ووجه
 القول الآخر هو أنه ، كما يجوز أن يعمل المفتي بأيّ القولين شاء ، كذلك
 يجوز له^(٢) أن يفتي [بأيهما شاء^(٣)] .

بَاب

في جواز استفتاء العامى للعلماء في فروع الشريعة وتقليده إياهم فيها

- ١٠ منع قوم من شيوخنا البغداديين من تقليد العامى للعالم^(٤) في فروع
 الشريعة ، وقالوا : لا يجوز له أن يأخذ بقوله إلا بعد أن يبين له حجته^(٥) .
 وأجاز تقليده إياه في ذلك أكثر المتكلمين والفقهاء . وحكى قاضي القضاة
 في « الشرح » عن أبي على أنه أباح للعامى تقليد العالم في مسائل الاجتهاد
 من الفروع ، دون ما ليس من مسائل الاجتهاد . والصحيح جواز تقليده
 فيها^(٦) . والدليل على^(٧) ذلك إجماع الأمة قبل حدوث المخالف . فان الصحابة
 ومن بعدهم كانوا^(٨) يفتون العامة^(٩) في غامض الفقه ، ولا يعرفونهم أدلتهم

(١) حذفه ص ؛ وفى ل « يقتضى » بدل « ينبغي » ؛ وفى لس « لانه » بدل « انه »

(٢) حذفه لس

(٣) حذفه ل

(٤) حذفه ل

(٥) كذا ل ؛ ص س : صحته

(٦) ل : فيها

(٧) ل : على جواز

(٨) حذفه س

(٩) ل : للعامى

- ولا يَنْبَهُونَهُمْ^(١) على ذلك . ويلزمونهم سؤالهم إياهم ، ولا ينكرون عليهم اقتصارهم على مجرد أقاويلهم . وأيضا فليس يخلو^(٢) العامي ، إذا حدثت به^(٣) حادثة من الفروع ، إما أن يكون متعبدا فيها بشيء ، أو لا يكون متعبدا فيها بشيء . والإجماع يمنع / من أن لا يكون متعبدا فيها بشيء . لأن
- الامة مجمعة على أنه يلزمه الرجوع إلى^(٤) العلماء . فبعضهم يقول : « يُلَدُّهُمْ » ، والمخالف يقول : « يَسْأَلُهُمْ عن الأدلة الشرعية ليعمل عليها » . ولأنه إذا طلقا طلاقا مختلفا فيه ، فإما أن يكون مباحا^(٥) له المقام على الزوجة^(٦) ، أو محظورا عليه ؛ وليس بينهما واسطة . وأيهما كان ، فهو تعبد . وإن كان متعبدا^(٧) ، فاما أن يكون حكم العقل أو حكم الشرع . والإجماع يمنع من الأول . لأن المخالف يلزمه سؤال العالم عن الأدلة الشرعية ليتعلمه^(٨) إياها . ولأن كثيرا من العامة لا يعرف حكم العقل في كثير من المسائل ، وإنما يعلم ذلك أهل الاجتهاد . وإن لزمه حكم شرعي ، فإما أن يلزمه الوصول إليه بالتقليد أو بالاستدلال . فان لزمه بالاستدلال^(٩) ، فاما أن يلزمه ذلك بأن يتعلمه^(١٠) عند كمال العقل ليصير من أهل الاجتهاد ، وإما أن يسأل العالم عن أدلة المسئلة فبجتهاد فيها . فان لزمه التعليم^(١١) عند كمال العقل ، فالإجماع يمنع من وجوب التعلم^(١٢) على كل أحد عند كمال عقله . ولأن^(١٣) انصراف الناس إلى التعلم^(١٤) ، المفضى إلى أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد ،

- (١) ل : سونهم [كأنه : ينبؤهم]
 (٢) ل : يخلو حال
 (٣) ل : له
 (٤) س : الى قول
 (٥) حذفه ل
 (٦) ل : الزوجية
 (٧) ل : متعبدا بالحكم
 (٨) ل : ليعلم
 (٩) ل : الاستدلال
 (١٠) ل : يتعلم
 (١١) لس : التعلم
 (١٢) لس : التفقه
 (١٣) لس : لان في
 (١٤) ل : العلم

إهمال لأمر الدنيا وإفساد حالها . وما أحد أوجب على الناس إهمال^(١) الدنيا .
 وأيضا فما الجواب [الذى يُثبت^(٢)] به الحادثة^(٣) في حال تعلّمه قبل أن
 ينتهى إلى حال الاجتهاد ؟ وما الجواب إن فرط فلم يتعلم ، ثم نزلت به حادثة
 في صلاته ، [وصيامه ، أو^(٤)] طلاقه ، [وإن^(٥)] ابتدأ في الحال بالتفقه
 فاته الحادثة ؟ وأيضا فليس كل من تفقه ، صار من أهل الاجتهاد حسبما
 نجد عليه كثيرا ممن تفقه . وإن لزمه أن يسأل^(٦) العالم عن الأدلة [التي
 استدل^(٧)] بها ، فمعلوم أنه لا يمكنه أن يستدل بالدليل الذى يذكره له^(٨)
 إلا بعد أن يعرف طرفا من اللغة وكيفية الاستدلال بالخطاب ، و^(٩) أنه ليس
 في الأدلة ما يعدل به عن ظاهره / من نسخ أو تخصيص أو غير ذلك . فان
 رجع إلى قول العالم في ذلك ، فقد قلّده . وإن فحص عن الأخبار ووجه^(١٠)
 المقاييس ، لم يتمكن من ذلك إلا في الزمان الطويل . وزمان الحادثة يضيق
 عن ذلك . وقد لا يمكنه ، إذا عرف^(١١) وفحص عن^(١٢) ذلك ، أن يجتهد .
 فكثير من أصحاب الحديث يعرفون ما روى من الحديث ، وليسوا من أهل
 الاجتهاد . فاذا أبطلنا^(١٣) هذه الأقسام ، لم يبق للعامة طريق إلا التقليد .
 وقد استدل على^(١٤) تقليد العامة العالم بأن قيسَ على رجوع العالم إلى رواية
 المخبر الواحد .

١٩٠/ب

-
- (١) لس : اهمال امر
 - (٢) لس : ان نزلت
 - (٣) ل : النازلة
 - (٤) لس : او صيامه و
 - (٥) ل : أو
 - (٦) ل : قيل
 - (٧) ل : استدل ؛ س : ليستدل
 - (٨) حذفه ل
 - (٩) ل : في
 - (١٠) ل : وجوه
 - (١١) لس مع تقديم وتأخير
 - (١٢) حذفه ل
 - (١٣) لس : بطلت
 - (١٤) لس : على جواز

واحتمج^(١) مَنْ منع من تقليد العالَم في الفروع ، بأن العالَم لا يأمن أن يكون مَنْ قلَّده لم ينصح في الاجتهاد ، فيكون فاعلا للمفسدة ! وهذا منتقض برجوع العالَم الى الخبر الواحد ، لأنه لا يأمن أن يكون قد كذبه^(٢) في خبره ، فيكون بامتناله للخبر فاعلا للمفسدة .

فان قالوا : مصلحة العالَم [أن يعمل بخبر مَنْ ظن صدقه من العامة ، وإن كان كاذبا ! قلنا : وكذلك^(٣)] مصلحة العالَم أن يعمل بحسب فتوى المفتي ، وإن كان غاشا^(٤) . وقاسوا التقليد في الفروع على التقليد في التوحيد والعدل بغير علة . وكل قياس لا علة فيه ، فباطل . ويعارضون بالرجوع إلى خبر^(٥) الواحد . والفرق بينهما أن الحق في التوحيد والعدل وغيرهما يحصل ، لا بحسب حال الإنسان وظنه ، بل الحق فيه واحد^(٦) . فاذا قلده المقلد ، لم يأمن أن يكون مَنْ قلَّده لم يُصب ذلك الحق . وأما الشرعيات ، فالحق فيها كونها مصلحة . وفعل الإنسان قد يكون مصلحة له^(٧) إذا كان على حال^(٨) مخصوصة . فلا يمتنع أن يكون مصلحته مع أنه ليس من أهل الاجتهاد أن يعمل بحسب فتوى المفتي ، فيأمن أن يكون مُقدما^(٩) على جهل وخطأ . كما أن مصلحة العالَم أن يعمل بحسب ما أخبر^(١٠) به الواحد عن النبي صلى الله عليه . وأيضا فالعالَم إنما يلزمه النظر في مسائل مخصوصة في العدل والتوحيد . وأدلتها عقلية ، يحتاج الإنسان إلى [تنبيه يسير^(١١)] لا يقطع عمره^(١٢) .

١/١٩١

١٥

(١) من هنا حذف س

(٢) ل : تحذره [غير منقوط]

(٣) ل : بان يعمل بحسب الخبر وان كان كذبا قيل

(٤) ل : بما شاء

(٥) ل : الخبر

(٦) ل : واحد فقط

(٧) حذفه ل

(٨) ل : حالة

(٩) ل : مقيما

(١٠) كذا ح ؛ صل : خبر

(١١) ل : بيتها

(١٢) ل : غيره

والحوادث [الطارئة في^(١)] الفروع كثيرة بغير إحصاء. والاجتهاد فيها لا يتم إلا بامور شرعية لا يمكن ضبطها. والاستدلال بها في الزمان الطويل على ما قدّمناه.

- فان قيل : قد يجوز أن يطرأ على صاحب الجملة شبهة^(٢) لا يمكن حلّها^(٣) إلا بأن يكون من المبرزين في العلم. فأوجبوا عليه إذن أن يكون من المتناهين في العلم ! قيل : إن النظر على سبيل الجملة لا يحدث معه مثل هذه الشبهة إلا نادرا. ومثل ذلك إذا رجع فيه إلى تنبيه العالم على ما في العقل من الجواب^(٤) لم يستغرق الزمان. أما حدوث الفروع بالإنسان فليس بموقوف على أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا الاستدلال عليها مركوز في العقول^(٥).
- والدليل^(٦) على أن للعامي أن يقلّد، في مسائل الاجتهاد من الفروع ١٠ [وفيما ليس من مسائل الاجتهاد من الفروع^(٧)]، هو أننا لو ألزّمناه تمييز مسائل الاجتهاد مما ليس من مسائل الاجتهاد. لكننا قد ألزّمناه أن يكون من أهل الاجتهاد. لأنه لا يميّز ذلك إلا أهل الاجتهاد. وفي ذلك من الفساد ما تقدّم.

- واحتجوا بأن ما ليس من مسائل الاجتهاد، الحقّ في واحد منه. فلا يأمن ١٥ العامي، إذا قلّده^(٨) فيه، أن يقلّد في خلاف الحقّ^(٩). وليس كذلك مسائل الاجتهاد، لأن الحقّ فيها^(١٠) في جميع الأقاويل. فأبّتها قدمته^(١١)، فهو الحقّ ! والجواب : انّ تقليده في مسائل الاجتهاد أيضا لا يأمن معه أن

-
- (١) ل : الطارئة في
(٢) ل : شبه
(٣) ل : حلّها ايضا
(٤) ل : الحوادث
(٥) ل : العقل
(٦) ل : الدلالة
(٧) حذفه ل
(٨) ل : فان
(٩) ل : قلّد
(١٠) حذفه ل
(١١) كذا ل ؛ ص : فيه
(١٢) ل : قلّد فيه

يقلّد من لم ينصحه في الاجتهاد ، وأفتاه بخلاف ما أدّاه إليه اجتهاده .
فان قالوا : مصلحة العامى أن يعمل بما يفتى به المفتى ، وإن / غشه^(١) !
قيل : ومصلحته أن يعمل بما يفتيه به العالم ، وإن كان العالم غير مصيب
فيه^(٢)

بَابُ

في شرائط الاستفتاء وما يجب على المستفتي إذا أفتاه أهل الاجتهاد

أما شرط الاستفتاء ، فهو أن يغلب على ظن المستفتي أن مَنْ يستفتيه
من أهل الاجتهاد بما يراه من [انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس ،
و^(٣)] أخذ الناس عنه ؛ وأن يظنه من أهل الدين بما [يراه من اجتماع
الجماعات^(٤)] على سؤاله واستفتائه ، وبما يراه من سمات [الستر والدين^(٥)] .
ولا شبهة في أنه ليس للعامى أن يستفتي مَنْ يظنه غير عالم ولا متدين .
بل يجوز له أن يستفتي كل من يرى ممن لا يظنه عالماً . وإنما أخذ عليه هذا
القدر من الظن ، لأنه ممكن له . كما أن الاجتهاد في الأدلة ممكن للعالم .
فأما ما يجب على العامى إذا أفتاه أهل الاجتهاد ، فهو أنهم إن اتفقوا ،
وجب على المستفتي المصير إلى الفتوى التي اتفقوا عليها . وإن اختلفوا ، وجب
عليه الاجتهاد في أعلمهم وأدينهم . لأن ذلك طريق قوة ظنه . وهو ممكن
له . فجري مجرى قوة ظن المجتهد في المسائل .

وقد حكى عن قوم انهم أسقطوا عنه الاجتهاد . وهو ظاهر . لأن العلماء
في كل عصر لا ينكرون على العامة ترك النظر في أحوال العلماء . فان اجتهد

(١) ل : عينه

(٢) إلى هنا حذف س ؛ حذف ل كلمة « فيه »

(٣) ل : انه صابه للفتوى هو

(٤) ل : يرى من إجماع العلماء

(٥) ل : الخير والدين والستر

في أحدهم^(١) ، فاستوى عنده علمهم ودينهم^(٢) ، كان مخيراً في الأخذ بأى أقاويلهم شاء . فأيتها اختاره ، وجب عليه . لأنه ليس بعضهم بقبول قوله أولى من بعض ! ولقائل أن يقول : إنه إذا جاز له أن يختار الإباحة متى شاء ، وأنه إن اختار الأخذ بالحظر ، كان له العدول عنه إلى^(٣) الإباحة ؛ فقد صار الفعل مباحا . لأنه له تركه متى شاء . وليس له ، والحال هذه ، أن يعتقد^(٤) حظه .

وقال قاضى القضاة : إنها إذا تساوى ، لم يكن له^(٥) الأخذ [بالأخف من^(٦)] الأقاويل [طلبا منه^(٧)] للتخفيف ! ولقائل أن يقول : له ذلك ، لأن المفتيين إذا استويا ، صار الأخف / رخصة . واحتج من أوجب الأخذ بأثقل القولين بما روى عن النبي صلى الله عليه أنه قال : الحق ثقيل ١٠ مرى ، والباطل خفيف وبى^(٨) ! والجواب : أن هذا الخبر من أخبار الآحاد . [وليس فيه أيضا : « إن الحق أثقل من كل ثقيل » . وإنما يدل على أن الحق ثقيل^(٩)] . ولأننا نحن نقول بذلك^(١٠) لأنه مخالف للشهوة . على أن النبي صلى الله عليه إنما عني أن الباطل فى الغالب خفيف^(١١) . لأن [العبادات من التصارى والهند^(١٢)] باطلة أكثرها^(١٣) ، وهى ثقيلة جدا . فان غلب على ظنه ١٥ أنهما ، وإن كانا من أهل الدين ، متساويان^(١٤) فى العلم وأحدهما أدين ، فالواجب عليه إتباع الأدين . لأن الثقة به أقوى . وإن تساوى فى الدين ، وتفاضلا

١/١٩٢

-
- (١) لس : امورهم
 - (٢) ل : رويتهم
 - (٣) لس : الى اختيار
 - (٤) ل : يعقل
 - (٥) حذفه ل
 - (٦) حذفه ل
 - (٧) ل : بل طلبا
 - (٨) ل : ولى
 - (٩) زاده لس
 - (١٠) ل : كذلك
 - (١١) ل مع تقديم وتاخير
 - (١٢) ل : عبادات اليهود والنصارى
 - (١٣) حذفه س
 - (١٤) لس : متساويين

في العلم، فذكر في «العمد»^(١) أن قوما جوزوا له [تقليد]^(٢) الأنقص في العلم. وهذا القول يسقط عند الاجتهاد [في أعلمهما]. إذ كان لو تبيين له أعلمهما، كان له العدول عنه. وقال في «شرحه»: ليس له الأخذ إلا بقول الأعلام. لأن النفس إليه أسكن^(٣). وجرى التفاضل في العلم مجرى التفاضل في الدين. فأما إن كانا عالمين ديتين، وكان أدنيهما أنقصهما علما، يحتمل^(٤) أن يقال إنها^(٥) سواء. والأولى أن يرجح قول الأعلام، لزيادته^(٦) فيما يعين على الاجتهاد، والوقوف على الصواب. ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام. لأنه كتدبير الدنيا. فلم يسقط عنهم.

باب

في أنه ليس للعالمى أن يقلد في أصول الدين

١٠

منع أكثر المتكلمين والفقهاء من التقليد في التوحيد، والعدل، والنبوات. وأباح قوم من أصحاب الشافعى أن يقلد^(٧) في ذلك. ولم يختلفوا [في أنه ليس له^(٨) أن يقلد في أصول الشريعة، كوجوب الصلاة وأعداد ركعاتها. والدلالة على المنع من ذلك هي أن المكلف مأخوذ عليه العلم بهذه الامور. والمقلد ليس بعالم، لأنه يجوز خطأ من يقلده. ولأن من أباحه ذلك، وأوجب عليه المعرفة بأصول [الدين و]^(٩) الشريعة، فقد ناقض. لأن المعرفة بوجوب الصلاة والصيام لا تصح إلا مع المعرفة بصدق^(١٠) من

ب/١٩٢

- (١) ل : العلماء
- (٢) ل : انه تقلد
- (٣) ل : اسكن
- (٤) ل : فانه يحتمل
- (٥) ل : هما
- (٦) ل : لمن نادته [غير منقوط]
- (٧) ل : يقلد العالمى
- (٨) ل : انه
- (٩) حذفه ل : س
- (١٠) ص : صدق

جاء بهما^(١). فان قلّد^(٢) في صِدْقِهِ ، فقد قلّد في وجوب كل ما أُخبر
بوجوبه . وإن جاز أن يعلم صِدْقَهُ بالتقليد ، جاز أن يعلم أصول الشريعة
بالتقليد .

بَابُ

• في المجتهد هل له أن يقلّد غيره من المجتهدين كالصحابي وغيره ؟

- قال أبو علي : [له أن يأخذ^(٣)] بقول الواحد من الصحابة ، وإن كان
في الصحابة من يخالفه . فان حصل لقول بعضهم مزية^(٤) ، أخذ به . وإن
تساوا ، كان المجتهد مخيراً . وحكى قاضى القضاة أن الأولي أن يجتهد المجتهد ،
ويعمل على اجتهاده ؛ فان خالف^(٥) الصحابي جاز . وحكى عن^(٦) محمد
ابن الحسن أنه جعل الاصول أربعة ، ذكر منها^(٧) إجماع الصحابة واختلافها^(٨) .
فجعل^(٩) الاختلاف من الاصول تقتضى جواز الأخذ بالقول^(١٠) المختلف
فيه . وذكر الشافعى في « رسالته القديمة » جواز تقليد الصحابة ، ورجح
قول الأئمة منهم . ومنع أكثر الفقهاء المجتهدين من ذلك . واختلفوا في جواز
تقليد العالم من هو أعلم منه [من الصحابة وغيرهم . فجوّز ذلك محمد بن
الحسن . وعن أبي حنيفة روايتان ، إحداهما جوازه ، والاخرى المنع منه .
وأجاز ابن سريج تقليد العالم مَنْ هو أعلم منه^(١١)] إذا تعدّر عليه وجه
الاجتهاد . وأكثر الفقهاء يمنعون من تقليد العالم مَنْ هو أعلم منه .

-
- (١) لس : بوجوبها
(٢) ل : قلده
(٣) ل : يجوز له الاخذ
(٤) لس : قلّد
(٥) حذفه ص
(٦) ل : فيها
(٧) كذا على التانيث
(٨) ل : فجعله
(٩) ل : بالقبول
(١٠) زاده لس

- وقد^(١) احتج بالمنع من ذلك بأشياء : ﴿ منها ﴾ أنه لو^(٢) جاز لغير الصحابة من المجتهدين تقليد الصحابة ، جاز لبعضهم تقليد بعض . ولو جاز ذلك ، لم يكن لمناظرتهم في المسائل فائدة ! والجواب : أن من الناس من يجوز لغير الصحابة من المجتهدين أن يقلد بعضهم بعضا . ويقول : الفائدة في اجتihadهم في المسئلة أن الاجتهاد والعمل بحسبه أولى من التقليد . / ولا يمتنع أيضا أن يجوز لغيرهم تقليد^(٣)هم ، ويجب عليهم الفحص والنظر [مع ذلك^(٤)] . ﴿ ومنها ﴾ أن الصحابة كانت^(٥) ترك آرائها لخبر تسمعه عن^(٦) النبي صلى الله عليه . فبأن يجب على غيرهم العمل بالخبر وبترك رأى الصحابي^(٧) أولى . ولقائل أن يقول : إن الصحابة كانت ترك^(٨) آرائها للخبر إذا كان صريحه بخلاف رأيها ، وإذا تغير اجتihadها بسماها^(٩) والنظر فيه . وهكذا يلزم غيرها . لأنه لا يجوز ، مع أن رأى المجتهدين^(١٠) بخلاف قول الواحد من الصحابة ، أن يترك اجتihadه ويصير إلى قول الواحد . وإنما يجوز له الأخذ بقول [الواحد من الصحابة^(١١)] ، مع الخبر إذا احتمل الخبر الاجتهاد ، ولم يجتهد فيه ، فلا يمتنع أن يصير إلى قول الواحد من الصحابة . ويجب على ذلك الواحد أن يجتهد ، كما نقوله في التابعين ، مع إجماع الصحابة . ﴿ ومنها ﴾ أن المجتهد متمكن من الاجتهاد لتكامل الآية . فلم يجوز ، مع تمكنه من العمل ، باجتihadه^(١٢) أن يصير إلى قول غيره ، كما لم يجوز أن يصير إلى قول غيره [في العقليات^(١٣)]

(١) من هنا حذف من

(٢) حذفه ل

(٣) زاد بعده ل : ويجب عليهم النظر كما يجب على من يندم الرجوع إلى إجماعهم

(٤) حذفه ل

(٥) كذا على التأنيث

(٦) ل : من

(٧) ل : الصحابة

(٨) ل : لا تترك

(٩) ل : عند سماها

(١٠) ل : المجتهد

(١١) ل : الصحابي

(١٢) ل : على اجتihadه

(١٣) حذفه ل

- لما تمكن من النظر والاستدلال عليها ! ولقاتل أن يقول : إنما لم يجز التقليد في العقليات ، لأن المطلوب منها^(١) العلم . والعلم لا يحصل بالتقليد ، لتجويزنا خطأ من يقلده . والغرض بمسائل الاجتهاد العمل التابع للظن . وقد يحصل الظن بتقليد العالم . فلا يمتنع أن يرد التعبد به . وعلى أن إحالتهم ذلك إما أن يكون بالسمع — وليس في السمع ما يحيل ذلك ، وإن كان فيه ما يحيل . [ذلك ، فهو^(٢)] الدليل ، لا ما ذكره الآن — أو^(٣) بالعقل . ومعلوم أن العقل لا يجوز التعبد بذلك . لأن العمل بحسب الاجتهاد مصلحة^(٤) لغيره من المجتهدين . كما هو مصلحة للعامة . وكما أن [تقليد المجتهدين^(٥)] مصلحة لغيرهم . ﴿ومنها﴾ أن المجتهد لو أدّاه اجتهاده / إلى خلاف قول من هو أعلم منه ، صحابي^(٦) أو غيره ، لما جاز ترك رأيه ، والأخذ برأى الأعم^(٧) . ١٠ فيجب أن لا يجوز له ذلك ، وإن لم يجتهد ، لأنه لا يأمن لو^(٨) اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول ! ولقاتل أن يقول : لا^(٩) يمتنع أن تكون مصلحته^(١٠) ، إذا اجتهد ، العمل على ما يؤديه إليه^(١١) اجتهاده . وإن^(١٢) لم يجتهد ، كان الأخذ بما يختاره من أقاويل السلف مصلحة^(١٣) . ألا ترى أنه يجوز ورود التعبد بذلك ؟ وعلى أن هذا يمنع من تقليد العامة . ١٥ لأنه لا يأمن ، لو [فعل ما يتمكن به من التفقه^(١٤)] ثم اجتهد ، أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف قول من قلده . ﴿ومنها﴾ أن المجتهد يتمكن من الوقوف

ب/١٩٣

(١) ل : فيها

(٢) ل : فذلك هو

(٣) حذف ل

(٤) زاد بعده ل : للمجتهد فلا يمتنع ان يكون مصلحة

(٥) ل : قول المجتهدين

(٦) ل : ل : من صحابي

(٧) حذف ل

(٨) ل : ان لو

(٩) ل : انه لا

(١٠) ل : مصلحة

(١١) حذف ل

(١٢) ل : اذا

(١٣) ل : مصلحة له

(١٤) ل : كان تفقه

على الحكم باجتهاده . فلم يجوز له العدول عن ذلك إلى ما هو أنقص منه . كما لا يجوز للمتمكن من العلم العدول عنه إلى الظن ! ولقائل أن يقول : إن العقل لا يمنع من أن تكون مصلحة المتمكن من العلم العمل على ظنه . فالأصل غير مسلم . ويبطل ما ذكره بالعامى إذا تمكن من التفقه حتى يصير من أهل الاجتهاد . وكل هذه الوجوه يُحيل ورود التعبد بتقليد المجتهدين^(١) . وقد بينا أن العقل لا يحيل ذلك^(٢) .

والوجه^(٣) الصحيح في المسئلة هو^(٤) أن يقال : إن اجتهاد المجتهد ، وعمله [بحسب اجتهاده^(٥)] ، متعبد [به . لأنه بذلك^(٦)] يكون مطيعا لله تعالى . لأن^(٧) الله تعالى ما نصب الأمانة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها . وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من بعض . وليس يجوز^(٨) إثبات بدل لهذا المراد المتعبد به إلا لدلالة عقلية أو سمعية . ولا دليل يدل عليه . فوجب نفيه . وهذا [إنما يصح^(٩)] إذا أُجيب عن شبهة^(١٠) المخالفين :

وقد^(١١) احتجوا بوجوه منها قول النبي صلى الله عليه : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » . وقوله : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين^(١٢) » بعدى . وقوله : « اقتدوا بالذين من بعدى : أبى بكر ، وعمر » . وقوله : « ضرب الله [بالحق^(١٣)] على لسان عمر وقلبه » وقوله : « الحق بعدى مع عمر » . وقوله : « اللهم أدِر الحق معي على حيث ما دار » . فالجواب : أن

١/١٩٤

-
- (١) ل : المجتهد
 - (٢) إلى هنا حذف س
 - (٣) حذف ل
 - (٤) حذف ل
 - (٥) لس : بحسبه
 - (٦) ل : بذلك لأنه به
 - (٧) ل : ولأن
 - (٨) ل : كون
 - (٩) س : واحتج ؛ ل : أوضح
 - (١٠) س : شبهة
 - (١١) ل : فقد
 - (١٢) ل : الراشدين من
 - (١٣) حذفه ص

- هذه^(١) أخبار آحاد ، لا يستدل بها على العلم . على أن قوله « بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، وقوله : « عليكم بسنتي » ، وقوله : « اقتدوا باللذين من بعدي » خطاب مواجهة لمن^(٢) في ذلك العصر ، ممن ليس بصحابي ، أن يتبع الصحابة . ومن لم يكن صحابيا في ذلك العصر ، فليس من أهل الاجتهاد ، فجاز له أن يقلد . وقد نبه بذلك على أن غيرهم من أهل الأعصار من العامة يجوز أن يقلد علماء^(٣) . على أن قوله « بأيهم اقتديتم » ، وقوله « اقتدوا باللذين » ليس بعموم في وجوه الاقتداء . فيحتمل^(٤) أن يكون المراد به الاقتداء بهم في روايتهم . لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره : « إنه قد اقتدى^(٥) به » ، إلى اقتدى^(٦) [بروايته ، [وصدق حديثه^(٧)] . على أن قوله عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء » يفيد وجوب الأخذ بسنة الخلفاء . وليس أحد يوجب^(٨) ذلك إلا على العامي إذا لم يجد غيرهم ممن يفتيه . فعلّمنا أن^(٩) ليس المراد به الفتوى^(١٠) . وقوله « الحق بعدي مع عمر » ، وقوله « اللهم أدر الحق مع علي » يدل على أن قولها^(١١) حق وصواب . والقائلون بأن « كل مجتهد مصيب » لا يأبون ذلك . وكثير منهم يمنع العالم من تقليدهما . ومنها^(١٢) أن بعض الصحابة كان يرجع إلى قول بعض عند سماعه^(١٣) ، من غير أن يسأله عن دليله . نحو ما روى أن عمر رجع إلى قول علي ومعاذ ، ولم ينكر عليه أحد من السلف . وباب^(١٤) عبد الرحمن عثمان على^(١٥) اتباع سنة أبي بكر

(١) ل : هذه الاحاديث

(٢) ل : ان

(٣) س : علمها

(٤) ل : فيحمل

(٥) س : اعتدى

(٦) حذفه ل

(٧) حذفه س

(٨) لس : اوجب

(٩) س : انه

(١٠) لس : الا الفتوى للعامة

(١١) ل : حكم

(١٢) لس : سماعه له

(١٣) ل : تابع

(١٤) س : عن

- وعمر ! والجواب : انه يجوز أن يكون تنبيه عمر على وجه قول علي ومعاذ عند سماعه^(١) ، أو خطر له وجه قولها من غير أن^(٢) ينبيهه^(٣) قولها على^(٤) ذلك . وقد يفهم الحاضرون ذلك . فلحسن ظن الصحابة/ بعمر ، صرفوا أمره إلى ذلك ، فلم ينكروا عليه . يبين ذلك أن الإنسان إذا تردد بين رأيين في الحرب ، ثم صمم على أحدهما ، فقال له قائل : « ليس هذا بصواب ، بل الصواب كذا وكذا » ، فقال له : « صدقت » ، فهم الحاضرون أنه إنما صدقه لأنه إنما^(٥) تنبهه على وجه الرأي إما من ذلك الكلام أو من غيره . وليس كذلك إذا عملت الصحابة بخبر مروي عن النبي عليه السلام . لأن العادة تقتضي أنهم إنما عملوا لأجل الخبر ، لا أنهم تنبهوا^(٦) على وجه الاجتهاد ، لأنهم إنما يسألون عن الأخبار [ليعملوا بها^(٧)] . والعادة في العلماء أن يسأل بعضهم بعضا ، لا ليعمل على قوله ، لكن ليتنبه على وجه القول . يبين ذلك أن وكيفا في ضيعة إذا اشتبهت عليه أمورها ، فقال : أيتكم سمع من مؤكلي^(٨) في هذا شيئا ؟ فقال قائل : سمعته يقول كذا وكذا . فعمل الوكيل^(٩) على ذلك ، علم الحاضرون أنه إنما عمل على ما حكى له ، لا على الاجتهاد . وليس كذلك لو ترك برأيه^(١٠) ، وصوب رأي غيره ، مع أنه من أهل الرأي والحزم . ومنها^(١١) أن قول المجتهد صواب . وكل صواب ، فجاءت^(١٢) اتباعه ! والجواب : أن القائلين بأن « الحق في واحد » لا يسلّمون أن كل مجتهد محق . والقائلون بأن « كل مجتهد مصيب » يقولون^(١٣) : [كل قول كان حقا وصوابا من قائل ،

(١) ل : سماعه له

(٢) حذفه ص

(٣) ل : ينبيه

(٤) س : عن

(٥) حذفه ل

(٦) كذا س ؛ ص : ينبهون ؛ ل : سوا

(٧) ليعملوها

(٨) ل : وكيلى

(٩) حذفه ل

(١٠) ل : رأيه

(١١) ل : جائز

(١٢) ل : يقول

فليس يجب أن يكون حقا وصوابا من غيره^(١) . ألا ترى أنه ليس بصواب من أداه^(٢) اجتهاده إلى خلافه ؟

فإذا ثبت ذلك ، فمن قال : أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد الصحابي ، فانه لا^(٣) يجوز تخصيص عموم القرآن والسنة بذلك . إذ ليس هو حجة . ومن أجاز للمجتهد تقليده ، فذكر قاضي القضاة أنه^(٤) يلزمه جواز تخصيص العموم به . لأنه قد جعله حجة . وليس يظهر ذلك . لأن لهم أن يقولوا : إنما يجوز للمجتهد تقليد الواحد من السلف إذا لم يظهر عموم بخلافه . فان ظهر ذلك ، لم يجوز تخصيصه بقول واحد من السلف .

باب

القول في إصابة المجتهدين

١/١٩٥

/ اعلم أنا لما تكلمنا في حمل الأدلة الشرعية وفي كيفية الاستدلال بها واجتهاد المجتهدين فيها ، وجب أن نتكلم في إصابتهم و^(٥)اجتهادهم . وذلك يتضمن أبوابا : منها ذكر اختلاف الناس في^(٦) أن « كل مجتهد مضيب » ، [وما الذي كلف الله المجتهد ؟ ومنها القول بأنه كان لا يمتنع أن يكون كل مجتهد في الفروع مصيبا^(٧)] . ومنها هل دل الدليل على ذلك أم لا ؟ ومنها [الأشبه ، والتمول فيه^(٨)] . ومنها الفرق بين مسائل الاجتهاد [وما ليس من

(١) كذا نقترح ؛ ص : « كل قول كان حقا وصوابا من قائل فهو حق وصواب من غيره فليس يجب ان يكون حقا وصوابا من غيره » ؛ لس : « ليس كل قول كان حقا وصوابا من قائله فهو حق وصواب من غيره » [وفي س خاصة في أوله : « ليس كل حق قول كان حقا »]

(٢) حذفه ل

(٣) حذفه ل

(٤) ل : لانه

(٥) لس : في

(٦) حذفه ل

(٧) حذفه ل

(٨) لس : القول في الأشبه

مسائل الاجتهاد^(١) . ومنها أنه لا يجوز^(٢) أن يكون المجتهدون في الاصول ، على اختلافهم ، مصيبين . ونحن نأتى على هذه الأبواب على هذا الترتيب بعون الله وحسن توفيقه إن شاء الله تعالى .

بَابُ

في ذكر اختلاف الناس في أن كل مجتهد في الفروع مصيب

اختلف الناس في ذلك : فقال أبو الهذيل ، وأبو على ، وأبو هاشم : « إن كل مجتهد في الفروع مصيب في اجتهاده ، وفي حكمه الذي أداه إليه اجتهاده » . وقد حكى ذلك عن أبي حنيفة . وحكاه عن الشافعي بعض أصحابه . وهو ظاهر قوله في بعض المواضع ، لأنه قال : « إن كل مجتهد قد أدّى ما كُلف » . وقال الأصم ، وابن علية ، وبشر المريسي : « إن الحق^(٣) من المجتهدين واحد ؛ ومن عداه مخطئ في اجتهاده وفيما أداه إليه اجتهاده » . وقالوا : « إن على الحق دليلا^(٤) » ، يعلم به المستدل أنه قد وصل إلى الحق . ويجب نقض الحكم بما خالف الحق » . وقال غيرهم ، ممن قال بهذه المقالة : « على الحق دليل ؛ وإن المجتهد يعتقد أنه قد أصابه في الظاهر ، دون الباطن » . وقد حكى بعض أصحاب الشافعي ذلك عن الشافعي . وحكى بعضهم عن أبي حنيفة أيضا أنه قال : « الحق في الواحد » . ومن الناس من قال : « إن ما^(٥) عدا [الحق من المجتهدين^(٦)] مصيب في اجتهاده ، مخطئ في الحكم » . وهم^(٧) القائلون بالأشبه ، لأنهم جعلوا أشبه^(٨) عند الله . قالوا^(٩) :

(١) حذفه س

(٢) حذفه ل

(٣) ل : الحق

(٤) ل : دليل

(٥) س : من

(٦) ل : الحق فالمجتهد

(٧) ل : هو

(٨) ل : أشبه ؛ مرجح : أشبهها

(٩) ل : فقالوا

ب/١٩٥

[« وهو مطلوب المجتهد » . قالوا : « وهذا هو الذى لو نصَّ الله على الحكم ،

لنص عليه ؛ ولا شبهة فى أن ذلك^(١)] الأشبه^(٢) [هو واحد ؛ ما عداه خطأ » .

وقالوا : « ما كُتِّف الإنسان ، أصابه الأشبه^(٣) » . وحكى عن محمد

القول بالأشبه ، وحكاه سفيان بن يحيى ، عن أبي حنيفة . وحكى قوم عنه :

« أن المجتهد^(٤) مخطئ خطأ موضوعا عنه » . وقد حُكى القول بالأشبه عن

أبي على ، لأنه قال : « لا يمتنع أن يكون الفرع ببعض الاصول أشبه عند

الله » . ويمر^(٥) فى كلامه مثل قول^(٦) أبي هاشم . وعن الشافعى : « أن

فى^(٧) كل مسألة ظاهرا^(٨) ، وإحاطة . وكُتِّف المجتهد الظاهر ؛ ولم

يكتلف الإحاطة » . وعنه : « إن فى كل حادثة [مصوبا معينا^(٩)] ، ولم

يكتلف المرء إصابته » .

ولم يختلف القائلون بأن « كل مجتهد مصيب » ممن قال بالأشبه ، أنه ما

كُتِّف المرء إصابته الأشبه ؛ وإنما كُتِّف الاجتهاد والعمل عليه . ولم يقل

أحد أن المجتهد مخطئ فى^(١٠) اجتهاده ، مصيب فى الحكم . لأن من أخطأ فى

الاجتهاد وقصر فيه ، لو قال بالحق اتفاقا من غير طريقة ، كان قوله خطأ .

لأنه كمن قال^(١١) تنحيثا^(١٢) من غير نظر أصلا .

فصار محصول هذا الاختلاف هو أن من الناس من قال : كل اجتهاد

المجتهدين^(١٣) صواب . ومنهم من قال : إن الصواب منه واحد^(١٤) ، وما عداه

(١) حذفه ل

(٢) ل : وهذا الاشبه

(٣) حذفه ص

(٤) تكرر الكلام فى ل

خطأ . واختلف من قال « كل »^(١) واحد^(٢) صواب ، ففهم من قال : أحكام تلك الاجتهادات كلها صواب أيضا ؛ ومنهم من قال : إن الواحد منه صواب ، وهو^(٣) الأشبه ؛ والباقي خطأ . واختلف من قال « إن الواحد [منها صواب^(٤)] » ، هل على ذلك الحق دليل ، أم لا ؟ فقال قوم : عليه دليل ، يعلم^(٥) أنه وصل إليه [في الظاهر والباطن ؛ وقال قوم^(٦)] : [عليه دليل^(٧)] يعلم أنه موصل^(٨) إليه في الظاهر دون الباطن .

[ولك أيضا أن تقول^(٩)] : اختلف الناس في أحكام المجتهدين في الفروع : فقال قوم : جميع ما حكم^(١٠) به ، على اختلافه^(١١) ، صواب . وقال آخرون : الواحد مما يحكم^(١٢) به صواب ، / دون ما عداه . ولم يختلف ١/١٩٦
١٠ من قال : كل [أحكامهم صواب في أن^(١٣)] اجتهادهم كله^(١٤) صواب . واختلف من قال : [« إن الواحد من أحكامهم صواب » ، في أن اجتهادهم كله صواب . واختلف من قال « إن^(١٥) الواحد من أحكامهم صواب ، والباقي خطأ » ، هل [اجتهادهم كله^(١٦)] صواب ، أو الواحد منه^(١٧) صواب فقط^(١٨) .

-
- (١) ل : ان كل
 - (٢) لس : واحد منه
 - (٣) ل : هو من
 - (٤) كذا ص ؛ لس : من الاجتهاد في الفروع هو الصواب فقط
 - (٥) لس : يعلم المكلف
 - (٦) لس : ومنهم قال
 - (٧) حذفه ل
 - (٨) س : وصل ؛ ل : ما وصل
 - (٩) ل : وذلك ان تقول ايضا
 - (١٠) لس : حكموا
 - (١١) ل : اختلافهم
 - (١٢) لس : حكموا
 - (١٣) حذفه ل
 - (١٤) ل : كلهم
 - (١٥) حذفه لس
 - (١٦) ل : اجتهاد كلهم
 - (١٧) س : منهم
 - (١٨) زاد بعده س : أو كله صواب

فهذه جملة اختلاف الناس في هذه المسئلة^(١). واعلم أنه ينبغي أن يعلم ما الذي كلف المجتهد حتى يصح أن ينظر هل جميع المجتهدين قد^(٢) أصابوا، أم لا.

باب

فيما كلف المجتهد فعله

- اعلم أن الناس اختلفوا في ذلك. فقالت طائفة: كلف المجتهد في الفروع إصابة دليل قاطع، وأن يعمل بحسبه. وقال آخرون: إنما كلف العمل بحسب^(٣) الأمانة، لا بحسب الدلالة. وليس على أعيان الفروع أدلة. واختلف هاؤلاء، فقال بعضهم: كل أقاويل المجتهدين في الفروع صواب. وقال آخرون: ليس كل أقاويلهم صوابا. واختلف من قال «كل أقاويلهم صواب»^(٤)، فقال بعضهم: في المسئلة^(٥) أشبه مطلوب. وهو حكم لو نص الله تعالى في المسئلة، لنص عليه. ونفى الباقر هذا الأشبه، وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمانة، ليعمل على حسب ظنه. ونحن نبين أنه يلزم المجتهد أن يجتهد لظن^(٥) أقوى الأمارات، أو لظن^(٦) تعارض الأمارات، إن جاز أن تعارض^(٧). ثم نبين أنه إذا ظن قوة إحدى الأمارات، لا يجوز له في تلك الحال أن يعمل على أضعف الأمارات في نفسه. فالدلالة على أنه يلزمه الاجتهاد ليظن الأمانة الأقوى، أو يظن تعارض الأمارات، هي^(٨) أن المجتهد طالب، فلما أن يطلب باجتهاده الظفر بدليل، أو أمانة^(٩)؛

(١) ل : الجملة

(٢) حذفه ل

(٣) لس : بحسب ظن

(٤) لس : كل مسئلة

(٥) لس : يظن

(٦) لس : يظن

(٧) ل : يتعارض

(٨) ص : هو

(٩) لس : بأمانة

فليس يجوز^(١) أن يكون طلبه الظفر بدليل . لأن من يقول^(٢) : « على الفروع أدلة » ، لا يخلو إما أن يعني بذلك أن أعيان الفروع تتناولها أدلة ؛ وإما أن يعني به^(٣) أن الأمارات ، [وإن^(٤)] تناولت الفروع / [فالأدلة دالة^(٥)] ب / ١٩٦
 على وجوب العمل على تلك الأمارات . فإن عني الثاني ، فهو قولنا . وإن عني الأول ، فهو فاسد ، لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ، ولا أخبار متواترة ، ولا إجماع . وإنما تتناولها أخبار آحاد ، ومقاييس مظنونة العلل . وكثير من الفروع ، وإن [تناولتها الآيات^(٦)] ، فانه لما كانت تلك الآيات^(٧) تعارضها أخبار آحاد ، [ومقاييس تخصصها ، صارت تلك الفروع من مسائل الاجتهاد^(٨)] ، وصار طريقها الظن^(٩) ، فصح أنه ليس يطلب المجتهد في الفروع الظفر بالأدلة . وليس بعد ذلك إلا أنه يطلب الظفر بالأمانة . ١٠
 [ولا يخلو إما أن يجب عليه أن يجتهد (ويبذل مجهوده^(١٠)) ليغلب على ظنه الأمانة^(١١)] الأقوى ، أو لا يجب عليه ذلك ، [بل يجوز له أن يقتصر على أول خاطر . وقد أجمع أهل الاجتهاد أنه ليس له ذلك^(١٢)] ، بل ينبغي أن يستفرغ جهده ، ليغلب على ظنه أن الأمانة أقوى من غيرها ، أو أن الأمارات متعارضة ، [إن جاز^(١٣)] ذلك . وأجمعوا على أنه لا يجوز ، إذا غلب على ظنه أن الأمانة أقوى من غيرها أن لا يعمل عليها ، وأن^(١٤) يعمل على الأمارات^(١٥) . ١٥

-
- (١) حذفه ل
 (٢) ل : يعول
 (٣) حذفه ل
 (٤) ل : بان
 (٥) س : بالأدلة
 (٦) ل : تناولها آيات
 (٧) ل : الامارات
 (٨) زاده لس [وفى ل خاصة « ذلك الفروع »]
 (٩) ل : للطن
 (١٠) ما بين القوسين () حذفه س
 (١١) ما بين المعقتين [] حذفه ل
 (١٢) حذفه ل
 (١٣) س : جاز ؛ ل : او اخبار
 (١٤) حذفه ل
 (١٥) ل : الامارة

الأضعف في ظنه . ولأن أضعف الأمارتين^(١) تجري مع أقواهما^(٢) مجرى الأماراة مع الدلالة . [وإن غلب على ظنه تعارض الأمارات ، وجاز ذلك ، كان مخيراً . لأنه ليس ، بأن يحكم باحدهما ، أولى من الأخرى^(٣)] .

فان قيل : فما معنى قولكم : « إن الإماراة أقوى من غيرها ، وأشبهه بأن

يعلق^(٤) الحكم عليها^(٥) » ؟ قيل : قولنا « أشبه » ، قد يراد به « كثرة^(٦) »

الشبه » ، ويراد به معنى^(٧) « الأولى » . مثال الاول قولنا : « زيد أشبه بعمره

منه بخالد » . ومثال^(٨) الثاني قولنا : « هذا الحكم أشبه أن^(٩) يكون مراداً

لله تعالى » ، أى هو الأولى والأقوى^(١٠) . ومثاله في الأمارات قولنا : « هذه

العلة أشبه أن يعلق^(١١) [بها الحكم^(١٢)] ، [وأن تكون علة الحكم] ، أى كونها

علة ، أولى من كون غيرها علة ، لقوتها في نفسها .

فان^(١٣) قيل : لم قلتم في الأمارات : « ما هو أشبه بأن يتعلق به الحكم

من غيره » ؟^(١٤) قيل لهم^(١٥) : لأن في^(١٦) العلل ما يختص بنوع من الترجيح ،

لا يختص به غيره من العلل . وما يرجح على غيره ، فانه يكون أولى وأشبه

بأن يكون علة الحكم . فان قيل : كون العلة أشبه يرجع إلى ظننا أنها أولى بأن

يتعلق الحكم بها^(١٧) ، أو إلى قوة الأماراة الدالة على أن الحكم يتعلق بها !

(١) ل : الامارة

(٢) ل : احدهما

(٣) حذفه ل

(٤) لس : يتعلق

(٥) لس : بها

(٦) ل : عين

(٧) حذفه ل

(٨) ل : اما

(٩) س : بان

(١٠) لس : الاقرب

(١١) لس : يتعلق

(١٢) ل : الحكم به من غيره

(١٣) من هنا حذف س

(١٤) حذفه ل

(١٥) حذفه ل

(١٦) ل : من

(١٧) مع تقديم وتأخير في ل

- قبل : إن اريد^(١) « أن المجتهد يظن أن الأمانة / في نفسها أقوى » ، فكذلك نقول . وإن اريد « أن كون الأمانة أولى هو^(٢) ظنتنا » ، فذلك باطل . لأن كونها أولى راجع إليها ، وهو مظنون الظن ، ومدلول الأمانة . ألا ترى [أنهم يقولون^(٣)] « ظنتنا العلة أولى » ؟ والأمانة دلّت على أن العلة أولى . ولا يجوز أن يكون مظنون الظن هو الظن ، ولا مدلول الأمانة هو الأمانة . وأيضا فإن الظن ، لكون الوصف علة ، إنما يقوى لقوة أمارته . وقد [أقرّ السائل^(٤)] أن الأمانة الدالة على صحة العلة تكون أقوى . والأمانة ، إذا كانت أقوى ، اقتضت كون مدلولها أقوى وأولى بالثبوت . فإن قالوا : قوة الأمانة للأمانة الأخرى^(٥) ترجع إلى قوة أمانة أخرى ! [يقال لهم : لو^(٦)] دلّت على هذه الأمانة [أمانة أخرى^(٧)] ، أدّى ذلك إلى أمارات لا نهاية لها . وأيضا فإن الأمانة^(٨) الدالة على صحة العلة راجع^(٩) إليها . نحو وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه [عند ارتفاعها^(١٠)] . ونحو كون الوصف مؤثرا في جنس ذلك الحكم في الاصول ، كالبلوغ المؤثر في رفع الحجر عن المال . وجميع ما يرجّح به العلة ، يرجع إليها ويتعلق بها ، من نحو كونها مستنبطة من أصل معلوم الحكم ، أو كونها ثابتة [بتنبيه النص^(١١)] إلى غير ذلك . وكذلك ترجيح خبر ثقة على خبر ثقة . بكونه^(١٢) أضبط وأعرف بالقصد^(١٣) ، وأشدّ تدبّنا وتوقّيا^(١٤) ،

-
- (١) ل : اريد بذلك
(٢) ل : في
(٣) ل : انكم تقولون
(٤) يياض في ص [وقال : أظنه : « قيل »]
(٥) حذفه ل
(٦) حذفه ل
(٧) حذفه ل
(٨) ل : الامارات
(٩) كذا في الاصول ، لعله : « مرجوع »
(١٠) ل : بارتفاعها
(١١) ل : سه النص
(١٢) ل : آخر لكونه
(١٣) ل : بالقصة
(١٤) ل : يومتنا [غير منقوط]

ترجيح لا^(١) يرجع إلى الظن ، بل يرجع إلى الأمانة ، ويتعلق بها . فان قيل :
أليس قد تتساوى علتان في وجوه الترجيح ، فلا تفضل إحداها على الأخرى ؟
قيل : إن صح ذلك ، كان [العبد فيها مخيراً^(٢)] . ولم يمنع ذلك^(٣) كون
بعض العلل أوضح^(٤) وأقوى من غيرها^(٥) .

وإذ قد بينّا أن المجتهد قد كُلف أن يَظن الأمانة الأقوى ، ويعمل
عليها ، فلننظر هل يجوز أن يكون [الظن الذي كُلفه^(٦)] المجتهدون أكثر
من واحد ، فيجوز أن يكون الحق أكثر من واحد ، وكل مجتهد مصيب ،
أم^(٧) لا يجوز أن يكون الظن الذي كُلفوه / إلا واحداً ، فيمتنع أن يكون
كل مجتهد مصيباً^(٨) ، بل^(٩) يكون الحق واحداً^(١٠) فقط ؟

ب/١٩٧

باب

في أن إصابة المجتهدين في الفروع على اختلافهم جائز غير ممتنع

اعلم أن المجتهدين إذا^(١١) اختلفوا في الأحكام التابعة للأمارات ، كان
يجوز أن تدل دلالة على أن جميعهم مصيبون لما كُلفوه ، عند كثير من الناس .
ومنع آخرون من جواز ذلك .

واستدل مانعو ذلك بأشياء : ﴿ منها ﴾ أنه^(١٢) لو جاز أن يكون المجتهدون
في الفروع مصيبين ، جاز مثله في المجتهدين في الأصول ، على اختلافهم !

-
- (١) ل : لانه
 - (٢) ل : التمدد فيها
 - (٣) ل : من
 - (٤) ل : أرجح
 - (٥) إل هنا حذف س
 - (٦) ل : للظن كلف
 - (٧) س : أو
 - (٨) س : مصيب
 - (٩) ل : بل يجب ان
 - (١٠) لس : في واحد
 - (١١) حذفه ل
 - (١٢) من هنا حذف س

وهذا باطل . لأنهم جمعوا بينها بغير علة . والفرق بينهما هو أن معنى الإصابة يمكن في الفروع ، ولا يمكن في الأصول . لأن اعتقادي النفي والإثبات المتنافيين لا يكونان علميين ؛ بل يكون^(١) أحدهما جهل ، وذلك يمنع من اجتماعهما^(٢) في الحسن^(٣) والتكليف . وأما الأفعال المتضادة ، فيصح أن يجب على شخصين ، أو على شخص واحد في وقتين ، أو على شرطين في وقت واحد . فإذا صح^(٤) ذلك ، صح^(٥) أن يكون الاعتقادان لوجوبهما [علميين وحسنيين^(٦)] داخلين تحت التكليف . لأن متعلقهما^(٧) غير متناف . ومنها^(٨) قولهم^(٩) : لو جاز أن يكون كل مجتهد مصيبا ، لجاز أن يكون الفعل الواحد حلالا حراما ؛ والمرأة محللة^(١٠) محرمة ، بأن^(١١) يؤدي اجتهاد أحدهما إلى هذا ، واجتهاد الآخر إلى ذلك^(١٢) ! فالجواب : أن الاجتهاد إنما يؤدي المجتهد إلى أن الفعل حرام عليه ، لا على غيره ممن^(١٣) لم يؤدّه اجتهاده إلى ذلك ، ولا اختار^(١٤) تقليده ؛ ويؤدي اجتهاد الآخر^(١٥) إلى أن الفعل حلال له ، دون من لم يؤدّه اجتهاده إليه ، ولا اختار تقليده ، وليس ذلك بمتناف . ولا يتنافى كون الاستمتاع بالمرأة حلالا لأحد المجتهدين ولن^(١٦) أراد تقليده ، حراما على المجتهد الآخر ولن^(١٧) أراد تقليده . كما أن المرأة حرام/على من طلقها ، حلال لمن تزوّجها . فما المانع من أن يكون الاجتهاد يجرّم عنده

١/١٩٨

- (١) حذفه ل
- (٢) ل : اجتهادها
- (٣) ل : وفي
- (٤) حذفه ل
- (٥) ل : علميين وحسنيين
- (٦) ل : تملقها
- (٧) إلى هنا حذف س
- (٨) مع تقديم وتأخير في لس
- (٩) ل : فجاز أن
- (١٠) يباح في ل
- (١١) ل : متى
- (١٢) ل : يختار
- (١٣) ل : الاحرار
- (١٤) ل : ان
- (١٥) ل : ان

- الفعل [ويحل^(١)] ، كما يحرم ويحل عند العقد^(٢) والطلاق ؟ ﴿ومنها﴾ قولهم : إن القول باصابة^(٣) المجتهدين على اختلافهم يؤدى إلى^(٤) التهارج ، بأن يؤدى اجتهاد أحدهم إلى ضد ما أدى إليه اجتهاد الآخر . فلا يكون الأخذ بأحدهما أولى من الآخر . وليس كذلك إذا كان الحق فى واحد . لأن الأخذ به أولى . ويمكن الآخر به لأجل ما نصبه الله من الدليل عليه ! فالجواب^(٥) :
- أنه ليس يجب فساد ما حصل فيه ضرب من التعارض ، إذا أمكن تأويله على وجه صحيح . ألا ترى أن الواجدَيْن للميتة^(٦) ما لا يمسك إلا رفق أحدهما ، ليس بأن يأخذه أحدهما أولى من الآخر . ولا يكفيهما جميعا ، فيقال يمسك كل واحد منهما رفق نفسه ببعضه . ومع هذا لم يؤد إلى التهارج . لأنه يمكن تخريجه على وجه صحيح ، بأن يقال : يكون لمن سبق ، أو : يأكل كل^(٧)
- ١٠ واحد منهما بعضه ، فيمسك به رفق^(٨) ويبقى بعض المدة رجاء أن يأتى كل واحد منهما^(٩) الفرغ فى تلك المدة اليسيرة . فان ماتا ، أو أحدهما ، فالله [المعوض لهما^(١٠)] . وكذلك المجتهدان^(١١) إذا اختلفا يمكن أن لا يتهارجا . ثم إنا نقسم الحوادث [النازلة بالملكفين ، لئلا نرى أنه لا تهارج فيما ذكره^(١٢)] . فنقول :
- ١٥

الحوادث^(١٣) إما أن تنزل بمقلد أو مجتهد . فان نزلت بمقلد فلما أن تخصه أو تتعلق بغيره . فان خصته^(١٤) ، رجع فيها إلى الفقهاء ، فقلدهم . فان

-
- (١) زاده لس
(٢) ل : العقلاء
(٣) ل : مجاوز إصابة
(٤) لس : إلى جواز
(٥) من هنا حذف س
(٦) أى لأكلها عند الاضطرار
(٧) حذفه ل
(٨) ل : بعض الرفق
(٩) ص : منهم
(١٠) بياض فى ل
(١١) ل : المجتهدين
(١٢) حذفه ل
(١٣) ل : لا تخلو
(١٤) ل : خصه

- اختلفوا عليه ، قلّد أعلمهم وأدينّهم عنده ، وإن تكافؤا عنده ، كان مخيراً . ولا بد للمخالف^(١) أن يقول بذلك [إذا كان ممن يسوغ^(٢)] للعامي التقليد . [وإن^(٣)] تعلّقت الحادثة^(٤) به وبغيره ، نحو أن [تكون^(٥)] مخصوصة^(٦) في مال ، جاز أن يصطلحها فيه . فإن لم يصطلحها ، أو كانت المنازعة في غير مال ، فصل^(٧) القاضي بينهما إن كان ؛ أو رضياً بمن^(٨) يقضى بينهما . / ولا بد لخصمنا من أن يُجيب بذلك أيضاً . وإن كان الحادثة نازلة بمجتهد ، فإما أن تخصّه ، وإما أن تتعلق بغيره . فإن خصّته ، عمل على اجتهاده . وإن تكافأ عنده الاجتهادان^(٩) ، كان مخيراً عند الشيخين^(١٠) . وعند أبي الحسن : يراجع^(١١) اجتهاده إلى أن يترجح عنده أحدهما . فإن تعلّقت الحادثة به وبغيره ، بأن تكون منازعة في مال ، أو في استمتاع ، كمنازعة الرجل مع زوجته في استباحتها ، وهما من أهل الاجتهاد ، فانهما إن لم يصطلحا في الحال^(١٢) ، رجعا فيه ، وفيما لا يجوز الصلح فيه ، إلى قاض إن كان ، أو رضياً بمن يقضى بينهما ، وسواء كان صاحب الحادثة حاكماً ، أو غير حاكم . لأنه لا يجوز أن يقضى لنفسه على خصمه . لأنه متهم لخصمه^(١٣) . فإن اشتبه الحكم على القاضي ، كان مخيراً بين الحكمين إذا تكافأت عنده^(١٤) الأمارات^(١٥) ، أو راجع الاجتهاد ، أو نصب من يقضى بين الخصمين .

(١) ل : للمكلف من

(٢) ل : بمن

(٣) ل : ثم [غير منقوطة]

(٤) ل : الحاجة

(٥) زاده ل

(٦) زاد بعده ل : فانه ان كانت مخصوصة

(٧) ل : فقضى

(٨) ص : من

(٩) ل : الاجتهاد

(١٠) أي أبي عل وأبي هاشم

(١١) ل : يرجع إلى

(١٢) ل : ل : المال

(١٣) إلى هنا حذف س [وفي اواخره عند ل : « لانه منهم على حده »]

(١٤) حذفه س

(١٥) لس : الامارتان

- وهذه المسئلة تلزم أيضا خصومنا ، لأنهم يوجبون الرجوع إلى الحكم عند التنازع . سواء قالوا بالأمارات أو بالأدلة . لأنهما جميعا قد تشبها^(١) . فان حكم القاضي بالتحريم أو بالتحليل ، على ما يؤديه اجتهاده إلى ما حكم به ، كان له^(٢) الأخذ به . وإن حكم بتحريم الزوجة على الزوج ، وهو يرى إباحتها ؛ أو بالإباحة ، وهو يرى تحريمها ، فقد قيل : يجب عليه المصير إلى ذلك .
- وتصير الزوجة مباحة له^(٣) إذا حكم الحاكم بإباحتها ، وإن كان قد رأى هو حظرها ، لأن اجتهاده شرط في إباحتها ، ما لم يحكم بخلافه عليه حاكم . و^(٤) قيل : إذا حكم عليه باباحة المرأة حاكم ، وهي عنده حرام ، استأنف طلاقها وأزال الإشكال . وإن كان أحد الخصمين جدًّا وهو يرى المقاسمة^(٥) ، والآخر أخا وهو يرى أن المال كله للجد ، أمكن أن يصطلحا أو يحتكما
- ١٠٠ إلى من يقضى بينهما . ويمكن إيقاف ما فيه الاختلاف ، حتى يسبق اجتهاد / أحدهما إليه . فان أدّى اجتهاد الجدّ إلى أن المسال^(٦) له ، في حال ما أدّى اجتهاد الأخ إلى المقاسمة ، فصل الحاكم بينهما . ولا تهارج في ذلك . فأما الدلالة على أنه لا يمتنع العقل أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم مصيبين ، فهي^(٧) أننا قد بينّا أن المجتهد إنما كُلف أن يعمل بحسب ظنه للأمارات الأقوى . وليس بممتنع^(٨) في العقل أن يظن المجتهد قوة بعض الأمارات ، ويظن غيره قوة غيرها من الأمارات ، [فيلزم كل واحد منهما أن يعمل^(٩)] بحسب ما ظنه . وإن اختلف الفعلان ، فيكون كل واحد منهما [في فعله^(١٠)] لما يفعله مصيبا لما كُلف . وليس بممتنع [في العقل أن

١/١٩٩

(١) ل : تشبها

(٢) حذفه ل

(٣) حذفه ل

(٤) ل س : وقد

(٥) ص : الخاصة

(٦) ل : المال كله

(٧) ص : هو

(٨) ل : يمتنع

(٩) ل : قيل ان كل واحد منهم ان يفعله

(١٠) حذفه ل ؛ س : بفعله

- يكون الفعل واجبا على زيد، وضدّه ونقيضه على غيره في ذلك الوقت^(١) .
ويجوز أن يجب عليه ضده أو نفيه في ذلك الوقت على غير ذلك الشرط .
فيكون الفعل مصلحةً على شرط ، وضده ونفيه مصلحةً على شرط آخر .
وقد جاء التعبد العقلي بذلك ، والشرعي . ألا ترى أنه يجب على زيد ألاّ كل
إذا خاف التلف في^(٢) تركه ، ويجب عليه وعلى غيره تركه إذا خاف التلف
في فعله ؟ ومباح للزوج الاستمتاع بزوجه ، ومحرم ذلك على غيره ؛ وعليه
أيضا^(٣) إذا طلقها . ونجب على الطاهر^(٤) الصلاة ، وتحرم على الحائض .
فاذا جاز تناول التكليف للأمور المتنافية على هذه الوجوه ، لم يمتنع أن يكون
الفعل مصلحةً إذا أدّى الاجتهاد إليه ، ومفسدةً إذا أدّى الاجتهاد إلى
غيره . فيكون التكليف تناوله وتناول ضده بهذين الشرطين . فن أدّاه اجتهاده
إلى وجوب الفعل ، كان مكلّفاً فعله . ومن أدّاه^(٥) إلى تحريمه ، كان مكلّفاً
تركه . فيكونان^(٦) بفعلها مصيبين لما كُلفا^(٧) ؛ ويكون اعتقاد وجوبه
على من أدّاه اجتهاده إلى وجوبه عليه^(٨) علما ، والخبر عن وجوبه [عليه
صدقا^(٩) . وكذلك اعتقاد نفي وجوبه ، والخبر عن نفي وجوبه ، على [من
أدّاه^(١٠)] اجتهاده إلى نفي وجوبه . كما أن اعتقاد الطاهر^(١١) / وجوب الصلاة
عليها علما ، [وخبرها عن ذلك صدق . وكذلك اعتقاد الحائض نفي وجوب
الصلاة عليها علما^(١٢)] ، وإخبارها عن ذلك صدق . وكذلك القول في

-
- (١) حذفه ل
 - (٢) ل : عل
 - (٣) حذفه ل
 - (٤) ل : الظاهر
 - (٥) لس : اداه اجتهاده
 - (٦) ل : فيكونا
 - (٧) لس : كلفاه
 - (٨) ل : علمه
 - (٩) ل : علمه صدق
 - (١٠) ل : مراد
 - (١١) ل : الظاهر
 - (١٢) حذفه ل

المقلِّدِينَ إذا اختار أحدهما تقليدَ مثبتٍ^(١) الوجوب ، واختار الآخر تقليد نافي الوجوب .

- فان قيل : إنا لا نمنع أن يجب الضدَّان على شخصين ، وعلى شخص واحد ، و^(٢) على شرطين . ولكن ليس يحصل هذان الشرطان في الاجتهاد . لأن المجتهد إنما يجوز له العمل على اجتهاده إذا استقصى الاجتهاد في الأمارات . ومتى استقصاها^(٣) ، وكانت الأمارات متكافئة ، فانه يقف على ذلك ، ويكون فرضه التخيير . وإن كان فيها ما هو أقوى من غيره فانه يقف على ذلك . ويلزمه العمل عليه فقط . ولا يجوز أن لا يقف عليه إلا إذا قصر^(٤) في الاجتهاد . ومتى قصر فيه ، لم يجز له العمل عليه . وليس يجوز أن يمنع بطؤه^(٥) فهم بعض المجتهدين من^(٦) الوصول إلى أقوى الأمارات . لأن ١٠ الإنسان لا يجوز أن يكون من أهل الاجتهاد إلا وهو من ذوى الفهم ، ويكون^(٧) عارفا بوجوه الترجيح وطُرق الاجتهاد . وإن جاز أن ينحصر^(٨) فهم غيره . وذلك يقتضى أن يكون ظفُّه بالحق أبطأ من ظفُّه غيره . ولا يقتضى امتناع وصوله إليه . ولو^(٩) جاز أن يقال إن من المجتهدين من يمتنع عليه ما ذكرنا ، جاز أن يقال إن من المستدلين بالأدلة من يمتنع عليه الوصول إلى الحق مع ١٥ كونه مكلفاً له ، غزير^(١٠) العلم ! الجواب : انه لا يمتنع أن تكون [المصلحة لبعض^(١١)] المكلفين العمل على أقوى الأمارات ، ومصلحة الآخرين^(١٢) العمل على الأمانة التي هي دونها في القوة . كما لا يمتنع أن تكون مصلحة

-
- (١) ل : ترتيب
(٢) حذفه ل س
(٣) ل س : استقصاء
(٤) ل : اقصر
(٥) ل : بطر [غير منقوط]
(٦) ل : في
(٧) حذفه ل
(٨) ل س : ينقص عن
(٩) ل : ان
(١٠) كذا س ؛ حذفه ل ؛ ص : غير
(١١) ل س : مصلحة بعض
(١٢) ل س : اخرين

- بعضهم العمل على النص والعلم ، ومصلحة [البعض الآخر^(١)] العمل على الظن والأمانة . وإذا جاز ذلك ، أخطر الله سبحانه ، ما به^(٢) تقوى الأمانة التي هي أقوى ، على قلب^(٣) من مصلحته العمل [على أقوى الأمارات ؛ وأخطر الأمانة الأضعف على قلب من مصلحته العمل^(٤)] عليها ، ولم يخطر بباله ما يقوى به / الأمانة الأخرى^(٥) ، بل^(٦) يشغله^(٧) عن ذلك ، أو عن فهمه . ولا يلزم مثل ذلك في الأدلة والشبه . لأن الله تعالى لو أخطر ببال المكلف الشبهة ، وشغله عن الجواب عنها ، [كان^(٨)] قد أغراه بالجهل وأباحه له . وذلك قبيح . وليس كذلك العمل على أضعف الأمارات ، والظن لكونها أقوى الأمارات . لأن الظن لأضعف^(٩) الأمارات أنها أقواها غير قبيح . لأنه إنما يظن المجتهد ذلك بشرط أن لا يكون في وجوه الترجيح إلا ما خطر له . كما أن الظن لكون زيد في الدار غير قبيح ، وإن لم يكن زيد فيها . وإذا قد بينا أنه ما كان يمتنع أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم مصيبين ، فلننظر هل دل الدليل على أنهم مصيبون [أو على أن المصيب منهم واحد فقط ؟ وإن دل الدليل على أنهم مصيبون^(١٠)] فذلك^(١١) لا يكون إلا بأن يكون^(١٢) الله عز وجل لا يخطر ببال بعضهم الأمانة الأقوى ، ولا ما ترجح به ، ويتعبده بما [يخطر بباله من الأمانة^(١٣)] الضعيفة . وإن دل الدليل على أن الحق^(١٤) واحد فقط ، فذلك لا يكون إلا مع القول بأن الأمانة

-
- (١) لس : اخرين
(٢) ل : بانه
(٣) ل : قلبه
(٤) زاده لس
(٥) ل : الاقوى
(٦) س : ثم
(٧) ص : شغله
(٨) زاده لس
(٩) ص : الاضعف
(١٠) زاده لس
(١١) ل : وذلك ؛ س : فذلك
(١٢) ل : لمون
(١٣) س : خطر بباله من الامارات
(١٤) ل : الحق

الأقوى وما ترجح به لم يذهل عنها وعن النظر فيها أحد من المجتهدين ، بل جوزها^(١) . وأضرب^(٢) المخطئون^(٣) عن النظر فيها مع تجويزهم أنهم لو نظروا زيادةً نظر لظفروا بما يقتضي غالب الظن بأن الأمانة الأقوى غير ما عندهم^(٤) . فيكونون^(٥) بذلك مخطئين في ترك النظر الزائد وفي الحكم بما اختاروه من الأمارات .

باب

في ذكر ما يحتاج به للقول بأن « الحق في واحد » ، وما يحتاج به للقول بأن « كل مجتهد مصيب »

- أما من قال إن « الحق في واحد » ، فله أن يقول : إن الله عز وجل إنما كلف^(٦) الظن لأقوى الأمارات ، والعمل على ذلك . ففتى عدل عن ذلك ، ١٠
فقد أخطأ . ويحتاج لقوله : « إن الحق في واحد^(٧) » بأشياء : ﴿ منها ﴾ قول الله عز وجل^(٨) : « داود وسليمان / إذ يحكما في الحرث إذ نَفَسْتُ فيه غمُ القوم وكنا لحكمهم شاهدين . ففهمناها سليمان ... » قالوا : فلو كانا مصيبين ، لما خص سليمان بأنه قد فهمه الحكم . إذ كان داود قد فهمه من الصواب مثل ما فهم^(٩) سليمان ! ولقائل أن يقول : ما قال الله عز وجل ١٥
أنه قد « فهمه الصواب » ، فيحتمل أنه فهمه الناسخ ، ولم يفهم ذلك داود ، لأنه لم يبلغه ؛ وكل واحد منهما مصيب^(١٠) فيما حكم به . على أن أكثر ما في

(١) لس : كلهم جوزوها

(٢) ل : اصرف

لس : بعضهم

ل : هي يفيدهم

: فيكونوا

: كلف المجتهد

: واحد وما عداه بالمال

٧٩-٧٨/٢١

الآية أنها دالة على أن داود وسليمان [كانا مصيبين^(١)] . وليس ذلك بموجب كون المجتهدين في مسئلتنا مصيبين^(٢) . ﴿ومنها﴾ إجماع السلف . فروى عن أبي بكر الصديق أنه قال في الكلالة : « أقول فيها برأى . فان يكن صوابا فمن الله . وإن يكن خطأ فني ومن الشيطان . والله ورسوله منه بريثان » .

[وقال عبدالله بن مسعود في قصة بروع بنت واشق : « أقول فيها برأى . فان يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فني ومن الشيطان . والله ورسوله منه بريثان » .^(٣)] وقال عمر بن الخطاب لكتابه اكتب : « هذا ما رآه عمر . فان يكن صوابا فمن الله . وإن يكن خطأ فمن عمر » . وقال على عليه السلام في

مسئلة أفتى جماعة^(٤) من الصحابة بحضرة عمر : « إن كانوا قد اجتهدوا ، فقد اخطأوا » . وقال ابن عباس [رضى الله عنه^(٥)] : « أما يتقى الله زيد^(٦) ؟

يجعل ابن الابن ابنا ، ولا يجعل أب الأب أبا^(٧) » . وهذا محمول على المبالغة في التخطئة^(٨) . وليس يعرف لهم مخالف في السلف . ولا يجوز تأويلكم^(٩) ذلك وحمله على المجاز لغير دلالة . وليس للمخالف أن يقول : « إن^(١٠) الحق في هذه المسائل في واحد » . لأن من يقول : « كل مجتهد

مصيب » ، يجعل هذه المسائل من مسائل الاجتهاد . وليس لهم أن يقولوا : إن الصحابة جُوزت^(١١) [أن تكون^(١٢)] قصرت في النظر ، ولم تبالغ فيه . ولهذا [جوزوا على^(١٣)] الواحد منهم أن يكون مخطئا . لأن المخالف يقول في

١/٢٠١

١٥

- (١) ل : ما كانا مصيبين جيمعا
- (٢) لس : غير مصيبين
- (٣) زاده لس
- (٤) ل : افتى فيها
- (٥) زاده لس
- (٦) ل : زيد بن ثابت
- (٧) ل : جدا
- (٨) زاد بعده لس : وليس على الحقيقة
- (٩) لس : تاويل
- (١٠) حذفه لس
- (١١) كذا على التأنيث
- (١٢) زاده لس
- (١٣) لس : جوز

- هذه المسائل : « إن المختلفين ^(١) فيها مصيبون » . ولا فصل ^(٢) بينها وبين غيرها من مسائل الاجتهاد . ولا يجوز أن يقال في مثل [هذه المسئلة ^(٣)] : « لانهم لم ^(٤) ينظروا في [هذه المسائل ^(٥)] » وأنهم حكموا فيها بالتنجيت ^(٦) ، لأنهم كانوا يؤمنون إلى أماراتهم ، ولأنهم كانوا يجوزون التخطئة في هذه المسائل ، مع علمهم ^(٧) أنها متقولة ^(٨) بالرأى والاجتهاد . فدل إطلاق ذلك على أن ما قيل من جهة الرأى قد يدخله الخطأ . لأنهم لم يفصلوا بين أن يكون قد قيل بأول خاطر ، أو قيل باجتهاد وبحث طويل . وبدل عليه أيضا قول النبي صلى الله عليه وعلى آله : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب ، فله أجران . وإذا اجتهد فأخطأ ، فله أجر » . فحكم صلى الله عليه على بعض المجتهدين بالخطأ .

١٠

- فان قيل : المراد بهذه الأخبار خطأ الأشباه ! قيل : لا معنى للأشباه إلا ما ذكرنا من الأمانة الأقوى . وما عداه سنبطله . فان قالوا : المراد به ^(٩) : « أخطأ نصا ، لو ظفر به لوجب عليه نقض ^(١٠) حكمه » ! قيل : إن كان المجتهد قد استقصى طلب النص ، فلم يمكنه الظفر ^(١١) ، فهو مصيب عندكم وعند غيركم . في الحكم وفي الاجتهاد . لأنه لا يلزمه أن يحكم بما لم يبلغه من النصوص ، ولا سبيل له إلى الوصول إليه . وإن لم يستقص النظر ، فهو مخطئ في الحكم وفي الاجتهاد . ولا يستحق عندكم الأجر ، بل يستحق الذم . ولا يسمى من لم يبلغه النص ولم يتمكن منه بأنه مخطئ للنص كما لا ^(١٢) يوصف

(١) لس : المختلفين

(٢) لس : يفصل

(٣) لس : السلف

(٤) ل : لن

(٥) ل : مثل هذه المسائل أصلا

(٦) مضى مرارا هذا المصطلح بمعنى « التخمين » ؛ ل : التنجيت

(٧) لس : فرضهم فيها

(٨) ص : منقولة ؛ لس : مقولة

(٩) حذفه ل

(١٠) حذفه لس

(١١) ل : الظفر به

(١٢) ل : لم

مَنْ لم تبلغه شريعةُ النبي صلى الله عليه وآله بأنه قد أخطأها . فان قالوا : مغناه :
أخطأ حكماً ، لو حكم به كان ثوابه أكثر « ! قيل : لا يجوز أن يكون عدوله
عما ثوابه أكثر إلى ما ثوابه أقل ، من الشيطان . وقد أضاف ^(١) الصحابة
الخطأ في ذلك إلى الشيطان . وأيضاً فان إطلاق قولنا « أخطأ فلان » ، يقتضى
العدول عما كُلف . ومتى لم يُرد ذلك ، / فانه يستعمل مقيداً ^(٢) ، فيقال : ٢٠١/ب
أخطأ كذا وكذا .

فان قالوا : كيف يستحق الأجر ، وقد أخطأ عندكم في الاجتهاد وفي
الحكم ؟ قيل : إنه مصيب فيما فعله من الاجتهاد ، مخطئ في تركه الزيادة
على ما فعله [فهو مأجور على ما فعله ^(٣)] ، مغفور له تركه ما ترك من
الاجتهاد . فان قيل : قد ^(٤) أغرى إذاً بالترك ، لأنه قد أعلم ^(٥) أنه لا مضرة
عليه ! قيل : إنا لا نذهب إلى أن كل من علم ^(٦) أنه لا مضرة عليه في
الفعل فقد أغرى به . ألا ترى أن مَنْ بشره النبي صلى الله عليه وآله وعلى آله بالجنة
لا يخشى ضرر النار فيما يفعله ؟ لأنه أعلم ^(٧) أنه إما أن يسقط عنه العقاب
بالتوبة ، وإما بالمغفرة . ومع ذلك ليس هو مغرئ . على أن المجتهد لا يكون
مغرئاً ، لأنه لا يعرف المرتبة التي إذا انتهى إليها من النظر غُفر له تركه
للنظر فيما بعد . وإنما ذلك شيء يعرفه الله تعالى وحده . فجرت ذلك مجرى
صغائرنا التي لا يعرفها إلا الله وحده .

ولقائل أن يقول : إن كل واحد من هذه الأخبار خبرٌ واحد . ولم
تبلغ من الكثرة إلى حد تصير معه متواترة في المعنى . فلم يصح التوصل بها
إلى العلم . ٢٠
وما يمكن أن يحتاج به في المسئلة هو أن كل مسئلة من مسائل الاجتهاد ،

(١) لس : اضافت

(٢) كذا لح ؛ صرس : مفيدا

(٣) زاده لس

(٤) س : فقد

(٥) ص : علم

(٦) ل : أعلم

(٧) ل : يعلم

إما أن تكون فيها أمانة هي أقوى من غيرها ، وإما أن تكون فيها أمارتان متكافئتان . فان كان فيها أمانة هي أقوى من غيرها ، فقد كُلف المجتهد الظن لها والحكم بها . فتى عدل عنها ، فقد أخطأ . وإن كان فيها أمارتان متكافئتان ، فقد^(١) كُلف الظن لتكافئهما ، والحكم بالتخير بين حكميهما^(٢)

- فتى عدل عنها^(٣) ، فقد أخطأ . وإنما قلنا أنه قد كُلف الظن لقوة الأمانة القوية^(٤) ، أو الظن لتساوي الأمارتين إن جاز تساويهما ، لأن المجتهد طالب . وقد بطل أن يكون طالبا لدلالة ، فنبت أنه طالب لأمانة إما الأقوى وإما الأضعف . ومعلوم أن المجتهد ليس يقصد باجتهاده الظفر بأضعف الأمارات . ولا كُلف ذلك . فصح^(٥) / أنه كُلف الظفر بأقواها . [وهو الذي

١/٢٠٢

يقصده^(٦)] .

١٠.

ولقائل أن يقول : [إنه^(٧)] يقصد الأمانة الأقوى في ظنه . ولا يمتنع أن يظن أن هذه الأمانة أقوى من غيرها ، ليرجحها على غيرها بكثرة وجوه الترجيح ، ويكون غيرها أرجح من هذه الأمانة بوجوه من الترجيح لم يُحظرها الله بيباله ، بل شغله عنها ، أو شغله عن فهمها إذا سمعها من خصمه . فكُلف^(٨) العمل بما ظنه ، لأنه مصلحته . فكان مصيبا في ذلك . وأخطر ١٠ ببال غيره^(٩) تلك الوجوه وفهمه إياها ، لأن المصلحة العمل بذلك . فكان كل واحد منها مصيبا فيما صار [إليه^(١٠)] .

وما احتجوا به ، قولهم : لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين ، لم يكن في مناظرة بعضهم لبعض معنى . لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر

(١) ص : وقد

(٢) ص : حكمها

(٣) ل : عن ذلك

(٤) حذفه ل

(٥) ص : فقد صح

(٦) لس : وهذا هو الذي يقصده بطلبه

(٧) زاده لس

(٨) س : وكلفه

(٩) ص : غير

(١٠) زاده لس

قد أدت ما كُلف ، وأصاب في فعله . فما وجه مناظرته له ؟ ونحن نعلم أن كل واحد منهم يناظر صاحبه ليردّه عما هو عليه . فلو كان مصيبا ، لما كان له أن يقصد ردّه عن الصواب ! يقال لهم : إن المجتهدين لا يخلوان^(١) إذا تناظرا إما أن يكون أحدهما لم يغلب على ظنه الأمانة الأقوى فهو يريد بمناظرته أن يحصل له [بذلك لأنه^(٢)] لم يحكم بشيء فيقال : « إنه مصيب فيه أو مخطئ » ؛ وإما أن يكون كل واحد منهما يظن أن أمارته هي أقوى من أمانة غيره ، فهو يناظر غيره ليريه ذلك . لأنه إن كان [فرضه غير^(٣)] ما هو عليه ، فانه إذا بان له أن أمانة من ناظره أقوى من أمارته ، تغير فرضه وصارت مصلحته بأن^(٤) يحكم بالأمانة التي بان له قوتها .

- ١٠ فان قيل : وما فائدة من ناظره في أن يتغير فرضه ؟ قيل : الفائدة أن^(٥) لا يتمتع أن يكون إذا تغير فرضه ولزمه أن يحكم بالأمانة التي بان له قوتها ، كان ثوابه على ذكر أكثر . فلهذه الفائدة ، ما تناظر^(٦) المجتهدان . ولأجل أن هذه الفائدة راجعة إلى / زيادة المنافع ، لم يجب على هذين المجتهدين المناظرة . وإنما هما مندوبان إليها .

- ١٥ ويمكن أن يحتاج في المسئلة أيضا ، فيقال : إنه إذا كان في المسئلة أمانة هي أقوى من غيرها ، جرت مع غيرها مجرى الدلالة مع الأمانة . فكان العادل عن الأمانة^(٧) غالطا ! والجواب : أن العدول عن الأمانة القوية خطأ ، إذا ظفر بها . كما أن العدول عن الدلالة إلى الأمانة خطأ ، إذا ظفر بالدلالة . فأما إذا لم يظفر بها ، ولا بالأمانة القوية ، فانه لا^(٨) يكون العدول عنها^(٩) خطأ^(١٠) .

(١) ل : لا يخلوا

(٢) لس : ذلك وهو

(٣) لس : فرض غيره

(٤) ل : أن

(٥) ل : في ذلك انه

(٦) لس : يتناظر

(٧) لس : الامارة الاقوى

(٨) حذفه ل

(٩) ل : عنها

(١٠) لس : غلطا

- واحتج الذهابون إلى أن « كل مجتهد مصيب » بأشياء : ﴿ منها ﴾ قول الله تعالى^(١) : « وداود وسليمان إذ يحكمان في الحَرْث إذا نفشت فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين . ففهمناها سليمان وكلا آتينا حُكماً وعِلماً ... » فلو^(٢) كان أحدهما مخطئاً ، لم يكن الذي قاله عن علم . الجواب : انه سبحانه لم يقل : إن كلا آتياه^(٣) حُكماً وعِلماً بما حكم به . ويجوز أن يكون آتاه حُكماً وعِلماً لوجوه الاجتهاد بطرق^(٤) الأحكام . على أنه ليس يجب ، إذا كانا قد أصابا ، أن يكون كل مجتهد [مصيباً في هذه الشريعة^(٥)] . ﴿ ومنها ﴾ أن الصحابة تصوب^(٦) بعضها بعضاً فيما اختلفت فيه^(٧) . فلو كان بعضهم مخطئاً ، لكان تصويبه كذباً . والامة لا تجتمع على الكذب . قالوا^(٨) :
- تصويب^(٩) بعضهم بعضاً ظاهر كظهور تصويب بعضهم بعضاً في الآراء و^(١٠) الحروب ، وكثير من القراءات ! والجواب : إنا لا نسلم لهم ادعاءهم^(١١) تصويب بعضهم بعضاً ، لا في الفروع ولا في الآراء و^(١٢) الحروب . وأما القراءات المروية عن النبي صلى الله عليه وعلى آله ، فليس يجب من تصويب بعضهم بعضاً فيها أن يكون بعضهم قد صوب بعضها في غيرها . وليس معكم أن كل واحد منهم قال لصاحبه : « أصبت في قولك » . وقالوا [أيضاً^(١٣)] :
- قد كان بعضهم يعظم^(١٤) / بعضها . ولو لم يصوبه ، لما^(١٥) عظّمه ! فيقال :

١/٢٠٣

-
- (١) القرآن ٢١/٧٨-٧٩
 (٢) لس : قالوا فلو
 (٣) ل : آتاه
 (٤) س : ولطرق ؛ ل : وطرق
 (٥) لس : في هذه الشريعة مصيباً
 (٦) لس : رضى الله عنها صوب
 (٧) ل : فيه من الفروع
 (٨) ص : وقالوا
 (٩) لس : وتصويب
 (١٠) لس : في
 (١١) لس : ادعائهم ظهور
 (١٢) لس : في
 (١٣) زاده لس ح
 (١٤) مع تقديم وتأخير في لس
 (١٥) لس : ما

لهم : لم زعمتم أن ذلك دليل على التصويب ؟ مع جواز أن يكونوا إنما عظم بعضهم بعضاً لأن الخطأ في ذلك مغفور أو صغير . أو جوزوا كونه صغيراً ، فلم يتركوا التعظيم مع التجويز . فليس يجب ، إذا تعلق كثير من الفروع بالفروج والدماء ، أن يكون كثيراً متى كان خطأ . لأنه [إذا لم^(١)] يمتنع أن يكون صواباً مع تعلقه بالفروج ، فأحرى أن [يكون تجويزاً^(٢)] كونه خطأ مغفوراً . وليس^(٣) أن يكون خطأ^(٤) . وتعلقه^(٥) بالأمارات يخفف عقابه . فيكون صغيراً . وإن صدر عن صاحب كبيرة ، كان متفضلاً بغفرانه . فان [قيل : فان لم^(٦)] يقدموا على التبرئ لتجويزهم كونه صغيراً ، فقد جوزوا كونه كبيراً . وفي ذلك تجويز بعضهم كون بعض صاحب كبيرة ! قيل : ما المانع من تجويزهم ذلك في غير معصوم ؟ أليس كان بعضهم يجوز في باطن بعض^(٧) أن يكون بخلاف ظاهره [ما لا يضطر أنه متدين به^(٨)] ؟ وليس ، إذا أجمعت الأمة على أن قتل الخوارج مخالف لهم إما طاعة أو^(٩) كبيرة ، يجب أن يجمعوا على أن مسائل الاجتهاد إما طاعة وإما كبيرة . ﴿ ومنها ﴾ قولهم : لو لم يصوب الصحابة كل المجتهدين ، لأنكروا قول المخطئ . لأنه لا يجوز أن يتركوا إنكار المنكر ! والجواب : أنه إن أريد بالإنكار الذم والتبرئ ، فقد تقدم القول فيه . وإن أريد به المنع والتخطئة والمناظرة ، فكل ذلك قد قد جرى . لأن المنع من الاعتقادات إنما^(١٠) يكون بالمناظرة . وقد^(١١) تناظروا ، وشهدوا بالتخطئة على ما ذكرنا . وقال ابن عباس : « أما يتقى الله زيد بن

(١) كذا لسح ؛ ص : لا

(٢) لس : يجوز

(٣) لس : ليس يمتنع

(٤) س : حق ؛ ل : خفاء الحق في ذلك

(٥) ل : وتعلقه

(٦) ل : قال فلم لم

(٧) حذفه س

(٨) زاده لس

(٩) ل : وإما معصية

(١٠) س : أما

(١١) ل : فقد

- ثابت ؟ » وقال : « من شاء ، باهلتُهُ » . وهذا إما أن يكون ذماً ، أو^(١) مبالغة في الإنكار . [وعلمنا باعظامه لزيد ، يُصْرِف ذلك عن الذم إلى المبالغة في الإنكار^(٢)] . وليس لهم حمل ذلك على خطأ نص ، إن كان ، أو على / تقصير في الاجتهاد^(٣) ، لِمَا ذكرناه . ولأن أكثر ما في هذا التأويل ان يحتمله^(٤) الكلام ويحتمل ما قلناه^(٥) . فليس لهم صرفه إلى ما ذكروه .
إلا لدلالة حتى يتم أنه^(٦) لم ينكر بعضهم على بعض . وقولهم : « إن ابن عباس إنما قال لزيد ، ما قال ، لأن تسمية الجد أباً ليس من مسائل الاجتهاد » ، فباطل . لأن ابن عباس لم يخفَ عليه أن الجد لا يسمى أباً في حقيقة اللغة ، ولا خفى على زيد أن تسميته أباً مجاز ؛ وإنما ألحقه [ابن عباس^(٧)] بابن الابن قياساً . وذلك في^(٨) مسائل الاجتهاد . وقد أنكره على مخالفه . ﴿ومنها﴾^(٩) قولهم : لو كان الحق واحداً من الأقاويل ، وما عداه خطأ ، لكان الله قد كلفنا العدول عن الخطأ إلى ذلك القول الصواب ، ولوجب أن يتنصب لنا دليلاً قاطعاً عليه [لشق بعدولنا عن الخطأ إلى الصواب . ولو كان على الحق دليل قاطع^(١٠)] لفُسِّق^(١١) مخالفه ، ومُنْع من [أن يفتي^(١٢)] به ويحكم به ؛ ولمُنْع العامي من استفتائه ، ولنقض حكمه به ! والجواب : يقال لهم^(١٣) :
قد دلّنا الله على الحكم الذي كلفناه^(١٤) بدلالة قاطعة ، وإن لم يدلنا بدلالة

(١) لس : واما

(٢) زاده لسح [وفي «ل» خاصة : « اعظام زيد »]

(٣) س : الجهاد

(٤) كذا لس ؛ ص : يحتمل

(٥) ص : قلنا

(٦) ص : أنهم

(٧) زاده لس

(٨) لس : من

(٩) زاده لس

(١٠) ص : لتبين

(١١) ص : لم يفت

(١٢) حذفه من

(١٣) لس : كلفنا

قاطعة على أن العلة هي علة^(١) الأصل . وذلك لأنه^(٢) عز وجل إنما كلّفنا العمل [على أولى العلل وأقواها] ، وقد جعل لنا طريقا نقطع معه بأن إحدى العلتين أولى أن^(٣) [يتعلق^(٤) الحكم بها] ، وأنها موجودة في الأصل والفرع ؛ وأنه يلزم^(٥) العمل بها في الفرع . فان قيل : ما طريقكم إلى أن الوصف أولى بأن يكون علة^(٦) من [وصف آخر^(٧)] ؟ قيل : الطريق إلى ذلك هو وجوه الترجيح . وذلك أن وجوه الترجيح معقولة محصورة . فإذا وجدناها أو أكثرها^(٨) تختص إحدى العلتين ، قطعنا على أنها أولى بأن تكون علة الحكم في الأصل من غيرها . كما إذا رأينا أمارات الغيم الممطر في بعض الغيوم ، نحو كونه في الشتاء وكونه كثيفا أغبر ، قطعنا على أنه أولى بأن يكون ممطرا من غيم ليس هذه سبيله ، وظننا أن المطر يحصل عنه . وليس يبعد أن يكون ظننا / [بأنه ممطر هو علم بأنه أولى أن يكون ممطرا . وكذلك ظننا^(٩)] أن الوصف ١٠ علة [الحكم في^(١٠)] الأصل هو علم بأنه أولى [أن يكون علة^(١١)] الأصل . ولهذا صحّ أن تدل عليه دلالة قاطعة . فان قيل : فما مثال ذلك في العلل ووجوه الترجيح التي تقطعون بها على أن الوصف أولى بأن يكون علة ؟ قيل : ١٥ مثال ذلك أن يعلم أن أحد الوصفين يثبت الحكم بشيئيه في الأصل ، وينتفي بانتفائه فيه ؛ وليس كذلك الآخر . أو أن أحدهما له تأثير في الأصول دون الآخر ، نحو كون البلوغ مؤثرا في رفع الحجر عن المال . ويعلم أن أحد الوصفين مستنبط من أصل مجمع على حكمه ، والآخر مستنبط من أصل غير مجمع على حكمه . أو أن أحدهما طريقة تنبيه النص ، والآخر مستنبط .

-
- (١) لس : علة حكم
 - (٢) لس : انه
 - (٣) زاده لس
 - (٤) ص : بتعليق
 - (٥) لس : يلزمنا
 - (٦) كذا لس ؛ ص : وصل اليه
 - (٧) س : أكثرها او اقواها
 - (٨) زاده لس
 - (٩) لس : حكم
 - (١٠) س : بأن يكون علة حكم

- كل هذه الأشياء معلوم^(١) أنها وجوه مقوية ، ومعلوم ثبوتها في إحدى العلتين .
 فصح أن يكون طريقا إلى القطع بأن الوصف أولى بأن يكون علة . وقد يظن
 حصول بعض وجوه الترجيح في الأمانة ، فيعلم أنها أولى [من غيرها^(٢)] .
 نحو أن نظن أن بعض المخبرين أدّين وأشدّ تحرّجا^(٣) بأن يُخبرنا^(٤) غيره
 بذلك ، فنظن أنه أحقّ بأن يكون صادقا ممن لا نظن أنه دّين . ونظن أن
 بعض الغيوم على صفة تقتضي المطر ، كالغبرة والكثافة ، يخبر رجل ظاهره
 الصدق ، فنعلم [أنه^(٥)] أولى بأن يكون ممطرا من غيم لا نظن فيه هذه الصفة .
 وهذه الصفات المظنونة لا بد من أن تكون طرقها^(٦) معلومة ، أو تستند إلى
 طرق معلومة . وإلا أدّى إلى ما لا نهاية له . ألا ترى أن الطريق إلى حصول
 صفة الغيم ، إذا كان الخبر فأنخبر معلوم لنا بالادراك ؟ فان قيل : فاذا
 علمتم أن الوصف أولى بأن يكون علة [الحكم في^(٧)] الأصل من غيره من
 الأوصاف ، فقد علمتم أنه علة لحكم^(٨) الأصل ! قيل : لا يجب ذلك ، كما
 لا يجب ذلك إذا علمنا أن هذا الغيم الكثيف الأغبر أولى بالمطر من غيم
 رقيق^(٩) غير أغبر ، أن نقطع على أنه ممطر . بل قد يجوز أن يكون ذلك
 هو الممطر ، / وهذا غير ممطر . فلو قطعنا على أن الغيم الكثيف هو الممطر ،
 لنقض ذلك قولنا « إنا نعلم أن الأولى أن يكون ممطرا » . وكما أن الرجل المتين
 الدين ، الشديد التحرّج أولى بالصدق فيما يُخبر به رجل هو دونه في الدين
 [والتحرّج^(١٠)] . ولا يجب من ذلك أن يكون الذي هو أشدّ تحرّجا أصدق
 لا محالة . بل قد يتفق أن يكذب في بعض أخباره ، ويصدق الذي هو دونه

٢٠٤/ب

-
- (١) س : نعلم
 (٢) حذفه لس
 (٣) ص : تحريا
 (٤) ص : اخبرنا
 (٥) زاده لس
 (٦) س : طريقها
 (٧) لس : حكم
 (٨) لس : حكم
 (٩) كذا لس ؛ ص : روى
 (١٠) حذفه ل

في التخرج . وكذلك القول في جميع الأمارات . فان قال : أفنقطعون على أن تلك العلة هي علة الحكم في الفرع ؟ قيل : نعم ، لأن معنى قولنا ، « إنها علة حكم الفرع » هو أن عند علمنا بوجودها في الفرع يجب علينا أن نحرم الفرع إن كانت علة التحريم ، أو نبيحه إن كانت علة الإباحة . وليس يلزم على هذا أن نعلم أنها علة حكم الأصل . لأن عند علمنا بوجودها في الأصل ، ليس يصير^(١) الأصل محرماً علينا ولا مباحاً لنا^(٢) . بل تحريره وإباحته يسبقان العلم بوجودها في الأصل ؟ ولا يتبعان^(٣) علمنا بوجودها فيه . وليس [يمتنع^(٤)] أن يكون علمنا بكونها علة حكم الفرع يستند إلى ظننا أنها علة حكم الأصل . لأنه لا يمتنع أن يصف العلم على شرط مظنون ، كما يقف علمنا بوجوب التحرز من مضرة مخصوصة ، على الظن لنزولها^(٥) بنا .

ويلزم المستدل بهذه الشبهة مثل الذي ألزمنا^(٦) . لأنه يقول : إن الامّة إذا اختلفت على قولين ، فكل فرقة منها مصيبة من حيث نظرت في أماره صحيحة . ولو نظرت في غير أماره ، لم تكن مصيبة ، ولا كان لظنها حكم . ولم يدل الله قبل اجتهداها على صحة كل واحدة من الأمارتين ، وفساد ما عداهما . [بل ليس على ذلك إلا أمارات . فقد أقرّوا بصحة علتين وفساد ما عداهما^(٧)] . ولم تدل دلالة قاطعة على أن كل واحدة منها علة ، وأن ما عداهما ليس بعلة . فان جاز ذلك ، مع أنه [مع^(٨)] فقد الدلالة لا يثبى المكلف بالوصول إلى العلة الصحيحة دون الفاسدة ، فلم لا يجوز ذلك في الأماره^(٩) الواحدة ؟ فان قالوا : قد دلّنا الله تعالى / على صحة الأمارتين وعلى

-
- (١) س : يصير إلى
 - (٢) حذفه لس
 - (٣) لس : يتبع
 - (٤) زاده لس
 - (٥) ل : لنزوله
 - (٦) ص : لزمتا
 - (٧) زاده لس
 - (٨) زاده لس
 - (٩) س : الامارات

- صحة الحكم بما دلّنا به على أن كل مجتهد مصيب ! قيل : الدليل : ينبغي أن يتقدّم العلم بالمدلول عليه . والمجتهدون إنما يعلمون صحة كل واحد من القولين بعد أن يقول بعضهم بأحد القولين ويقول البعض الآخر بالقول^(١) الآخر . وعلى أنه يلزم أن يعدلوا صحة العلتين بعد استقرار الخلاف^(٢) . وفي ذلك كونها دليلين ، وخرجهما من كونها أمارتين . فان قالوا : ما عدا الأمارتين ، لو قال به قائل ، لكان حقا أيضا ، وليس يجب نصب دلالة على فسادها ! قيل : كلامه فيه . وليس بحق^(٣) . [أليس^(٤)] لم^(٥) ينصب الله دلالة على إبطاله^(٦) ليفصل بينه وبين ما هو أمانة ؟ وأيضا ، فقولكم : « إن ما عدا الأمارتين لو قال به قائل لكان حقا » ، يقتضى أن يقف كونه حقا على قول المجتهد . ومعلوم أن قول المجتهد يتبع صحة العلل^(٧) والأمارات . ١٠ . وهي كالطرق^(٨) إلى كون أقاويلهم حقا ؛ ولأجلها حكموا بما حكموا به . وقولهم^(٩) : « كان^(١٠) على الصواب دلالة قاطعة ، من القولين ، لنقض الحكم بما عداها ؛ فلم يسوّغ الفتوى^(١١) والحكم به ، بل كان الإمام لا يولّي من يخالفه في الحكم ؛ ولمنع^(١٢) العامي من استفتاء^(١٣) من يخالفه ، ولفُسّق^(١٤) قائله » لا يصح . لأنّا قد بينّا أنه ليس يجب أن يكون هناك دلالة قاطعة إلا على الوجه الذي ذكرنا^(١٥) . ولو لزم أن تكون على نفس الحكم دلالة قاطعة

-
- (١) ل : والقول
(٢) لس : الاختلاف
(٣) كذا لس ؛ ص : يجب
(٤) كذا لس ؛ يياض نصف سطر في ص
(٥) ل : لمن
(٦) لس : بطلانه
(٧) كذا لس ؛ ص : التكليف
(٨) لس : هو كالطريق
(٩) راجع ابتداء الاستدلال ، ورقة ٢٠٣ / ب (ص ٩٧٢)
(١٠) كذا لس ؛ حذف ص كلمة : « لو » .
(١١) ل : الفتوى به
(١٢) لس : يمنع
(١٣) ل : استفق
(١٤) ل : يفسق
(١٥) ل : ذكرناه

- تتناوله ، لما لزم ما ذكره . وأيضا ألا ترى أن كثيرا من المسائل يستدل [عليها بالقرآن^(١)] ، نحو الترتيب في الوضوء ونفي وجوبه . لأن كل فريق يستدل بالآية^(٢) . ففريق يقول : إن « الفاء » للتعقيب ، وفريق يقول : إن « الواو » لا توجب الترتيب - و^(٣) ذلك طريقة العلم - ولم يفسق قائله . وقد ساغ الفتوى بكل واحد من القولين . على أنه ليس كل خطأ ، دلّ الدليل عليه ، فهو فسق . بل قد يكون فسقا ، وقد لا يكون فسقا . ولا يمتنع أن يكون / القول ب/ ٢٠٥
- خطأ من المجتهد ، صوابا من المقلد ، بأن يكون مصلحته الأخذ عن المجتهد ، مخطئا كان أو مصيبا . ألا ترى أن المجتهد ، لو لم يستقص الاجتهاد ، وأفتاه بأول خاطر ، أو استقصى الاجتهاد وأفتاه بخلاف ما أدى اجتهاده إليه ، لكان المجتهد مخطئا ، والمقلد مصيبا ، ولم يجب على الله أن يظهر خيانة المجتهد ، حتى لا يقع المقلد في المفسدة . بل قلنا بأجمعنا إن ذلك مفسدة من المفتي ، وأخذ العامي بما أفتاه غير مفسدة له . وكذلك في مسئلتنا . إذا^(٤) لم يمتنع أن يكون القول خطأ من المفتي ، [والعمل به^(٥)] غير خطأ من المستفتي ، لم يجب أن يمنع المفتي من الفتوى . لأنه لو وجب أن يمنع منه ، لم يخل [إما^(٦)] أن يجب ذلك لأن قبول المستفتي له مفسدة ، أو لأن فتوى المفتي له خطأ . والأول باطل ، لأننا قد بينا أن قبول المستفتي [له غير^(٧)] ممتنع أن يكون مصلحة منه . والثاني لا يوجب أن يمنع من الفتوى إلا بالمناظرة والإيضاح . وأهل الاجتهاد يناظر بعضهم بعضا . على أن أحد المجتهدين لو منع العامي من أن يستفتي خصمه ، لكان خصمه يمنع العامي أن يستفتي غيره . ولا يكون العامي ، بأن يقبل من أحدهما ، أولى من الآخر . فيمتنع عليه أن يستفتي أحدا^(٨) .

(١) ل : به على القرآن

(٢) راجع القرآن ٥ / ٦

(٣) لس : وكل

(٤) ل : وإذا

(٥) كذا لس ؛ حذفه ص

(٦) زاده لس

(٧) زاده لس

(٨) لس : أحدهما

- فان قيل^(١) : أجمع المسلمون على أن المخطئ لا يمكن من الدعاء إلى خطابه^(٢) ! قيل : ليس في هذا إجماع . لأن من يقول إن « الحق في واحد من الأقاويل » ، لا يمنع مخالفه من الفتوى . فان قيل : فبماذا^(٣) تعلمون أن العامي^(٤) لا ينبغي له^(٥) أن يمتنع من تقليد كل واحد من القولين ؟ قيل : نعلم ذلك بالإجماع . لأن الصحابة^(٦) وأهل الأعصار لا يمنعون العامة من ذلك . وأما تولية الإمام مخالفه^(٧) ، فليس فيها إباحة له^(٨) الحكم بالخطأ . لأنه إنما ولّاه ليحكم بالحق . لأن الطريق إل الحق ممكن . وليس الظاهر من مخالفه أن يحكم بما يخالفه ، لأنه يجب على الحاكم والمفتي أن يجدد الاجتهاد في كل وقت ، إذا لم يذكر طريقة الاجتهاد . فكيف يُظن بمن يجدد الاجتهاد عند حكمه وفتواه أن^(٩) لا يظفر بالحق مع إمكان طريقه . ولا يجب ، إذا حكم الحاكم بخلاف رأى الإمام ، أن ينقضه عليه . لأنه لا يمتنع أن يكون التزام الخصوم لذلك الحكم ليس بخطأ ، كما قلناه^(١٠) في التزام العامي لفتوى المفتي ، وأن يكون نقضه بعد إمضائه مفسدة . ولا يجب نقضه ، كما لا يجب إذا علم الله أن الحاكم [حكم^(١١)] بغير اجتهاد أو حكم بخلاف اجتهاده ، أن يطلعنا الله على ذلك حتى نقضه ، أو يبعث من ينقضه ، بأن يقال : إن ذاك الحكم مفسدة ، فلا بد أن يبيته الله عز وجل . لأنه لا يمتنع أن يكون إمضاؤه وإمضاء الفتوى به للعامي مصلحة . وكذلك في مسئلتنا . والداخل في زرع غيره يقيح منه الدخول فيه ، ويحسن منه التصرف فيه بالخروج منه . فلا يمتنع أن يكون القول خطأ من المجتهد . ونقض الحكم به خطأ . وإذا لم

-
- (١) ل : قال
(٢) ل : خطائه
(٣) ل : بما
(٤) حذفه لس
(٥) لس : لعمري
(٦) زاد بعده س : رضى الله عنها
(٧) لس : مخالفه
(٨) حذفه س
(٩) س : انه
(١٠) كذا لس ؛ ص : قلنا
(١١) زاده لس

يُمتنع أن يكون التزام الخصوم للحكم مصلحة لهم ، وإن كان القول به خطأ ،
لم يجب على الإمام أن يمنع الحاكم من ذلك الحكم لأنه متفسدة للخصوم .
لأننا قد بينّا أن^(١) لا يمتنع أن لا يكون مفسدة لهم . وإنما يمنع من ذلك الحكم
لما يرجع إلى الحاكم . وذلك يكون بالمناظرة والتبيين^(٢) .

فان قيل : ومن أين قلتم أن القول خطأ من المجتهد ، والعمل به غير خطأ
من الخصوم والمستفتي ؟ قيل : يكفي أن نعلم أنه لا يجب ، إذا كان خطأ
من المجتهد ، أن يكون خطأ من الخصوم والمستفتي ؛ وأن كونه خطأ من هاتين
يحتاج إلى دلالة . [فلا نبيته خطأ منهم إلا للدلالة^(٣)] . وعلى المستدل أن
يبين أنه خطأ من هاتين ، حتى يتم دلالته . وإلا فالذي معه . هو أن الصحابة

سوّغت^(٤) الفتوى والحكم ، ولم يمنع بعضها [العامة قبول^(٥)] فتوى البعض
الآخر^(٦) . ويحتمل أن تكون فعلت ذلك ، لأنها اعتقدت أن « كل مجتهد

مصيب » ؛ ويحتمل أن تكون فعلت ذلك لأن كون القول خطأ من قائله لا
يقضي أن يكون العمل به خطأ / ممن قلّده فيه . فقد سقط أن يكون للخصم

ب/٢٠٦

فيه دلالة . على أنهم اعتقدوا أن كل مجتهد مصيب .

فان قالوا^(٧) : فلو كانوا اعتقدوا ما ذكرتم ، لكانوا قد اعتقدوه عن

دلالة ؛ فأى دلالة دلت على أن القول خطأ من قائله دون من قلّده فيه ؟
قيل : ليس يجب مطالبتهم بالدلالة . وعلى أن ذلك لازم للسائل . لأنه

يقال له : وأى دلالة دلّتم على أن « كل مجتهد مصيب » . على أننا
[نحن^(٨)] قد بينّا أنه يحتاج في كون العمل بالقول خطأ من جهة المقلد إلى

دلالة ؛ وأنه متى لم يجد دلالة على ذلك ، وجب نفيه . كما أننا إذا

(١) س : أنه

(٢) لس : التبيين

(٣) بياض في ص ؛ الزيادة من لس

(٤) كذا على التأنيث

(٥) ل : من قبول العامة

(٦) حذفه س

(٧) س : قال

(٨) زاده لس

- لم نجد دلالة على^(١) قضاء العبادة الفاسدة ، وجب نفى وجوبه .
- ويمكن أن يستدل في المسئلة ، فيقال : لو كان المجتهد في الفروع مخطئا ، لأدّى إلى أقسام كلها فاسدة . وذلك أنه ما كان يخلو إما أن يقطعوا في الجملة على أن المخطئ من المجتهدين مغفور له تقصيره في النظر ، وإما أن لا يقطعوا على ذلك . فان لم يقطعوا على ذلك ، فاجماع المجتهدين القائلين بأن « على الفروع أمارات » يمنع من ذلك . لأنهم مجمعون على أن المخطئ من المجتهدين مغفور له . ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم^(٢) على بعض أقاويلهم في مسائل الاجتهاد إنكاراً ممن يجوز أنه من أهل النار . وإن كان غفرانه^(٣) في الجملة مقطوعاً^(٤) ، لم يخلُ إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوز كونه مخطئاً ومخلّاً بنظر يلزمه فعله ، أو لا يجوز ذلك . فان لم يجوز ذلك ، لم يصح تكليفه النظر الذي [فرط فيه لأنه قاطع على أنه ما فرط في النظر . فهو كالعالم . ولأنه^(٥)] في حكم الذاهل . والذاهل والساهي لا يكلف في حال سهوه وذهوله ، ولا يستحق عقاباً . فيقال : أنه قد غفر له . وإن كان يجوز كونه مخطئاً ومخلّاً^(٦) النظر ، فلا يخلو إما أن يعلم أنه في تلك الحال مغفور^(٧) لإخلاله بما أدخل به من النظر ، أو لا يعلم ذلك . ومحال^(٨) أن يعلم ذلك . لأن المجتهد لا يميّز المرتبة ، التي إذا انتهى إليها غُفر له لإخلاله بما بعدها من النظر ، [من المرتبة التي إذا انتهى إليها لم يغفر له لإخلاله بما بعدها من النظر^(٩)] . وذلك أنه يعلم أنه إن اقتصر على أول النظر ، لم يغفر له ما بعده . وليس مرتبة أولى بذلك من مرتبة . ولا يمكن الإشارة إلى ما يتميز به بعض المراتب من بعض ، مع كونه مجزّأ في جميعها كونه مخلّاً بنظر يلزمه فعله .

١/٢٠٧

-
- (١) لس : على وجوب
(٢) ل : بعضها
(٣) ل : غفران خطاه
(٤) س : مقطوعاً به
(٥) زاده لس
(٦) لس : مخللاً بيبض
(٧) س : مغفور له
(٨) ل : الحال
(٩) زاده لس

وبعد ، فلو علم المجتهد أنه مغفور له إخلاله بالنظر ، لكان ذلك إغراء له^(١) .
 بالمعصية . لأنه قد أعلم أنه لا ضرر عليه في تركه النظر الزائد ، مع كونه
 شاقاً عليه . فإذا كان تعريف الصغائر عند شيوخكم^(٢) إغراء بها ، فكذلك
 تعريف هذا المجتهد أنه مغفور له ، وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم في
 الجملة أن المخطئ من المجتهدين [مغفور له^(٣)] إذا انتهى إلى مرتبة ما ،
 من مراتب النظر ، وأخل بما بعدها ، ولم يتعين له تلك المرتبة . وجوز أن
 يكون ، حين أخل بالنظر الزائد ، ما انتهى إلى المرتبة التي يغفر له إخلاله
 بما بعدها من النظر ، لزم أن يجوزوا كون المجتهدين المخطئين ما انتهوا إلى
 هذه المرتبة . وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم ، وأنهم من أهل العقاب .
 ١٠ وإجماع المجتهدين بخلاف ذلك . لأنهم يقضون بأن الخطأ في المسائل الواقعة
 من لدن^(٤) الصحابة إلى يومنا هذا مغفور عند من قال : إن فيها [أقاويل^(٥)]
 خطأ ، مع معرفة كل فريق ما^(٦) انتهى إليه مخالفه من المرتبة في النظر . وكل
 مجتهد يعلم من نفسه أنه إن كان مخطئاً ، فهذه حاله . وكذلك قولكم^(٧) فيما
 يحدث من مسائل الاجتهاد . فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين يؤدي إلى
 ١٥ أقسام كلها فاسدة ؛ وفي القول باصابتهم أحعين خلاص من هذه الوجوه
 [أجمع^(٨)] .

-
- (١) حذفه س
 (٢) لس : شيوخنا
 (٣) حذفه س
 (٤) لس : لدن عصر
 (٥) زاده لس
 (٦) ل : بما
 (٧) لس : قولم
 (٨) زاده لس

باب

القول في الأشبه

- اعلم أن ممن قال : « إن^(١) كل مجتهد مصيب لما كُلف » ، من^(٢) قال
 إن في كل مسألة أشبه^(٣) مطلوبا ، لو نصّ الله سبحانه على حكم^(٤)
 في المسئلة لنصّ عليه . فيقال لهم : أتريدون بالأشبه الحكم بأقوى الأمارات ،
 أو تريدون حكما معينا يجوز أن يكون غير الحكم [بالأقوى من^(٥)] الأمارات ؟
 / فان قالوا بالثاني ، قيل لهم : أتقولون : « إن ذلك الحكم هو مصلحة المجتهد
 وما عداه متفسدته » ، أو تقولون : « ليس هو مصلحته » ، [أو تقولون :
 « هو وغيره مصلحته على البذل »^(٦)] ؟ فان قالوا : ليس هو مصلحته !
 قيل لهم : فما وجه طلبه لما ليس هو مصلحته ؟ وأيضا ، فإذا لم يكن مصلحته ،
 فكيف قلتم « لو نصّ الله تعالى على الحكم في هذه الحال ، لنصّ عليه » ؟
 أيجوز أن ينصّ على ما ليس بمصلحة ؟ وأيضا ، إذا لم يكن ذلك مصلحة ،
 فما مصلحته ؟ فان قالوا : « هو الحكم بأشبه الأمارات » ، صاروا [إلى أن
 الحق هو^(٧)] . وإن أرادوا الإشارة [إلى حكم^(٨)] آخر ، لم يمكنهم . فان
 قالوا : هو مصلحته ! قيل لهم : أكلفه الله الوصول إليه ، أو لم يكلفه
 ذلك ؟ فان قالوا : ما كلفه^(٩) الوصول إليه ! قيل لهم : فإذا قد أباحه
 العدول عن مصلحته إلى المفسدة . وذلك لا يجوز في حكمته . وإن قالوا :
 قد كلفه الله إصابته ! قيل لهم : فمن لم يصبه إذن ، فقد أخطأ ما كُلف ؛

(١) حذفه لس

(٢) حذفه س

(٣) لس : أشبه

(٤) ل : الحكم

(٥) لس : بأقوى

(٦) زاده لس

(٧) لس : الى الحق

(٨) زاده لس

(٩) ص : كلف

فكيف تقولون^(١) إنه مصيب^(٢) ما كُلف ؟ ويجب ، إذا كلفه الله الوصول إلى ذلك ، أن يجعل له إليه طريقا ، إما دلالة وإما أمانة . وقد قلنا^(٣) إنه ليس على أعيان الفروع أدلة ، [لأنها تستند^(٤)] إلى ظنون . فبقي أن يكون طريق ذلك هو^(٥) الأمانة . والأمانة ضربان : قوية وضعيفة . وليس يجوز أن^(٦) الطريق إلى ذلك هو الأمانة الأضعف . لأن المكلف لا يجوز له ، إذا عرضت له أمارتان إحداهما أقوى من الأخرى ، أن يعدل عن الأقوى إلى الأضعف^(٧) . فثبت أنه كُلف المجتهد الحكم بأقوى الأمارات ، وجعل [الله^(٨)] لنا طريقا إلى أن الأمانة أقوى الأمارات بما نصبه^(٩) من وجوه الترجيح . ولا بد من استناد ذلك إلى علم ، على ما بيننا من قبل . فان قالوا : « مصلحة المجتهد^(١٠) في كل مسألة من مسائل الاجتهاد هو ذلك الحكم وغيره على البذل » ! قيل لهم : فاذن الحكم المطلوب في كل مسألة هو التخيير . ويجب أن يكون هو المتعبد به ؛ وأحد لم يقل بذلك . ويجب أن يكون على الحكمين / أمارتان مختلفتان^(١١) ؛ وأحد لم يقل بذلك في كل المسائل .

فان قالوا : نريد بالأشبه « الحكم بأشبه الأمارات وأقواها » ، [فقد قالوا بالحق . ثم يقال^(١٢)] لهم : [فهو كلف^(١٣)] الله سبحانه [كل مجتهد لإصابة ذلك الأشبه ، أم لم يكلفه ذلك^(١٤)] ؟ فان قالوا : [لم يكلفه^(١٥)] !

١/٢٠٨

- (١) لس : قلم
- (٢) لس : لما
- (٣) لس : بينا
- (٤) س : لا تستند ؛ ل : إنما تستند
- (٥) حذفه لس
- (٦) لس : ان يكون
- (٧) كذا لس ؛ في ص تقديم وتأخير
- (٨) زاده لس
- (٩) س : نظنه
- (١٠) س : المكلف
- (١١) لس : متعارضتين
- (١٢) لس : كانوا قد قالوا بالحق وقيل
- (١٣) لس : اكلف
- (١٤) لس : الحكم بذلك ام لا
- (١٥) لس : لا

- قيل لهم : [فلا وجه لطلبه ^(١)] لما لم يكلفه الله إصابته ^(٢) . وإن قالوا : قد كلفه ^(٣) الله عز وجل [ذلك ^(٤)] ! قيل لهم : فن لم يصل إليه فقد أخطأ ما كُلف ؛ فكيف قلتم : « كل مجتهد مصيب لما كُلف » ؟ فان قالوا : كل أمارات المجتهدين تساوى في القوة ! قيل : فالحكم فيها إذن هو التخيير .
- [فن قال : « ليس الحكم هو التخيير » فقد أخطأ . وأيضاً ^(٥)] فالأمة مجمعة على أنه ^(٦) [ليس كل الأمارات متساوية في القوة . وذلك أن منهم من يمنع من تساوى الأمارات ^(٧) ؛ ومنهم من يجيز ذلك ، ويقول : إن السير منها متساوية ، وباقيا غير متساوية ، ويدعى أن الأمارات التي صار ^(٨) إليها أقوى من أمارات خصمه . وخصمه يقول : بل أماراتي ^(٩) أقوى من أمارات من خالفني . ولم يقل أحد من المجتهدين أن ^(١٠) كل المسائل ، فأماراتها ^(١١) متكافئة .

- واحتج ^(١٢) المخالف بأشياء منها قول النبي صلى الله عليه وعلى آله : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب ، فله أجران . وإن اجتهد فأخطأ ، فله أجر » . قالوا : فتبين ^(١٣) أن في المسائل حكماً يجوز أن يصيبه ويخطئه ! فالجواب : إن من ^(١٤) الحوادث ما هذه سبيله . وهو الحكم بأشبه الأمارات وأقواها . فان احتجوا بهذا الأشبه ، فصحيح . وإن احتجوا بغيره ، قيل لهم : ما تنكرون أن يكون ما يجوز أن يصيبه المجتهد ويخطئه هو ما ذكرناه . ويقال لهم : إن

(١) لس : فا وجه طلبه

(٢) حذفه ل

(٣) ص : كلف

(٤) زاده لس

(٥) زاده لس

(٦) كذا لس ؛ ص : وهذا بخلاف إجماع المجتهدين لأن كلا منهم قال

(٧) لس : الامارتين

(٨) ل : صارت

(٩) س : امارتي

(١٠) حذفه لس

(١١) ل : اماراتها

(١٢) من هنا حذف س

(١٣) ل : فبين [غير منقوط]

(١٤) ل : في

- كان الأشبه حكما معينا عند الله سوى الحكم بأشبه الأمارات ، فذلك لم يكلف الإنسان إصابته عندهم . فكيف يكون مخطئا بالعدل عنه ، ولم ينقص ثوابه إذالم يظفر بما لم يكلف الظفر به ؟ ﴿ومنها﴾ [قولهم: ^(١)] إن المجتهد طالب . والطالب لا بد له من مطلوب ! والجواب : ان مطلوبه هو الحكم بأقوى الأمارات . فلا يجوز أن يطلب الأشبه الذي لم يجعل [له إليه طريق وسيل ^(٢)] على قولكم . ﴿ومنها﴾ قولهم : لو نص الله تعالى على الحكم في المسئلة ، لنص على حكم معين . وذلك دليل على أن ذلك الحكم هو الصواب عند الله تعالى ! والجواب : يقال لهم : لو نص الله تعالى على الحكم ، لنص على حكم أشبه ^(٣) الأمارات . فيجب أن يكون هو الأشبه . فان قالوا : لو كانت مصلحتنا حكما معينا ، ليس هو حكم أشبه الأمارات ، ثم أراد النص في المسئلة ، أليس ينص عليه ؟ قيل : بلى . فان قالوا : فيجب أن يكون الحكم المطلوب الآن هو ذلك الحكم . قيل لهم : لو كانت مصلحتنا حكما آخر ، لكلفناه الله ، ونص عليه . وذلك يقتضى ، إذا لم ينص عليه ولم يكلفناه إياه ، أن ^(٤) [لا يكون ^(٥)] هو مصلحتنا . وإذا لم يكن الآن مصلحتنا ، لم يجب أن نطلبه . وايضا ، كيف تقولون : إنه الآن مصلحتنا ؟ وأنتم تقولون : ما كلفنا إصابته . ﴿ومنها﴾ قولهم : إذا كان المجتهد في القبلة ، مطلوبه القبلة بعينها ؛ وكذلك الطالب لعبده الآبق ، مطلوبه العبد بعينه ، فكذلك يجب أن يكون مطلوب المجتهد في الحوادث حكما معينا عند الله ! والجواب : ان ليس مطلوب المجتهد في القبلة القبلة بعينها ^(٦) ، ولا الجهة التي القبلة فيها قطعاً . وكيف يطلب القطع على ذلك من يعلم أنه لا طريق له إلى القطع ؟ وإنما مطلوبه الأول أن يظن ^(٧) جهة القبلة بأقوى الأمارات وأشبهها . ويتبع هذا

(١) زاده ل

(٢) ل : له سبيل اليه ؛ حذف من كلمة « له »

(٣) ص : الاشبه

(٤) ل : فليس

(٥) حذفه ل

(٦) حذفه ل

(٧) ل : ينظر

المطلوب مطلوب آخر . وهو العلم بوجوب الصلاة إلى تلك الجهة . ويتبع ذلك فعل^(١) الصلاة إلى تلك الجهة . وكذلك نقول في الحوادث : إن^(٢)

مطلوب المجتهد أن يظن علة الأصل بأقوى الأمارات . ويتبع ذلك أن يعلم وجوب إلحاق الفرع بالأصل . / ويتبع هذا العلم أن يعمل بذلك . فان قالوا :

١/٢٠٩

« أليس المجتهد في القبلة يعلم أن القبلة عين من الأعيان يجوز أن تكون في الجهة التي يظن بأقوى الأمارات أن القبلة فيها ، ويجوز أن لا يكون فيها ؟ فقولوا^(٣) : إن حكم المسئلة هو حكم معين عند الله ، يجوز أن يكون هو حكم أقوى الأمارات ، ويجوز أن يكون غيره ! » قيسل لهم : ولم^(٤) ، إذا جاز أن تكون القبلة في غير الجهة التي يطلبها^(٥) المجتهد فيها ، جاز أن يكون حكم

المسئلة غير حكم أشبه الأمارات ؟ ويقال لهم : الفرق بينهما أن القبلة نفسها ليس هي مطلوب المجتهد الذي كُلف الصلاة اليه بعينه ؛ فلم يمتنع أن تكون في غير الجهة التي يطلبها^(٦) فيها . بل مطلوبه الذي كُلف^(٧) ، هو الصلاة إلى الجهة التي يظن القبلة فيها ، لا إلى القبلة بنفسها^(٨) . ولسنا نمنع أن يكون ، ما لم يكلف المرء إصابته ، غير موجود بحيث نظنه . وأما حكم الحادثة الذي

هو مصلحة المكلف ، فقد كُلف الوصول إليه . فلا بد أن يكون ذلك الحكم إما مقتضى دلالة أو مقتضى أمانة قوية أو ضعيفة . فإذا لم يكن دلالة ولا أمانة ضعيفة ، مع تمكن المجتهد من القوة ، فلا بد من كونه مقتضى أمانة قوية ؛ والقول بعد ذلك بأنه « يجوز أن لا يكون ذلك الحكم مقتضى الأمانة القوية » ، مناقضه [ظاهرة] . فان قالوا : ذلك الحكم أيضا ، ما كُلف المرء إصابته ، كما لم يكلف إصابة القبلة ! قيل : قد أفسد ذلك فيما تقدم^(٩) .

(١) حذفه ل

(٢) ل : وهو ان

(٣) ل : فقوا

(٤) ص : ولم وجب

(٥) ل : يطلبها

(٦) ل : يطلبها

(٧) ل : كلف فعله

(٨) ل : نفسها

(٩) حذفه ل . وإلى هنا حذف س

بَابُ

الفرق بين مسائل الاجتهاد ، وما ليس من مسائل الاجتهاد

اعلم أن قاضي القضاة ذكر في «العمد» أن «ما عليه دلالة قاطعة ، فليس هو من مسائل الاجتهاد . والحق في واحد منه ، لا يحلّ خلافه . سواء كانت تلك الدلالة خفية ، أو جلية» . ولم يفصل بين الإجماع المبتدأ ، وبين الإجماع بعد الخلاف ، والإجماع الصادر عن اجتهاد . وحكى عن محمد ابن الحسن أنه نقض حكم الحاكم في بيع امهات الأولاد ، لوقوع الإجماع على ذلك ، وإن كان بعد الخلاف . وعن أبي حنيفة أنه لا ينقض به حكم الحاكم . وحكى عن أبي الحسن أن أبا حنيفة لم يُخرج هذا الإجماع من كونه حجة ؛ ولكنه لا^(١) ينقض به حكم الحاكم . وكذلك القول في العموم إذا خص بعضه أن ما دخل تحت العموم بعد التخصيص لا يسوغ خلافه . وقال قاضي القضاة : إن ما ليس عليه دلالة قاطعة ، بل عليه أمانة فقط - كخبر الواحد والقياس - فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده . فكل مجتهد فيه مصيب ، ويحلّ خلاف بعض المجتهدين لبعض . وسواء كان خبر الواحد والقياس مخصّصين لعموم الكتاب ، أو لم يكونا مخصّصين له .

واعلم أن الفقهاء يعدّون من مسائل [٢] الاجتهاد ما يستدل عليه بالكتاب كالتنية في الوضوء ، والترتيب^(٣) ، وأن «الواو» للترتيب أو للجمع ، وأن «الفاء» للتعقيب . وهذه أدلة معلومة . وليس فيهم من يسلم أن ظاهر الآية مع مخالفه ، وأنه عدل عن ذلك لخبر واحد أو قياس ، فيكون طريق المسئلة الأمارات فقط . بل كل منهم^(٤) يقول : إن الآية تفيد ما أقوله . اللهم إلا أن يقال : إن كون «الواو» للجمع أو للترتيب ، وأن «الفاء» للتعقيب في

(١) لس : لم يجعله حجة

(٢) من هنا ضاع ورقة في ص ؛ والتدارك من لس ح

(٣) راجع القرآن ٦/٥

(٤) س : فيهم

- اللغة طريقة الأمارات دون الأدلة . وهذا بعيد . وإذا ثبت ذلك ، لم يكن الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد ، ما ذكره . وينبغي أن يقال : إن مسائل الاجتهاد التي لا لوم على الخطئ فيها ، هي ما اختلف فيه أهل الاجتهاد من الأحكام الشرعية . ولا يدخل في ذلك ما ليس من الأحكام الشرعية ، ولا ما اتفق عليه المسلمون ، ولا ما خالف فيه من ليس من أهل الاجتهاد . وليس يمتنع أن يكون الخطأ في الفروع التي عليها أمارات ، أو أدلة خفية خفاء مخصوصا ، يكون عقابه محيطا في جنب ثواب فاعله ، إن كان له ثواب ؛ أو يتفضل الله بغفرانه . وهذا الفصل يصح على قول من قال : « إن الحق في واحد » . فأما من قال : « كل »^(١) مجتهد مصيب ،
- ١٠ / فانما يفصل بين مسائل الاجتهاد وبين غيرها في إصابة المجتهدين . وليس يجوز أن يصيبوا عنده كلهم ، إذا كان في المسئلة دلالة . لأن خلاف الدلالة خطأ . ويجوز لمن قال « إن الحق في واحد » ، أن يقول : خلاف الدلالة خطأ ، وأنه مغفور .
- وإذ قد ذكرنا أحكام المجتهدين في الفروع ، فلنذكر أحكام المجتهدين في الاصول . وعند الفراغ منه يقع الفراغ من الكتاب إن شاء الله .
- ١٠

باب

في أن المجتهدين في الاصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم مصيبين

- اعلم أن المعتقدين للشيء باعتمادات متنافية ، لا يجوز كونهم بأجمعهم مصيبين . كالمعتقدين أن الله سبحانه يرى في بعض الحالات ، والمعتقدين أنه لا يرى بحال . وقال عبيد الله بن الحسن العنبري : إن المجتهدين في الاصول
- ٢٠ من أهل القبلة — كالموحدة ، والمشبّهة ، وأهل العدل ، والقدرية — مصيبون . وينبغي أن نبين معنى قولنا « صواب » ، ثم نبين أنه لا يمكن اجتماع الاعتقادات المتنافية فيه . فنقول :

إن كان الفعل الموصوف بأنه « صواب » خارجا عن الاعتقادات والظنون والأخبار ، وكان من أفعال الجوارح^(١) وغيرها ، كالآراءات والكراهات ، فالمراد بذلك أن فاعله قد أصاب به ما كُلف . مأخوذ من إصابة الرامي بسهمه الغرض . وقال قاضي القضاة^(٢) : [المراد بذلك أنه أصاب به فاعله الحسن . وإن كان الفعل من حيز الاعتقالات^(٣) ، فقد يوصف بأنه « صواب » ويراد به هذا المعنى . ويراد به أيضا أنه أصيب به الحق ، و« أنها تعلقت بالمعتقد . والخبر عنه على ما هما به . وإن كان الفعل ظنا ، فقد يوصف بأنه « صواب » ، ويراد به الوجه الأول . وقد يراد به أن مظهره على ما ظنه ، أى أن الأقرب في^(٤) مظهره أنه يكون على ما تناوله الظن ، سواء^(٥) وُجد مظهره أو لم يوجد . وقد يقال أيضا : « أخطأ^(٦) ظن فلان » ، إذا ظن وجود الشيء فلم يوجد . ويقال : « أصاب ظنه » ، إذا وُجد مظهره على حد ما ظنه . فالظن يوصف بأنه « صواب » على أحد هذه الوجوه الثلاثة .

فإذا ثبت ذلك ، لم يجوز كون اعتقاد الرؤية واعتقاد نفيها صوابين ، على كل هذه الوجوه . لأنه إن أراد المخالف بكونهما صوابين أنهما يتناولان الشيء على ما هو به ، فذلك يقتضى أن يكون الباري سبحانه يرى في^(٧) الحالات ، ولا يرى في شيء من الحالات . وذلك يتناقى . وكذلك القول في كل اعتقادين ضدين . لأنهما إنما يكونان^(٨) ضدين إذا تعلقا بآثبات ونفى يستحيل اجتماعهما . وكذلك الخبران عن نفى وإثبات يستحيل اجتماعهما ، لا يجوز كونهما متناولين للشيء على ما هو به ، لاستحالة اجتماع الإثبات والنفي المتنافيين [وكذلك الخبر^(٩)] بأن العالم قديم ، والخبر بأنه محدث . وإن أراد أن هذين الاعتقادين صوابان ، على معنى أنهما حسان ، أو قد أصيب بهما التكليف ، لم يجوز . لأنه إذا كان أحدهما متناولا للشيء ، لا على ما هو به ، [فهو جهل . والجهل قبيح ، لا يتناوله التكليف ، والخبر المتناول للشيء ، لا على ما هو به^(١٠)] ، [كذب و« قبيح » لا يتناوله

٢١٠/ب

- | | |
|------------------------------|----------------------|
| (١) ل : الجوارح | (٧) حذفه ل |
| (٢) إلى هنا ضاع في ص | (٨) ل : في بعض |
| (٣) لس : الاعتقادات والأخبار | (٩) س : يكونا |
| (٤) لس : أى | (١٠) ل : وذلك كالخبر |
| (٥) ل : من | (١١) زاده لس |
| (٦) ل : وسواء | (١٢) حذفه لس |

التكليف . وأما الظن الصادر عن أمانة مجتهد^(١) ، فهو أبدا صواب ، لأنه متناول لما الأغلب كونه ، فهو^(٢) كذلك كان مظنونوه أو لم يكن . وأما أنه صواب بمعنى أن فاعله قد أصاب^(٣) ما كُتِف ، فانه إن كان ما قد كُتِف فِعله ، فهو صواب على هذا المعنى . وإن لم يكُتِف فِعله ، فليس بصواب على هذا المعنى .

فان قال المخالف : إن الله تعالى كُتِف أهل القبلة الظن لكونه يُرى أو^(٤) لا يُرى . وأماراتهم هذه^(٥) الآيات المتشابهة . فالظانون لِكلا الأمرين مصيبون لما كُتِفوه من الظن ! قيل : إن المرء إنما كُتِف^(٦) الظن إذا تعذر عليه العلم . والعلم ها هنا غير متعذر . وأيضا فالخالفون^(٧) في الرؤية ، وفي الجبر ، وفي^(٨) العدل ، يدعى كل فريق منهم / أنه عالم غير ظان . ١٠
فالقول بأنهم كُتِفوا الظن خارج عن الاجماع . ويلزم السائل تكليف اليهود والنصارى والملحدة الظن^(٩) ، وأماراتهم [الشبه التي يتعلقون بها ، ويكونوا مصيبين في ظن النفي والإثبات . وهذا محال] .

تم كتاب المعتمد^(١٠)

- (١) كذا ص ؛ لسح : صحيحة
- (٢) ل : وهو
- (٣) لس : اصاب به
- (٤) س : و
- (٥) س : هي
- (٦) لس : يكلف
- (٧) لس : المختلفون
- (٨) حذفه ل

(٩) ضاع الورقة الاخيرة من هنا في ص ؛ والتدارك من س ل

(١٠) كذا في آخر النسخة ل . وفي آخر ح : « تم التجريد من المعتمد في اصول الفقه للشيخ أبي الحسين محمد بن علي البصر [ي...] تعالى . بلغ قصاصه » . وفي آخر س : « تم كتاب مختصر المعتمد في اصول الفقه . والحمد لله الواحد الاحد . وصل الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلم تسليما . وفرغ من نساخته الفقير إلى رحمة ربه سليمان بن المظفر بن عيسى بن محمد بن ربوح بن أبي القسم بن أبي بكر بن وائل البكري الرازي . وهو يسأل الله تعالى أن ينفعه بالعلم في آخرته وأولاه بمنه وكرمه . وفرغ منه عشية الخميس لاثني عشر مضين من شهر رمضان من شهور سنة إحدى وسبعين وخمس مائة بمسجد هجرة قطاير [؟] وصل الله على محمد النبي وآله وسلم تسليما - منقول أبوابه ومثاله من المعتمد إلا ما هو فيه مضاف إلى الامام السيد أبي طالب عليه السلام فهو منقول من كتابيه المجزئ ، وجوامع الأدلة » .

زيادات المعتمد للأبي الحسن البصري أيضاً

(عن النسخة الوحيدة في مكتبة لاله لي ، بإستانبول)

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل

إن قيل : إذا قلتم : « إن الأحكام المعلومة بنص الشريعة أو بالاستنباط ، أحكام شرعية » ، وقلتم أيضا : « إن الأحكام العقلية ، إذا لم تنقلها الشريعة » ، هي شرعية أيضا ، فقد قلتم : إن الأحكام كلها شرعية . وإذا قلتم ذلك ، فكيف تقولون إن الأحكام منها عقلية ، ومنها شرعية ؟ الجواب : إن وُصف الحكم بأنه شرعى ، يكون على وجهين : أحدهما يراد به أنه حصل بنص الشريعة ، أو بأفعال حاصلة فيها ، أو باستنباط من ذلك فقط . والآخر أنه حصل بذلك ، أو بإمسك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل . فإذا قلنا : « الأحكام ، منها عقلية ، ومنها شرعية » ، فلما نريد الوجه الأول . أى أن منها عقلية إما مركوز في العقل أو حاصل بدليل عقلي ؛ ومنها ما حصل بنص الشريعة ، أو بفعل ، أو باستنباط . وكل واحد من هذين القسمين مقابل للآخر . وإذا قلنا : « إن أصول الفقه هي طرق الأحكام الشرعية » ، فلما نريد الوجه الثانى . وهو أنها طُرُق إلى الأحكام الحاصلة بنص الشريعة ، أو بأفعال ، أو باستنباط منها ، أو بإمسك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل .
فلذلك يجعل الحظر والإباحة ، إذا لم ينقلنا عنها الشريعة ، من أبواب أصول الفقه وطُرقه . ولولا أن ذلك موصوف بأنه من الأحكام الشرعية ، ما لجاز أن يُجعل الطريق إليه من طرق الأحكام الشرعية .

- والذى يبيّن ما ذكرناه أن أحدا من الفقهاء لا يمنع / من أن نَصِّف أحكام
- ٢٠ الفروع ، التى يستدل عليها بالبقاء على حكم العقل ، بأنها من الأحكام الشرعية . وقد يوصف أيضا بأنها عقلية ، على معنى أنها ثابتة بالعقل . فبان أن وصف الحكم بأنه « شرعى » ، جاز على الوجهين اللذين ذكرناهما .
- ب/٢١١

فصل

- إن قيل : إذا قلتم : « إن الأحكام الشرعية هي المعلومة بأدلة شرعية من خطاب ، أو فعل ، أو استنباط ؛ أو المعلومة بإمساك الشريعة عن نقلها عن حكم الأصل » ، فيجب أن يكون وجوب المعرفة شرعياً ، وطريقه إمساك الشريعة عن نقل وجوبها الثابت بالعقل ! قيل : لا يلزم ذلك . لأننا إذا قلنا : « الحكم الشرعي هو المعلوم بإمساك الشريعة عن نقل حكم العقل » ، لم يلزم عليه وجوب المعرفة . لأنه غير معلوم وجوبها بالشريعة . بل لا يصح أن يعلم ذلك بالشرع . لأن صحة الشرع مبنية على المعرفة . فإذا لم يصح أن نعرف وجوبها بدليل مبتدأ شرعي ، فأحرى أن لا نعرف ذلك بإمساك الشريعة عن نقله . وأيضاً فإنا لم نذكر ذلك على أنه حد للحكم الشرعي . وإنما ذكرناه لتبين أننا أشرنا بقولنا « حكم شرعي » إلى ذلك . ومتى أردنا أن نحدد ذلك ، قلنا : « الحكم الشرعي ، هو ما رجع أهل الشريعة في العلم به إلى الشريعة إما بأن يستدلوا عليه بأدلة شرعية مبتدأة ، أو بإمساك الشريعة عن نقله ! » فكل ما سلك الفقهاء فيه هذا المسلك ، فهو حكم شرعي . وما لم يسلكوا فيه هذا المسلك ، لا يسمى حكماً شرعياً ، وإن صح أن يستدل بإمساك الشريعة عن نقله . وأما وجوب المعرفة ، فغير لازم لما قلناه أولاً .

فصل

- إن قيل : إذا حددتم الظن بأنه تغليب بالقلب لأحد مجوزين ظاهري التجويز . والتجويز هو الشك . والشك هو خلو الحى من اعتقاد النقيضين والظن لهما ، مع خطورة بالبال . فيجب أن يكون الظان شاكاً . والشاك غير ظان . فالظان إذاً غير ظان ! فان أجبت عن ذلك ، فقلتم : « نريد بالتجويز ههنا : اعتقاد إمكان كل واحد من / النقيضين » ، قيل لكم : فما قولكم فيمن غلب على ظنه أن أحد النقيضين ممكن ، يجوز أن يغلب على ظنه أن الله لا يستحيل أن يرى ؟ أليس هذا ظان ، وليس هو معتقدا صحة رؤيته ، ولا أنها غير صحيحة ؟ الجواب : ان قولنا : « فلان شاك في النقيضين ،

أو مجوّز لكل واحد منهما » قد يراد به أنه غير معتقد ولا لواحد منهما ، ولا ظان . وقد يراد بذلك أنه غير قاطع على واحد منهما ؛ ولا في حكم القاطع كالجاهل . فعلى هذا نصيف الظان بأنه شاكّ ، وبأنه مجوّز لما ظنه ولغيره . بمعنى أنه مجوّز لكل واحد منهما غير قاطع . فصح أن نقول إنه قد غلب بقلبه أحد المجوّزين ، إذ هو مجوّز لكل واحد منهما غير قاطع ، ولا في حكم القاطع . ولا فرق بين أن نقول « تغليب بالقلب لأحد المجوّزين ظاهرى التجويز » وبين أن نقول « تغليب الحى بالقلب لأحد أمرين غير قاطع على واحد منهما ، ولا في حكم القاطع » .

باب

إثبات الحقيقة والمجاز وحدهما

الأولى أن نقسم الحقيقة إلى اللغوية والعرفية والشرعية ، ثم نحدّ كل واحد [ة] منها^(١) . وهو أولى من أن نحدّ الكلّ بحدّ عام . لأنه يقتضى اضطرابا في الحد . فنقول :

الحقيقة اللغوية هى ما أُفيدَ به ما وُضع له فى أصل اللغة . والحقيقة العرفية ما أُفيدَ به ما وُضع له فى أصل العرف . والحقيقة الشرعية هى ما أُفيدَ به ما وُضع له فى أصل الشرع . واعلم أنه إذا حدّد المجاز بأنه « ما أُفيدَ به معنى مصطلحا عليه ، غير المعنى المصطلح عليه فى الأصل » ، بطل إذا وُضع أهل اللغة اسما لشيء ، ثم تواضعوا على أن يجعلوه اسما لشيء آخر ؛ ولم ينقلوه عن الأول . لأنه قد أُفيدَ به غير ما وُضع له فى الأصل ، وهو مع ذلك حقيقة فيه من جهة اللغة ، كما أنه حقيقة فى الأول . وإنما ينفصل من المجاز بالسبق إلى الأفهام . فينبغى أن نحدّد الحقيقة بذلك . ومتى حددناها بذلك على الإطلاق لم يصح أيضا لأجل الحقيقة المشتركة . لأنه إذا أُفيدَ باللفظ أحد حقيقتيه ، لم يسبق إلى الفهم دون الحقيقة الأخرى . فينبغى أن نقسم الحقيقة إلى المفردة والمشاركة .

(١) ل : واحد منها

فالمفردة هي ما أُفيد بها ما هو الأسبق إلى فهم العارفين بالاصطلاح عند سماعها . ولا يبطل ذلك باللفظة إذا علم أنه ما عني به الحقيقة ، وكان لها وجهان في المجاز ، أحدهما أسبق إلى الفهم من الآخر ، وأشبه بالحقيقة منه . لأن وجه المجاز الأسبق ليس يسبق إلى الفهم عند سماع اللفظة إلا بعد أن يُخرج الحقيقة من أن تكون مرادة . فلذلك لم يكن اللفظ حقيقة فيه .

وأما الحقيقة المشتركة فهي ما أُفيد بها معنى يساويه غيره في السبق إلى الفهم عند سماع أهل الاصطلاح لها . وقد دخل في ذلك الحقيقة اللغوية ، والعرفية ، والشرعية . ولا ينبغي أن نحدّ الحقيقة المشتركة بأنها ما سبق إلى الفهم معناها ، أو ما يقوم مقامه . لأن للسائل أن يقول : « يقوم مقامها فيماذا ؟ » فان قلنا : « في كونها حقيقة » ، كنا قد فسّرنا اللفظة بنفسها .

وأما المجاز فهو ما أُفيد به معنى مصطلحا عليه ، والأسبق إلى الفهم في تلك المواضع غيره .

فصل

إن قيل : إذا كانت الحقيقة المفردة هي « ما أُفيد بها معنى لا يسبق إلى الفهم غيره » ، لم يدخل فيه « الأمر » . لأنه لم يوضع ليفيد غيره عندكم ، كما يقوله أصحابكم ، بل هو نفسه الطلب ! قيل : بل يدخل فيه « الأمر » لأن صيغته جعلها أهل اللغة طلبا ، ووضعوها له . لا على أن يكون اسماً له ، بل على أن يكون نفسها طلبا . وإنما يكون الصيغة قد أُفيد بها الطلب ، إذا قارنها من النفس ما يطابقها . وهو الإرادة ، وما يجري مجراها . كما يكون اللفظة مُفادا بها ما وُضعت له ، إذا قارنها من المتكلم بها إرادة ما وُضعت له وما يجري مجراها ، نحو المبتدأ والخبر . فقد أمكن ذلك في الأمر كما أمكن في الخبر .

فصل

إن قيل : إذا قلتم : « إن موافقة / الأمر هي فعلٌ مأموره ، ومخالفته هي الإخلال بمأموره » ، لزمكم ، إذا كانت موافقة الأمر بالنوافل هي فعلٌ

مأموره ، أن تكون مخالفته هي الإخلال بمأموره . فيكون التارك للنافلة مخالفاً لأمر الله بها ، فيكون داخلاً تحت الوعيد في قوله ^(١) : « ... فليَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ... » فالجواب : أن الأمر بالنوافل هو في تقدير قول القائل ^(٢) لغيره : « الأولى أن تفعل . ولك أن لا تفعل » . وهذا يتضمن معنيين . فوافقتة هي شيآن ، لا شيء واحد . فإذا ليس موافقتة هي أن تفعل فقط ، بل موافقتة هي أن تفعل ويجوز أن [لا^(٣)] تفعل . فينبغي أن يكون مخالفتة هي أن لا تفعل ، مع أنه لا يجوز أن « لا تفعل » ، أو أن تفعل مع أنه لا يجوز أن لا تفعل » . وأما قول القائل : « افعَلْ » ، إذا لم تدل دلالة على جواز ترك الفعل ، فليس في ظاهره إلا أن تفعل . وإذا كان ظاهره استدعاء الفعل فقط ، ولا يتضمن لفظه شيئاً آخر ، فوافقتة هو أن تفعل ، لا غير . فكانت مخالفتة نقيض أن تفعل . وهو الإخلال بالفعل .

فصل

ليس يمتنع أن يقال : إن الخلّ بالكفارات الثلاث ^(٤) إذا استحق العقاب على الإخلال بأجمعها ، فانه لا يكون ذلك العقاب هو عقاب واحد منها ، بل عقاب يعلم الله قدره ، لا يُنسب إلى واحد منها . ولا يمتنع أن يقال : هو عقاب أقلها عقاباً ، بأن يكون بعضها أكثر مشقة ، فيستحق على الإخلال به عقاباً ، لو انفرد وجوبه ، على ما ذكرناه في «المعتمد» .

فصل

إذا ناب أحد الفعلين مناب الآخر ، في المصلحة ، لم يجز أن يوجب الحكيم أحدهما بعينه — لأنه يكون قد فصل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في وجهه — ؛ ولا أن يوجبهما على الجمع ، لأنه ليس في الجمع وجه وجوب لا يحصل بأحدهما ، ولا أن / لا يوجب ولا واحداً منهما ، لأن في ذلك تفويت المصلحة . فلم يبق إلا أن يوجبها على البدل .

(١) القرآن ٢٤ / ٦٣

(٢) ل : الفاعل

(٣) ليس في الاصل ، ولعل الصواب مع هذه الزيادة

(٤) الإشارة إلى القرآن ٨٩ / ٥

فصل في الفور

- إذا استدل أصحاب الفور بالقسمة ، فقالوا : « إن جاز تأخير المأمور به عن الزمان الثاني ، لم يخلُ إما أن يجوز تأخيره إلى غاية ، أو لا إلى غاية . وجواز ذلك لا إلى غاية بلا بدل ، يلحقه بالنوافل . وجواز ذلك إلى بدل ، لا يصح . لأنه لا دليل على إثبات بدل . ونفى البدل يقتضي وجوب الفور ، وتعيين الوجوب بالثاني ! » قيل لهم : ولا دليل على تعيين الوجوب بالثاني . ونفى ذلك يقتضي إثبات بدل على ما قد ذُكر في ذلك . فان قالوا : تعيين الوجوب بالثاني لازم لنفي البدل ! قيل لهم : وإثبات البدل لازم لنفي تعيين الوجوب بالثاني . فلستم ، بأن تنفوا البدل لفقد الدليل عليه وتعينوا الوجوب بالثاني تبعا لذلك ، بأولى من أن نفى تعيين الوجوب بالثاني لفقد الدليل على ذلك وثبت البدل تبعا لذلك . فان قالوا : تعيين الوجوب بالثاني واجب ، لأن صيغة الأمر تقتضيه ، كما يقتضي الإيقاعات الأحكام في الثاني ! قيل لهم : هذا عدول عن دليل القسمة إلى دليل آخر ؟ وأنتم في دليل القسمة إنما عنيتم الوجوب بالثاني ، بعد إبطال البدل ، واقتصرتم في إبطال البدل على أنه لا دليل عليه . فعارضناكم بما ذكرناه . فان قالوا : إنما نفينا البدل لأنه لا ذكر له في لفظ الأمر ! قيل لهم : ولا ذكر لتعيين الوقت في لفظ الأمر ، فلستم ، بنفى أحدهما لأنه ليس في لفظ الأمر ذكر له ، بأولى من أن نفى ما أبيتموه من تعيين الوجوب بالثاني ، لأنه لا ذكر له في لفظ الأمر ، لنثبت ما نفيتموه من البدل .

فصل في الفور أيضا

٢٠

إن قيل : هلا جاز أن يقوم العزم مقام المعزوم عليه ، في إسقاط الفرض في وقت / دون وقت ؟ كما قام المسح على الخفين مقام غسل الرجلين في المصلحة ، وفي استباحة الصلاة يوما وليلة دون ما زاد على ذلك للمقيم ! قيل : إن مسح الخفين عبادة مبتدأة ، وليس^(١) بدلا من غسل الرجلين .

١/٢١٤

كما يكون أحد الواجبين بدلا من الواجب الآخر . لأن اللابس للخفين لا يلزمه غسل الرجلين في تلك الحال . وإنما يلزم ذلك إذا تغيرت الحال بقلع الخف . وإذا لم يمتنع ذلك ، فما يُنكر السائل أن يكون المسح على الخفين عبادة مبتدأة يستباح بها الصلاة . ومن المصلحة أن يستباح بها يوما وليلة فقط . فلم يقل إن كل واحد منهما قد قام مقام الآخر في الوجوب ، ووجه المصلحة . ومع ذلك لم يجرِ المسح على الخفين مجرى غسل الرجلين في استباحة الصلاة به استباحة غير مقدرة .

فصل في النهي

إذا أمكن المنهى أن لا يفعل المنهى عنه من غير أن يفعل ضدا من أضداده ، لم يكن النهي إيجابا لشيء من أضداد المنهى عنه . نحو أن يُنهى المستلق على ظهره عن القيام ، فانه يمكنه أن لا يفعل القيام ، ولا يفعل ضدا من أضداده .

فصل في النهي عن البدل

إذا أمكن المكلف الانفكاك من فعلين ، وتوجه النهي إليهما ، وكان نهيا عن البدل ، فذلك بأن يقال له : لا تفعل هذا بدلا من ذلك ، ولا ذاك بدلا من هذا . أى لا تكون فاعلا لأحدهما ، تاركا للآخر . وقد قلنا في « المعتمد » : إن هذا هو إيجاب للجمع بينهما . فيحسن ذلك إذا أمكن الجمع ، ولم يكن الإنسان ملجأ إليه . وينبغي أن يقال إنه قد يقتضى ذلك ويقتضى أن لا يفعل ولا واحدا منهما . لأنه إذا تركهما ، فما فعل أحدهما وترك الآخر ، كما لو فعلهما جميعا .

فصل في دلالة النهي على الفساد

قالوا : النهي نقيض الأمر . والأمر يدل على أجزاء المأمور به . / فيجب ٢١٤/ب أن يدل النهي على نفى أجزاء المنهى عنه . ونفى أجزاء الفعل هو فسادة ! أجاب قاضى القضاة بأن الأمر لا يدل على الأجزاء . لأنه يفسر الأجزاء

بنفى وجوب القضاء ؛ وقد تقدّم القول فى ذلك . ونحن نفسر الإجزاء بغير ذلك ، ونقول : إن الأمر يدل على إجزاء المأمور به ، على التفسير الذى ذكرناه . وقد أجبنا فى « المعتمد » عن الدلالة ، فقلنا : إذا كان النهى هو نقيض الأمر ، فيجب أن لا يدل على ما يدل عليه الأمر من الإجزاء . والمخالف لا يقول إن النهى يدل على إجزاء المنهى عنه ، وإن قال إن الجزئ عنه قد يكون مجزئاً .

ولعترض أن يعترض ذلك ، فيقول : ليس يكفى أن لا يدل نقيض الشيء على ما يدل عليه الشيء . بل يجب أن يدل على نقيض ما دل عليه الشيء . ألا ترى أن قولنا « زيد ليس بأبيض » ، لما كان نقيض قولنا « زيد أبيض » ، دل على نقيض ما يدل عليه قولنا « زيد أبيض » ؟ فقد دل على نفي مدلول ١٠ قولنا « زيد أبيض » . والجواب عن الدلالة أن الأمر هو استدعاء إلى الفعل . ويقتضى أن يُفعل لا محالة . فإذا كان النهى نقيضه ، فيجب أن يكون استدعاء إلى الإخلال بالفعل ، ويقتضى أن لا يُفعل لا محالة . فقد قلنا إن مدلول أحدهما هو نقيض مدلول آخر . وأما إجزاء المأمور به . فانه يُعلم بنظر آخر ، على ما ذكر .

١٥ فان قيل : فإذا تبع مدلول الأمر الإجزاء ، فيجب أن يتبع مدلول نقيض الأمر نقيض ما يتبع مدلول الأمر . وهو نفي الإجزاء ؛ وهذا هو الفساد ! قيل : لا يجب ذلك . لأن التابع لاقتضاء الأمر لإيقاع الفعل لا محالة . وهو إجزاؤه . وهو سقوط التعبد به . وهذا بعينه هو تابع لاقتضاء النهى للإخلال بالفعل ، لا نقيضه . وذلك لأن النهى إما أن يكون نهياً عن مجرد الفعل ، أو يكون نهياً عن إيقاع عبادة على وجه . فالأول هو أن يقال للمكلف « لا تدخل الدار » . فتنى لم يدخلها ، فقد أجزأه ذلك فى سقوط التعبد بالإخلال بذلك فى ذلك / الوقت . وفعل الدخول يكون فاسداً . ولا معنى لفساده ١/٢١٥ إلا أنه قبيحٌ محرّم . وأما الثانى فهو أن يقال للمكلف : « لا تصل عريانا » . فإذا لم يصل عريانا ، أجزأه فى إسقاط التعبد به فى ذلك الوقت . كما ٢٥ لو قيل له : « صل على طهارة » ، فصلى على طهارة ، فانه يجوزته ما فعّله فى إسقاط التعبد به . فقد تبع مدلول كل واحد منهما ما تبع مدلول

الآخر ! قيل : أليس ، إذا قيل للمكلف « صلّ بطهارة » ، مع أن الأمر على الوجوب ، فانه يتبع مدلول هذا الأمر أنه إذا خالف فصلتي على غير طهارة ، كان ما فعله فاسدا ، غير مجزئ ؛ فيجب ، إذا قيل له : « لا تصلّ عريانا » ، فخالف وصلي عريانا ، أن يكون ذلك فاسدا ، غير مجزئ ؟ قيل : فقد أوجبتم أن يتبع مدلول النهي ما يتبع مدلول الآخر . وهو الفساد ، ونفي الإجزاء . وأنتم أوجبتم أن يكون التابع لأحدهما نقيض ما تبع الآخر . ولم توجبوا أن يكون أحد التابعين هو التابع للآخر . فما ذكرتموه الآن غير داخل في العقد الذي ذكرتموه ، بل هو ضده . فإن تركوا ما قالوه ، وقالوا : « إذا كان النهي نقيض الأمر ، فيجب أن يكون ما يتبع مدلول أحدهما هو ما يتبع مدلول الآخر » ، قيل لهم : هذه دعوى منكم تخالفون فيها ونحن . وإن لم نوجب أن يكون التابع لأحدهما هو نقيض ما يتبع الآخر ، فإننا لا نوجب أن يكون مثله . بل ذلك موقوف على الدلالة . وليس يجوز أن يكون كون النهي والأمر نقيضين يقتضى تساوى ما يتبع مدلولهما .

فصل في العموم

- ١٥ إن قيل : ما تنكرون أن يكون قبيلة من العرب وضعوا للاستغراق وحده لفظ « كلّ » أو غيره ، ثم وضعته قبيلة أخرى للبعض ، فلم ترك العرب أن تضع للاستغراق لفظا يخصه . ومع ذلك ، فالإشراك حاصل ! قيل : لو كان كذلك ، لكان حقيقة قولنا « كلّ » عند تلك القبيلة للبعض ، لا غير ، وأن يسبق إلى إلفهامنا عند سماع قولنا « كلّ » : البعض . / ومعلوم أن ذلك ٢١٥ ب/ لا يحصل في قبيلة من القبائل . كما لا يسبق إلى فهم أحد عند سماع اسم « الأسد » : الرجل الشجاع ، إذا تجرّد اللفظ . وأيضا ، فكيف اتفق في ألفاظ العموم كلها على كثرتها أن يحصل في كل واحد منها الإشراك ؟ ولا يخلص واحد منها للاستغراق ؟ ويضعون لكل معنى اسما يخصه ، ولا يضعون اسما للاستغراق إلا ويضعونه لنقيض الاستغراق ؟ وأيضا فكان يجب في القبيلة التي وضعت قولها « كلّ » للبعض ، أن يضعوا للاستغراق لفظا آخر ٢٥ ليعبروا به عن الاستغراق . فان قالوا : قد وضعوا له لفظة « جميع » ، ووضعته

القبيلة الاخرى للبعض ! قيل : كيف اتفق في جميع ألفاظ العموم أن بعضهم وضعها للعموم ، وبعضها للخصوص ، ولم يخلص للاستغراق واحد منها ؟ وأيضا ، فما ذكرناه من شدة الحاجة إلى وضع اسم للاستغراق يقتضى — إذا وقع الاشتراك في ألفاظ العموم لأجل وضع قبيلتين — أن يضعوا للاستغراق لفظا آخر يخصه لشدة حاجتهم إلى ذلك .

فصل في الاستثناء من الاستثناء

- قد قيل : لو رجع الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول وإلى المستثنى منه ، لكان إيجابا وسلبا . واعتُرض ذلك بأنه لا يمتنع ذلك إذا تعلق بكلامين . وإنما يمتنع إذا تعلق بكلام واحد ! والجواب : انه لو رجع الاستثناء الثاني إليهما ، لكان إيجابا وسلبا من المستثنى منه . لأنه إذا قال القائل لزيد : «عندى ١٠ عشرة دراهم إلا درهمين إلا درهم» ، ورجع قوله «إلا درهم» إلى «العشرة» ، وهى ^(١) إيجاب لنفى منها درهما آخر . ورجع مع ذلك إلى «الدهرمين» ، وهى ^(٢) نفى ، لكان قد أوجب الدرهم . كأنه قال «إلا درهمين ، إلا درهم ^(٣) من الدرهمين ، فانه على» ، فيكون قد أثبت الدرهم في العشرة . وقد نفاه حين رجع إلى العشرة . فيكون / قد نفى عن العشرة درهما ، سوى ١٠ الدرهمين ، وأثبتته فيها معا . فقد بان أنه يلزم أن يكون الاستثناء الثاني نفيا وإثباتا من العشرة . فهو إذاً ، نفى وإثبات من كلام واحد .

الأفعال من باب قسمة الأفعال

- قد حُدّ القبيح بأنه فعل على صفة لها تأثير في استحقاق الدم . فان قيل : الصغيرة قبيحة ، وليست على صفة لها تأثير في استحقاق الدم ! قيل : ٢٠ بل لها صفة لها تأثير في استحقاق الدم . ألا ترى أنه ، لو لم يكن فاعلها

(١) كذا في الأصل
(٢) كذا في الأصل
(٣) كذا في الأصل

يستحق من المدح أكثر من ذمها ، لأنّرت الصفة في استحقاق الذم ؟ فان قيل : أليس ، مع استحقاقه لمدح أكثر من ذمها ، لا يُوثر في استحقاق الذم ؟ فقد انتقض الحد ! قيل : قولنا : « لها تأثير في استحقاق الذم » ، لا يقتضى أن يُوثر في ذلك في كل حال ، وعلى كل وجه . وسيبّا في عرف الفقهاء والمتكلمين في اصول الفقه . لأنهم يتعارفون من قولهم : « ليكذا تأثير في كذا » ، أنه يُوثر فيه ، وإن كان يُوثر في بعض الحالات . وإذا قلنا : « ليسار تأثير في إزالة الهم » ، لم ينتقض ذلك في عرف كل الناس بأن يُوخذ اليسار في بعض الحالات ولا يزول الهم ، لما كان في بعض الحالات مؤثرا في إزالة الهم . فما ذكرناه جارٍ في عرف الفقهاء وغيرهم .

وإذا أردنا حسم هذا السؤال ، قلنا في الحد : « القبيح فعل على صفة لكونه عليها تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه » ؛ أو « ... ما لم يمنع من ذمه مانع » . أو قلنا « فعل له تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه ، أو ما لم يمنع من ذمه مانع » ، ولا نذكر الصفة . وإذا قيّدنا الحدّ بذلك ، قلنا في حا الحسن : « لأنه فعل لا تأثير له في استحقاق فاعله الذم ، على وجه من الوجوه ، أو من غير مانع » . وكذلك نريد في حد الواجب ، إذا حددناه باستحقاق الذم على الإخلال به ، فنقول : « هو الفعل الذى للإخلال به / تأثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه ، أو ما لم يمنع من ذمه مانع » .

ب / ٢١٦

فصل

الأولى في قسمه الأسباب أن يقال : الأسباب الشرعية ضربان : أحدهما يُعلم ثبوته وكونه سببا بالشرع . وذلك كفساد الصلاة . فأنّا بالشرع نعلم ثبوته ، ونعلم بالشرع كونه سببا لوجوب القضاء . والآخر يُعلم ثبوته لا بالشرع ؛ ويُعلم بالشرع كونه سببا . وذلك حوّل الحول . فأنّا نعلم بغير الشرع وجوده ، ونعلم بالشرع كونه سببا لوجوب إخراج الزكاة . وإذا ذكرنا القسمة كذلك ، كنا قد جعلنا العلم في مقابلة العلم . وهذا مرادنا في الكتاب .

٢٠

٢٥

من باب التامى

اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في فعله يستفاد من مطلق^(١) المشاركة في صورة الفعل على الوجه الذى فعّله . وإن المتبع له فعله ، لأنه فعّله . فإن قيدت المتابعة بصورة الفعل ، فقيل : « اتبع زيد عمرا في صورة الفعل » ، لم يُفد إلا المشاركة في الصورة .

بَابُ

في أن السمع لا يقتضي على الإطلاق وجوب مثل فعل النبي عليه السلام علينا

اعلم أننا ذكرنا في الباب ، فقلنا : « أما من قال بأن أفعاله أدلة باعتبار الوجه ، فإنه إن علم الطريقة التي اتبعها النبي عليه السلام في ذلك الفعل ، عقلية كانت أو سمعية ، فهو يرجع إليها في الاستدلال . وإن لم يُعرف الطريقة ، فضربان : أحدهما يكون فعله بيانا لمجمل ، والآخر لا يكون بيانا لمجمل . فإن كان بيانا لمجمل ، فذلك المجمل هو دالّ على الوجوب ، أو النذب ، أو الإباحة . »

ولعترض أن يعترض هذه القسمة ، فيقول : إذا علم المكلف أن فعل النبي بيان لمجمل ، واستدل بالمجمل على الوجوب ، فقد عرف الطريقة التي رجع إليها النبي عليه السلام في الوجوب . فهو داخل في القسم الأول ! والجواب : ١٥
 أننا لم نقل : « فإن علم المكلف أن فعل النبي بيان لمجمل » ؛ وإنما قلنا : « فإن كان فعله بيانا لمجمل » . وقد يكون فعله بيانا لمجمل ، ولا يكون العلم بذلك قد تقدّم للمكلف فيحتاج أن ينظر ويتأمل ليعرف الوجه الذى أوقع النبي عليه السلام الفعل عليه . ومن جملة ما يتأمل أن ينظر هل في الشرع مجمل ، هذا بيانه ، ليعرف بالمجمل الوجه الذى أوقع النبي عليه السلام الفعل ٢٠
 عليه . فإذا عرف ذلك ، اكتفى بالمجمل في الاستدلال / على الوجوب في الجملة ، وعلم أن النبي عليه السلام أوقع الفعل عليه .

١/٢١٧

في أن السمع لا يقتضى على الإطلاق وجوب مثل فعل النبي عليه السلام علينا ١٠٠٥

وإذا اردنا حسم هذا السؤال ، فالأولى أن نقول في القسمة : إما أن يعلم المكلف قبل أن يفعل النبي عليه السلام الفعل ، أو معه ، أو بعده ، الطريقة التي صار إليها في العلم بالحكم ، عقلية كانت أو سمعية ، مجملة كانت أو مفصلة ، فرجع إليها في العلم بالحكم ؛ وإما أن لا يعلم المكلف ذلك ، فيجب أن يستدل بوجه آخر على الوجه الذي أوقع النبي عليه السلام الفعل عليه . فإن علم أنه أوقعه على الوجوب ، دل ذلك على وجوب مثله عليه . وإن علم أنه أوقعه على الندب ، دل على أنه مندوب إلى مثله . وإن علم أنه أوقعه مستبيحاً له ، دل على أنه مباح منه .

استدل على أن فعل النبي عليه السلام على الوجوب بقول الله عز وجل^(١) : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر... » قالوا : وقوله « يرجو الله واليوم الآخر » تهديد ! واجب عن ذلك بأن قوله عز وجل « لكم » ليس من ألفاظ الوجوب . ولو أراد الوجوب ، لقال « عليكم » . واعترضنا ذلك بأنه لا يصح الاستدلال بذلك على نفى الوجوب . لأن معنى قول القائل « لنا أن نفعل كذا » هو أنه لا حظر علينا في فعله . والواجب ، لا حظر علينا في فعله .

فان قيل : إن المحيب لم يستدل بالآية على نفى وجوب أفعال النبي عليه السلام بقوله : « إن لفظة : لكم ، ليس من ألفاظ الوجوب » ، وإنما دفع الاستدلال بالآية على وجوب أفعاله . فقال : لفظة « لكم » ليست من ألفاظ الوجوب . فلا يجوز أن يقال له : « إن الواجب ، لنا فعله » ، لأنه لم يقل : « إن الواجب ، لا يكون لنا فعله » . وإنما قال : إن لفظة « لكم » لا يختص الوجوب ، بل يستعمل في الواجب وفي غيره . فليس في ذكرها إثبات للوجوب ! قيل : بل إنما أورد المحيب هذا الكلام على جهة الاستدلال منه ، على نفى الوجوب ، لا على أن يدفع استدلال خصمه . لأن خصمه لم يستدل على وجوب أفعال النبي عليه السلام بقول الله عز وجل^(٢) : « لقد كان / لكم في رسول الله أسوة حسنة ... » فيقال له : لفظة « لكم » لا يختص الوجوب .

(١) القرآن ٣٣ / ٢١

(٢) القرآن ٣٣ / ٢١

ولإنما استدل بقوله^(١) : «... لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر». قال : وهذا تهديد. فما أورده الحبيب إن لم يكن ابتداء استدلال منه بالآية - من حيث أنه لا يقال «لكم» فيما هو واجب - فليس هو يدفع لاستدلال المستدل بالآية . وينبغي أن يقول لمن تكلم على^(٢) الآية بقوله : إن لفظة «لكم» ليس من ألفاظ الوجوب . إن أوردت ذلك دفعا لاستدلال المستدل بالآية ،
فالمستدل بالآية لم يقل : إن قول الله عز وجل «لكم» من ألفاظ الوجوب . وإن أوردت ذلك استدلالا منك على أن أفعال النبي عليه السلام ليست على الوجوب ، لم يصح ذلك ، لما بيناه في الكتاب^(٣) .

باب

فيما تدل عليه أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتروكه المتعلقة بغيره ١٠

قد قلنا : أما أفعاله المتعلقة بغيره ، فهي الحدود ، والقضاء على الغير . ثم قلنا : وقضاؤه على الغير ، وإن كان من قبيل الأقوال ، فإنه يقتضى لزوم ما قضى به . ولقائل أن يقول : لم أدخلتم القضاء في جملة «الأفعال» ، مع أنه «قول» ؟ وأنتم إنما تتكلمون في أبواب «الأفعال» : في الأفعال التي هي أفعال الجوارح ! والجواب : إنما تكلمنا في القضاء ههنا لأنه كأفعال الجوارح بالغير . ولم يجز ذكره فيما قبل . فذكرناه ههنا لمشابهته للأفعال المتعلقة بالغير .
وإذا أردنا حسم هذا الاعتراض ، قلنا في القسمة : إن ما يسند إلى النبي عليه السلام مما يتعلق بغيره ، أفعال وتروك . والأفعال ضربان : أفعال هي أقوال ، وأفعال ليست أقوالا . والأفعال المتعدية إلى الغير ، منها قضاء على غير ، ومنها ما ليس بقضاء على غير . والأفعال التي ليست أقوالا ، هي الحدود ، والتعزير . وإنما قسمنا الأفعال إلى أقوال وإلى غير أقوال ، لأن الفعل إذا أطلق ، أو جعل في مقابلة الترك ، أفاد كل ما يفعله الفاعل من قول وغير قول . وإذا جعل في مقابلة الفعل قول ، لم يدخل القول تحت الفعل .

(١) القرآن ٢١/٣٣

(٢) كذا ، لعله : «عن»

(٣) أى كتاب المعتد في أصول الفقه

الكلام في الناسخ والمنسوخ

باب في حقيقة الناسخ

- قد حدث أصحابنا الطريقَ الناسخ بأنه ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه/عنه . وقلنا : يلزم ١/٢١٨
- على هذا أن يكون العجز المزيل لمثل الحكم ، الذي كان ثابتا على المكلف ، ناسخا . لأنه قد دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه . فإن قيل : إن الدال على أن مثل الحكم غير ثابت ، هو دليل العقل الدالُّ على أنه لا تكليف مع العجز . وهذا الدليل متقدم على الدليل الدال على وجوب العبادة غير متراخ عنه ! قلنا : هذا يوجب أن لا يوصف فعل النبي عليه السلام بضدٍّ ما أمرنا به بأنه دليلٌ ١٠
- ما نسخ عنا العبادة المأمور بها . لأنه إنما يكون ناسخا عنّا لأجل ما تقدم من الدليل . على أننا إذا علمنا الوجه الذي أوقع النبي فعله عليه ، كان حكمنا فيه حكمه من وجوب ، أو نفل ، أو إباحة . وقد قال أصحابنا بأن فعله يكون دليلا ناسخا عنّا العبادة ، وإن كان دليل اتباعنا آياه فيه متقدما . فكذلك يلزم أن يقال في العجز الطارئ على المكلف . وعلى أن الدليل ١٥
- العقلي الدال على أن العبادة ترتفع بالعجز ، هو كالدليل العقلي الدال على وجوب المصير إلى قول النبي . فكما لم يُمنع أن يكون قول النبي عليه السلام هو الناسخ إذا ورد برفع العبادة ، فكذلك لا يمتنع أن يكون العجز هو الناسخ ، وإن كنا علمنا بالعقل أن العجز ترتفع معه العبادة .
- فان قيل : قول الله عز وجل^(١) : « فاتقوا الله ما استطعتم ... » ، وقوله^(٢) : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ... » يجري مجرى أن يأمرنا ٢٠

(١) القرآن ١٤/١٦

(٢) القرآن ٢/٢٨٦

- بعبادة عباد ، ويشروطها بالاستطاعة . ولو فعَل ذلك ، لم يكن وجود العجز نسخاً ، لأنه قد علّق العبادة بشرط معلوم مفصّل . والخطاب المقيّد بهذا الشرط غير متأخر ؛ فلم يكن نسخاً . كتعليق العبادة بغاية مفصلة ، مثل قوله^(١) : « ... ثم أتمّوا الصيام إلى الليل ... » ، انه لا يكون وجود الليل ناسخاً ، ولا قوله « إلى الليل » ناسخاً للصوم في الليل ! قيل : أليس ، لو لم يقل الله عز وجل^(٢) « فاتقوا الله ما استطعتم » ، ولا قال^(٣) : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ، لكان وجود العجز دالاً / على أن مثل حكم العبادة غير ثابت في ذلك الوقت ؟ ولا يكون ذلك ناسخاً ، لأن النسخ لا يثبت بعد انقطاع الوحي . والعجز قد يطرأ على المكلفين بعد موت النبي عليه السلام . فقد وُجد الحدّ في هذا الموضع ، والمحدود ليس بمأصل . ولا شبهة في أن العجز ١٠ والموت قد طرأ على بعض المكلفين قبل نزول هاتين الآيتين . فزال مثل الحكم الثابت بالنص ، ولم يكن ذلك ناسخاً . وقد قلنا في الكتاب^(٤) إنه يلزم على الحد المذكور أن تكون الأمة إذا اختلفت في المسئلة على قولين ، وسوّغت للعامة الأخذ بأيّهما شاء ، وأجازت للمجتهد أن يقول بأيّهما شاء إذا أدّى اجتهاده إليه ، أو قالت : إن أخذ بالخطأ منها لم يكن ملوماً ١٥ — على قول من قال : « إن الحق في واحد » — ثم أجمعت على أحد القولين ، فلم يسع للعامة الأخذ بما كان يسوغ له الأخذ به ، وهو القول الآخر ، ولا كان للمجتهد أن يصير إليه أن يكون إجماعهم ناسخاً . لأنه دالّ على أن مثل الثابت بنصهم غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه .
- ٢٠ إن قيل : أهل الاجتهاد من الأمة إذا اختلفت على قولين ، فانها لم تنص على جواز الأخذ بكل واحد منها للعامة وللمجتهد ! قيل : كيف لم تنص على ذلك ، وقد صرّحت به في كتبها واستدلّت عليه ؟ فان قيل : ليس معكم أن كل واحد من أهل الاجتهاد قد قال بذلك نصاً ، وأنه لم ينص

(١) القرآن ٢ / ١٨٧

(٢) القرآن ١٤ / ١٦

(٣) القرآن ٢ / ٢٨٦

(٤) أي كتاب المعتد في اصول الفقه

- عليه بعضهم ولم ينكره الباقر ! قيل : قد صار الحكم ثابتا بالنص من بعضهم مع علم الباقرين . وذلك لا يمنع من كونه ثابتا بالنص ، وإن كان ثابتا به مع غيره . ثم يقال للسائل : أليس ، لو نص كل واحد من الامة على جواز تقليد العامي لكل واحد من القولين ، ثم أجمعوا على أحدهما ، فحرم الأخذ بالقول الآخر ، لم يكن ذلك نسخا ؟ لأن النسخ لا يكون بعد انقطاع الوحي .
- فبطل أن يقتصر في الحد على ما ذكر . لأنه لو اقتصر عليه ، لوجب ، لو وُجد ، أن يكون المحدود قد وُجد . كما أن من حدّ الجهل بأنه / اعتقاد الشيء لا على ما هو به ، وفرضنا أنه لا وجود للجهل ، فانه يلزمه ، لو وُجد ما هو اعتقاد الشيء لا على ما هو به ، أن يكون قد وُجد الجهل . ولو قال : لا يكون الجهل موجودا . وإن وُجد الاعتقاد للشيء لا على ما هو به ، لزمه أن لا يكون هذا حدّا للجهل . فكذلك إذا قال : الدليل الناسخ هو ما دلّ على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه . فانه ، وإن لم تنص الامة على جواز تقليد العامي لكل واحد من القولين ، يلزمه لو نصت على ذلك ثم أجمعت على أحد القولين فحرم الأخذ بالقول الآخر ، أن يكون إجماعها ناسخا . فان لم يكن ناسخا ، فقد فسد الحد .
- فان قيل : أنتم اعترضتم الحد باعتراض غير مقدّر . وما تذكرونه الآن هو مقدّر . فهو غير ما ذكرتموه في الكتاب^(١) ! قيل إنما اعترضنا باختلاف الامة على قولين في المسئلة ، وتسويغهم الأخذ بكل واحد منهما . ولم نقل إن ذلك محقق أو مقدّر .
- فان قيل : المجتهدون من الامة ، وإن قالوا : « يجوز للعامي الأخذ بكل واحد من القولين » . فان قولها لا يسمى نصا في العرف . بل قولنا « نص » في عرف الفقهاء يقع على نص الله عز وجل ، ونص رسوله . فقولنا في الحد : « إن الدليل الناسخ هو ما دلّ على أن مثل الحكم الثابت بالنص لا يتناول نص الامة » . لأنه لا يسمى نصا في العرف ! قيل : ليس كذلك . لأن

الفقهاء يقولون : « قد نصّت الامة على كذا وكذا » . كما يقولون : « نص النبي عليه السلام على كذا وكذا » . وإن كانوا لا يتعارفون من إطلاق اسم « النص » [على] نص الامة ، فأولى أن لا يتعارفوا من إطلاقه نص موسى وعيسى . فيجب أن لا يتناول الحد المذكور^(١) ما دلّ على نسخ الشرائع لأن الامة إذا أطلقت اسم النص ، لا تعنى به نص غير النبي من الأنبياء .
ومعلوم أن قول النبي عليه السلام ، إذا رفع عبادة لبعض الأنبياء المتقدمين ، يكون نسخا . ولا يلزمنا مثل ذلك على ما حددنا « الناسخ » بقولنا : إنه قول صادر عن الله أو عن رسوله . لأننا / لم نقصر النص على كلام نبينا عليه السلام ، دون كلام غيره .

ب/٢١٩

- فان قالوا : الامة إنما سوّغت للعامة أن يقبل ممن يفتيه بكل واحد من القولين . فاذا أجمعوا على أحد القولين ، لم يجد العامة من يفتيه بالقول الآخر ، فيقال : قد حرم عليه الأخذ به ! قيل : لهم : قد يجد من يفتيه بأن يصير بعض المجتهدين إلى القول الآخر بعد إجماعهم . ومن حدّ الدليل الناسخ بما ذكرناه ، يحرم الأخذ بالقول الآخر ، ولا يجوز التقليد فيه . وأيضا فانه يحرم على المجتهد ، بعد الإجماع على أحد القولين ، أن يصير إلى القول الآخر . ويكون مأثوما^(٢) بعدما كان من أهل الاجتهاد ، سوّغوا له ذلك أو قالوا : لا تكون مأثوما . فقد حصل معنى النسخ في المجتهد . وأيضا فلو أجمعوا على أحد القولين إلا مجتهد واحد ، وأفتى العامة بقوله ، ثم وافق^(٣) من عداه على قولهم قبل أن يعمل العامة بذلك ، ثم عرف^(٤) موافقته لهم ، فانه لا يجوز له العمل على ذلك بعد ما جاز له العمل عليه .
فقد صار اتفاقهم دالا على أن مثل الحكم الثابت بنصهم غير ثابت .

فان قيل : الامة إذا اختلفت على قولين ، فانما سوّغت للعامة وللمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين ، بشرط أن لا يتفق على أحدهما . وهذا

(١) ل : المذكورة

(٢) أى عده آثما

(٣) أى هذا المجتهد الواحد

(٤) أى العامى

- شرط مفصل . فوجوده لا يكون ناسخا . وليس كذلك قول الله سبحانه^(١) :
 «... أو يجعلَ اللهَ لهنَّ سبيلا» . لأنَّ «السبيل» ههنا مجمل ، غير مفصل .
 فما ورد بتفصيله ، يكون ناسخا لإمساك في البيوت . وهو قول النبي عليه
 السلام : «خذوا عني . قد جعل الله لهنَّ سبيلا» ! قيل : ينبغي أن يقع
 الانفصال بما هو مذكور في الحد . وهذا الذي ذكرتموه من تفصيل الشرط ،
 ليس بمذكور في حد الدليل الناسخ . على أن ما ذكرتموه من الحد ، يقتضي
 أن الأمة لو اختلفت فسوّغت للعامة الأخذ بكل واحد من القولين ، ولم
 يشترط ما ذكرتموه في الحال ، فلما أجمعت على أحد القولين ، حرّمت الأخذ
 بالآخر ، أن يكون ناسخا . على أنه ليس معكم أن الأمة لما اختلفت / في ١/٢٢٠
 المسئلة على قولين ، سوّغت الأخذ بكل واحد منها على هذا الشرط . وكيف
 يمكنكم ادعاء ذلك ؟ والمخالف يقول : إن الأمة ما منعت من الأخذ بكل
 واحد من القولين ، وإن اتفقت على أحدهما . وكيف يمكنكم على أصولكم
 أن تقولوا : إن الأمة قد قالت ذلك ، حين اختلفت ؟ وأنتم تجوزون أن يأمر
 الله بتكرار العبادة ، وهو يريد نسخها . فلا يبين ذلك في الحال ، لا مجملا
 ولا مفصلا . ويبينه عند وقت النسخ . فما تنكرون أن تكون الأمة لم تبين
 تحريم الأخذ بالقول الذي أجمعت على خلافه إلا حين أجمعت على خلافه .
 فلم تكن لإباحته الأخذ بكل واحد من القولين مشروطة^(٢) .
 فان قالوا : نحن ، وإن جوزنا ذلك ، فانا نجوز أن تكون شرطية عند
 اختلافها ! قيل : إذا جوزتم كلا الأمرين ، فجوزوا كون اتفاقها ناسخا
 لجواز الأخذ بالقول الآخر . لأنكم لا تأمنون أن يكونوا^(٣) ما شرطوا لإباحة
 الأخذ بكل واحد من القولين عند اختلافهم بالشرط الذي ذكرتموه . وقد
 حددنا نحن الطريقَ الناسخ بأنه : «قول صادر عن الله ، أو قول أو فعل
 أو ترك منقولين^(٤) عن رسوله ، يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص من الله ، أو
 بنص أو فعل منقولين عن رسوله ، مع تراخيه عنه على وجه ، لولاه لكان ثابتا» .

(١) القرآن ٤ / ١٥

(٢) ل : مشروطة

(٣) ل : تكونوا

(٤) كذا في الاصل

ولقائل أن يقول : قولكم « يفيد لإزالة مثل الحكم » يقتضى أن مثل الحكم كان ثابتا ، فأزيل . لأنه لا يقال « أزلتُ هذا الشيء » ، إلا وقد كان ذلك الشيء ثابتا . وإزالة الحكم بعد ثبوته هو بقاء ، وليس هو نسخا ! قيل : قد يقال فى الشيء « إنه أزيل » ، إذا كان ثابتا ، فأزيل . وقد يقال « قد أزيل الشيء بكذا » ، إذا كان ، لولا ذلك المزيل ، لثبت ذلك الشيء .

٢٢٠/ب

- سيما إذا كان ذلك الشيء يتوهم ثبوته ويتوقع . فانه لا يمتنع أحد ، إذا كان يتوقع استمرار توجهه إلى بيت المقدس ، ثم نهى عن ذلك ، أن يقول : « قد أزيل عنا التوجه إلى بيت المقدس » . ومعلوم أنه لا يراد بذلك إزالة ما تقدم من التوجه إلى بيت المقدس . وإنما يراد /إزالة ما يستأنف . ويصح إطلاق ذلك فيه ، لما بيناه . وقد دللنا فى الحد على أننا أردنا هذا الوجه بقولنا
- ١٠ « مفيد لإزالة مثل الحكم الثابت بنص أو فعل » . لأنه لو كان الحكم المزال قد كان ثبت ثم أزيل ، لكان هو حكم النص ، لا مثله . ودللنا على أنه إنما أزاله بأن دلّ على أنه غير ثابت ، وبأنه منع من ثبوته بقولنا : « على وجه لولاه لكان ثابتا » . فبان بذلك أنه مفيد لإزالة الحكم على هذا الوجه . ولنا أن نعتاض من قولنا : « مفيد لإزالة مثل الحكم » بقولنا : « يفيد^(١) أن مثل الحكم الثابت بالنص ، أو بالفعل^(٢) غير ثابت ، على وجه لولاه لكان ثابتا » . وكل واحد من هذين الكلامين يرجع على الآخر من وجه . أما قولنا « يفيد أن مثل الحكم الثابت بالنص أو بالفعل غير ثابت » ، فانه يرجع على العبارة الثانية ، لأن فيها تصريح بالإزالة ، وهى معنى النسخ فى الأصل . والحد المفيد من جهة الصريح لمعنى المحدود وفائده أولى .

٢٠

واعلم أن الغرض بهذا الحد هو حصر ما وقع الاصطلاح على تسميته طريقا ناسخا . وهو بتفسير الاسم أشبه منه بالحد . فقولنا : « قول أو فعل منقولين عن رسول الله » ، قد حصرنا به ما نقل عنه من قول أو فعل . وتناولها قبل أن يُنقل ، وبعد ما نُقل . فأشرنا بهذا القول إلى كل ما وقع الاصطلاح بعد وفاته على أنه طريق ناسخ . ولك أن تعتاض من ذلك ،

٢٥

(١) ل : مفيد

(٢) ل : بفعل [ولكن راجع السطر التالى]

- فتقول : « قول أو فعل ، معلوم ورودها من النبي ، أو مطلقون » . وليس يلزم على ذلك أن يقال : النسخ يقع بالترك أيضا . وذلك لأن الله أو رسوله إذا أوجبا صلاة متكررة ، فإن نَسَخَهَا بعد أن فعلها ، فلا بد من أن يفعل فعلا يعدل به عن الصلاة إما بفعله في وقت الصلاة ، أو بفعله قبل الوقت ، ويستديمه إلى دخول الوقت وخروجه ، نحو أن يستلقي^(١) . وإذا فعل ذلك ، كان / الناسخ هو ما فعله ، أو ما تجدد فعله في الوقت . فالناسخ هو الفعل في الحالين . وأيضا فالترك يسمى فعلا ، فانك تقول : « بشئ ما فعل فلان » فيقال لك : « ما فعل ؟ » فتقول : « لم يخرج من دار غيره بعدما نهاه مالكمها عن الكون فيها » . واسم الفعل يقع على الترك في العرف . ولك ، إن تريد في الحد « الترك » ، فتقول : « قول ، أو فعل ، أو ترك » ، ومعلوم وروده عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أو مطلقون ، يفيد أن مثل الحكم الثابت بمثل هذه الأمور غير ثابت في المستقبل على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه . وأما المنسوخ فهو الحكم المزال إذا اختص بالشرائط التي ذكرناها . ولك أن تقول : « هو الحكم الذي تناوله الطريق الناسخ » . والطريق الناسخ هو المختص بالشرائط التي ذكرناها . أو تقول : « هو الحكم الذي اقتضى الطريق الناسخ أنه غير ثابت ، مع أنه مثل الحكم الذي كان ثابتا » . وأما حد النسخ : « فهو إزالة مثل الحكم المختص بالشرائط التي ذكرناها » . أو تقول : « هو تبين كون مثل الحكم الثابت غير ثابت إذا اختص الحكم ومثله بالشرائط التي ذكرناها » . ومن حد النسخ بأنه « إزالة الحكم بعد استقراره » ، فانه إن أراد بذلك استقرار نفس الحكم ، فذلك بداء . وإن أراد استقرار جنس الحكم ، فذلك يقتضي كون إزالة العبادة بالعجز ، أو إزالة حكم العقل بحكم الشرع نسخا .

باب الدلالة على جواز نسخ الشرائع

اعلم أنه لا يجوز أن يحمل جواز بيان انقطاع العبادة بالنسخ على جواز

تأخير بيان وقت انقطاعها بالموت والعجز . لأننا قد أشعرنا بجواز انقطاعها بالموت والعجز في كل وقت . ألا ترى أن الإنسان قبل التكليف يجوز أن يعجز ويموت في كل وقت ويمتنع الموانع ؟ وإذا ورد عليه الأمر بفعل العبادة على التكرار ، لم يجوز دوام حياته وقدرته ، بل يجوز ارتفاعها في كل وقت للعادة التي جرت في الناس . وإذا اقترن/ بذلك أن يعتقد أنه لا يجوز أن يعرف وقت موته ، لأن ذلك لإغراء بالمعاصي ، تأكد تجويزه للموت والعجز في كل وقت . وإذا اقترن بذلك قول الله عز وجل^(١) : « فاتقوا الله ما استطعتم » ، يؤكد هذا التجويز . فبان أن المكلف قد أشعر إشعارا بجواز معه أن يتعذر عليه الفعل في كل وقت ، إما بموت أو بغيره . فنظير ذلك أن يؤمر بالعبادة أبدا ، ويقال له : « جَوِّزْ ورود النسخ عليها في المستقبل » ، أو يقال له : ١٠ « جَوِّزْ في كل ما يتعبدك به أن يتغير كونه مصلحة في وقت من الأوقات المستقبلية » .

فإن قيل : فيجب ، إذا جرت العادة بنسخ العبادة المقيّدة بالتأييد أو بالتكرار ، أن يكون ذلك إشعارا بجواز النسخ ؛ فيجوز معه أن تنسخ العبادة ، وإن لم يتبين ذلك عند ورود الأمر بها ! قيل : العادة إنما تجري عن أول الأمر . فأول ما يرد بالعبادات مقيّدا بالتكرار ، ينبغي أن لا يحسن نسخها إلا أن يشعر بذلك عند الأمر . لأنه ما تقدم هذا الأمر عادة في نسخ عبادة من دون إشعار . وكذلك في أمر آخر بعبادة أخرى ، وفي أمر آخر . وإذا توالى التعبد مع الإشعار ، صارت العادة جارية بتأخر بيان النسخ إذا تقدمه الإشعار . فلا يجوز من دون إشعار . ٢٠

باب الدلالة على جواز نسخ الكتاب بالسنة

إذا كان قول القائل : « ما آخذ منك ثوبا ، آتيك بما هو خير منه » ، أو قال : « ... بشيء هو خير منه » ، لا يقتضى أنه يأتيه بثوب آخر . بل يجوز أن يأتيه بثوب آخر ، ويجوز أن يأتيه بغير ثوب . وهو خير من

الثوب الذى أخذه . لأن قوله « ما » ههنا بمعنى « شئ » . وقولنا « شئ » يقع على ثوب وعلى غيره . فكذلك إذا قال : « أتبتك بخير منه » لا يقتضى أن يأتيه بثوب لا محالة ، لأن قولنا « خير » يقع على كل خير ، ثوبا كان أو غير ثوب . فهو عام فيهما . كما أن قولنا « شئ » ، وقولنا « ما » يعم الثوب وغيره . فكما / لم يقتض الكلام الأول أنه يأتيه بثوب لا محالة ، فكذلك في ١/٢٢٢ الكلام الثانى .

باب الزيادة على النص ، هل هي نسخ أم لا ؟

قد قلنا فى هذا الباب أن قاضى القضاة قال : لو خيّر الله بين شيئين واجبين ، ثم أثبت لهما ثالثا ، لكان ذلك نسخا ، لقبح تركهما جميعا . وقلنا نحن : إن هذا رافع^(١) لحكم عقلى فلا يجوز أن يسمى نسخا .

ولقائل أن يقول : قبح الإخلال بهما ليس بحكم عقلى . وإنما علم بالشرع . وهو لإيجابه عز وجل فعل الشيتين على البدل . فوجب أن يكون لإيجاب الثالث نسخا لقبح تركهما ! والجواب : أن قبح تركهما والإخلال بهما يتبع لإيجاب الله الفعلين على البدل . ويتبع أنه ما كان يجب فعل ثالث معهما .

ألا ترى أننا لو لم نعلم إلا وجوب الشيتين على البدل ، ولم نعلم أن الثالث لا يجب بل جوازنا وجوبه ، لم نعلم قبح تركهما لتجوزنا وجوب ثالث ؟ إذا تركناهما إليه ، لم يقبح منّا تركهما . كما أننا لو علمنا أن الثالث لا يجب ، ولم نعلم وجوب الفعلين ، لم نعلم قبح تركهما . ومعلوم أن إيجاب الفعلين على البدل يقتضى أن للإخلال بكل واحد منهما تأثيرا فى استحقاق الذم . ولا يتعرض للثالث بإيجاب ولا بنفى إيجاب . وإنما نعلم أنه غير واجب بقاء على حكم العقل . فإذا كان قبح تركهما يتفرع على ، أمر شرعى وعلى أمر عقلى لم يتخلص كونه معلوما بالشرع . فلم يصح القول بأن رفعه نسخ .

باب نقصان من العبادة ، هل هو نسخ لغير ما نقص منها أم لا ؟

- اعلم أن الصلاة لما كانت واجبة إلى بيت المقدس ، كانت واجبة في كل مكان على البدل . وكان يجب على المصلّي أن يتوجه في المكان الذي يصلي فيه إلى بيت المقدس . فالتوجه في المكان إلى بيت المقدس هو هيئة من هيآت الصلاة في المكان ، فنسخ التوجه إلى بيت المقدس إنما يتناول هذه الهيئة . فلم يكن نسخا للصلاة في المكان . كما أننا لو أمرنا بصوم يوم /عاشوراء على صفة ، وهي أن نكون في ذلك اليوم متوجهين إلى بيت المقدس ، ثم نسخ عنا التوجه فقليل : « لا تتوجهوا إلى بيت المقدس » ، فإن ذلك لا يكون نسخا للصوم في ذلك اليوم . على أن النسخ للتوجه ورّد على وجه فيه تثبيت لجملة الصلاة . لأن المروي في ذلك هو : « ألا ، إن القبلة قد حوّلت » ، وفي ذلك تثبيت للصلاة . وكذلك ما في القرآن من ذلك ، وهو قوله^(١) : « ... فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ... » وهذا هو النسخ للتوجه إلى بيت المقدس . لأن ذلك يقتضي وجوب التوجه إلى الكعبة . ولا يصح الجمع بين التوجه إلى بيت المقدس وإلى الكعبة معا ، فوجوب أحدهما في كل صلاة يصلّيها ينفي وجوب الآخر .
- فأما صوم عاشوراء ، فانه ما وجب إلا في ذلك اليوم . فنظيره أن لا تجب الصلاة إلا في مكان مخصوص . فلو قيل : « لا تصلّوا في ذلك المكان » لكان قد انتفتت جملة الصلاة ، لأنها لم تجب إلا في ذلك المكان . ألا ترى أننا نحتاج في وجوبها في مكان آخر إلى دليل آخر ؟ وكذلك إذا قيل لنا : « صوموا يوم عاشوراء » ، ثم قيل لنا بعد حين : « لا تصوموا في يوم عاشوراء » ، فان ذلك ينفي جملة الصوم . لأنه لم يجب في زمان آخر . وإنما وجب في هذا الزمان فقط . فنفيه فيه نفي لجملته .

- فان قيل : كون ذلك نسخا لجملة الصلاة لا يمنع مما نريده . وهو أنه إذا كان يجوز صوم عاشوراء بنية بعد الفجر ، جاز في الصوم الواجب فيما بعد ، وهو صوم شهر رمضان ، أن يجب بنية بعد الفجر . لأنه قد ثبت

أن الشرع قد صحح الصوم بنية بعد الفجر . فإذا لم تغَيِّر الشريعة ذلك ، وجب أن يبقى على ما كان عليه ! قيل : إنما كان يجب ذلك لو ورد في ذلك لفظ عموم ، نحو أن يقال : « كل صوم شرعى فانه يصح بنية بعد الفجر ، وقبل الزوال » . فأما إذا قيل : « هذا الصوم الواقع في صوم عاشوراء يصح بنية بعد الفجر » ، فانه لا يجب مثله في صوم زمان آخر . لأن ذلك عبادة اخرى . ولا يجب أن تتفق العبادات في شرائط صحتها ، / بل ذلك موقوف على دليل زائد على ما دلّ على أن النية بعد الفجر لا تمنع من صحة صوم عاشوراء .

فان قالوا : فما يؤمنكم أن يكون ما دلّ على صحة صوم عاشوراء بنية بعد الفجر هو لفظ عموم يشمل كل صوم شرعى في الحال ، وفيما يتعبد به فيما بعد ؟ قيل : إذا كان ذلك غير مأمون ، وكذلك خلافه ، وجب على من أثبت أحدهما ، ليدلّ به على أن النية بعد الفجر يصح بها صوم شهر رمضان ، أن يدل على ما يبنى ذلك عليه . ومتى لم يبين ذلك ، لم يصح دليله . ويكفى من قصد الطعن علة أن يشككه فيما بنى عليه دليله .

باب في العمومين إذا تعارضا

١٥

إذا تعارض العمومان من وجه دون وجه بأن يكون كل واحد منهما عاما فيما الآخر خاص فيه ، فقد ذكرنا في الكتاب^(١) أنه إن علم تقدم أحدهما على صاحبه : وكانا معلومين ، أو مظهرين ، أو كان المتقدم منهم مظهرنا والمتأخر معلوما ، فانه يحىء ، على قول من جعل العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم . أن يكون المتأخر من هذين العمومين ناسخا للمتقدم . لأنه ، إذا كان عندهم أن العام متأخر ينسخ الخاص المتقدم فيما لم يثبت كونه أعم من اللفظ المتقدم . أولى بأن يكون ناسخا . وهذا صحيح . لأن هذا العموم المتأخر ، إن كان أعم من المتقدم ، فقد أطلقوا القول بأن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم . ولم يبنوا العام المتأخر على الخاص المتقدم . وإن كان هذا العموم

المتأخر هو أخص من العام المتقدم ، فمن قولهم : إنه يُخرج ما تناوله من العموم المتقدم على جهة النسخ ، لا على جهة التخصيص . لأن بيان التخصيص لا يتأخر عندهم ، أو عند أكثرهم . وليس ههنا ما يقتضى أن يحكم بأنه قد كان قارن العام ما دلّ على تخصيصه . فلذلك جعلوا المتأخر ناسخاً للمتقدم .

- ثم قلنا : وإن كان المتقدم معلوماً ، والمتأخر مظنوناً ، لم يجوز عندهم أن ينسخ / الثاني الأول ، ووجب الرجوع فيها إلى الترجيح . لأن المظنون لا ينسخ المعلوم . وإذا لم يكن الثاني منها ناسخاً ، وأمكن استعماله مع الترجيح ، ووجب الرجوع إلى الترجيح . وهذا صحيح . وذلك أنه لا يمكن ، بمجرد هذا التعارض ، النسخ . لأن النسخ إنما يكون بالشئ المتأخر . والمتأخر من هذين العمومين ١٠ مظنون ، والمتقدم منها معلوم . والمظنون لا ينسخ المعلوم . ولا يمكن أيضاً لمجرد هذا التعارض أن نُخرج من أحدهما ما تناوله الآخر ، لأجل أن الآخر أخص . لأنه ليس يتخلص كون أحدهما أخص من الآخر . فقد بان أنه لا يمكن ، بمجرد هذا التعارض ، لا نسخ ولا تخصيص . فوجب الترجيح .
- فإن رجحنا المعلوم منها بكونه معلوماً ، ولم يثبت في المظنون وجه ترجيح ، ١٥ استعملنا المعلوم وأخرجنا ما تناوله من المظنون لا لمجرد التعارض ، وأن المعلوم أخص . بل لأجل الترجيح . وإن رجحنا المظنون لأن حكمه حظر أو إيجاب ، أخرجنا ما تناوله من المعلوم ، لأجل الترجيح أيضاً . واستدلنا بذلك على أنه قد كان قارب العموم المتقدم ما دلّ على تخصيصه ، وإخراج ذلك القدر منه . لأنه إن لم يمكن كذلك ، كان الثاني ناسخاً ، ولا يجوز نسخ المعلوم ٢٠ بالمظنون

- ثم قلنا : فأما من يقول : إن العام المتأخر يبنى على الخاص المتقدم ، وأن الخاص المتأخر يُخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم ، فالذى يجىء على مذهبه أن لا يفرق بين أن يكونا معلومين أو مظنونين ، أو أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً في استعمال الترجيح وترك النسخ بأحدهما . لأنه ليس ٢٥ يتخلص كون المتأخر أخص من المتقدم . فيخرج من المتقدم ما دخل تحت المتأخر . وهذا صحيح . لأننا أردنا أنه لا يثبت عندهم بمجرد هذا التعارض

- إخراج ما تناوله أحدهما من الآخر ، لا على جهة النسخ ، ولا على جهة التخصيص والبناء . أما النسخ ، فلأن عندهم أن العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم ، بل يبنى على الخاص / المتقدم . فلو كان المتأخر أعم ، لم يجب فيه النسخ . وليس يتخلص أن أحد هذين العمومين أخص من الآخر ، فيقال إن المتأخر منها أخص من المتقدم ، فيخرج ما تناوله من المتقدم إما بنسخ ، أو بأن يدل على مقارنة المخصص له . فبان أن مجرد هذا التعارض لا يقتضى ، على قولهم ، لا نسخا ولا تخصيصا ؛ وأنه يجب الرجوع إلى الترجيح . فان رجحنا المعلوم منهما بكونه معلوما ، أو المظنون بما يرجع إلى حكمه ، فلا بد من أن يخرج ما تناوله من الآخر ، إما على جهة نسخ أو تخصيص . وليس ينقض ذلك قولنا : « إنه يحىء على مذهبهم أن لا ينسخوا ولا يُخرجوا من أحدهما بعضه على جهة التخصيص » . لأننا قلنا : « لا يجب ذلك لمجرد التعارض قبل الترجيح » . ولم نقل : إنهم بعد الترجيح لا يُخرجون^(١) من أحد العمومين بعض ما تناوله . بل قد دللنا بقوله : إنه يرجع إلى الترجيح . على أنه إذا ترجّح أحدهما على الآخر ، فحكم بظاهره أنه يُخرج ما تناوله من العموم الآخر . ألا ترى أننا إذا رجحنا قول النبي عليه السلام : « من نام عن^(٢) صلاة ، أو نسيها ، فليصلها إذا ذكرها » ، وقلنا : « لا يصلّيها عند قيام الظهيرة » ، فقد أخرجنا الصلاة المقتضية من مطلق نهيه عليه السلام عن الصلاة في هذا الوقت ، ولكن لم نفعل ذلك لمطلق التعارض . فقد بان أن ما حكمنا به إنما حكمنا به على مطلق التعارض قبل الترجيح . لأن الكلام إنما هو مفروض على مجرد التعارض .

باب الدلالة على صحة القول بالإجماع

قول الله عز وجل^(٣) : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر... » ، خرج مخرج المدح وتمييز هذه الأمة من سائر الأمم .

(١) ل : يخرجوا

(٢) ل : في

(٣) القرآن ١١٠/٣

- فلا يجوز أن يراد بذلك أنهم يأمرن ببعض المعروف وينهون عن بعض المنكر . لأن كل أمة قد نهت عن بعض المنكر ، وأمرت ببعض المعروف . ولا يجوز أن يكون المراد : أكثر ما ينهون عنه منكر . لأن الخيار من الأمم السالفة ، الأكثر مما / نهوا عنه منكر . ولأن قولنا « المنكر » إما أن يكون لاستغراق المنكر ، أو للجنس دون الاستغراق . وليس لام الجنس موضوعة للأكثر . ولا يجوز أن يراد بذلك الوصف لهم : بأنهم ، فيما مضى ، كانوا يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر . لأن الكلام مدح لهم في الحال . فلا يجوز أن يفيد تقدّم كونهم على خصال المدح . ولا يفيد حصولهم الآن على خصال المدح ، لأن الإنسان لا يكون مستحقاً للمدح بما فعله من قبل إذا عدل عنه إلى ضده وخلافه ، حتى يكون ناهياً عن المنكر ، ثم يصير آمراً بالمنكرات . فاذا ثبت أنهم ينهون عن كل منكر في كل حال إلا ما خرج بدليل . فلو أجمعوا على خطأ ، لكانوا قد أجمعوا على منكر . ولو أجمعوا عليه ، لكانوا غير ناهين عنه .
- دليل آخر : قول الله عز وجل^(١) : « وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى ... » ، يقتضى اتباع سبيلهم على ما بيناه في الكتاب . فان قيل : الآية تقتضى اتباع سبيلهم في الاستدلال على الحكم الذي قالوا به بدليل ، ولا يأخذوا به بغير دليل ! قيل : كذلك نقول : لأننا إذا أخذنا بذلك القول ، كنّا قد أخذناه بدليل — وهو إجماعهم — وقد دل الدليل على صحته . فليس في قولنا « إنه يجب علينا الرجوع إلى قولهم » ، تسليم للخصم أننا أخذنا بقولهم بلا دليل ، فتكون الآية حجة علينا .
- فان قيل : يجب أن يستدل بما استدلوا به بعينه ! قيل : لا يجب ذلك . لأن أهل كل عصر لا يوجبون على المكلف الاستدلال على الحكم بدليل معين إذا أمكنه أن يستدل عليه بدليل آخر . فلم يكن وجوب الاستدلال بدليلهم المعين سبيلاً لهم . فلم يدخل تحت الظاهر .
- إن قيل : قول الله عز وجل^(٢) : « وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ » يقتضى

(١) القرآن ١١٥/٤

(٢) القرآن ١١٥/٤

ظاهره مؤمنين معينين ، وأن نصير إليهم . لأنهم قالوا على ما قدرتموه في الكتاب . ويقتضى ظاهر الآية أيضا أن يكونوا مؤمنين على الحقيقة، / لا بحسب ظننا ، إما الإيمان اللغوي أو [العرفي أو^(١)] الديني . ولا سبيل لنا إلى العلم بذلك . فليس لكم ، أن تتركوا هذا الظاهر ، بأولى من أن تترك الظاهر الأول ، ونقول : المراد بذلك « مؤمنين موصوفين » . كأنه قال : « ويتبع غير سبيل من حقها أن تكون سبيل المؤمنين » . قيل : إذا فعلتم ذلك، تركتم الظاهر من وجهين : ﴿أحدهما﴾ أنكم تحملون الكلام على التكرار ، ونحن نحمله على فائدة محدودة . وذلك أن سبيل المؤمنين في الجملة قد دخل في ترك مشاقة الرسول . فجزه عز وجل عن مشاقة الرسول . هو زجر عن اتباع غير سبيل المؤمنين . لأننا قد علمنا أن مشاقته ليست سبيل المؤمنين . ﴿والآخر﴾ أنكم إذا حملتم الآية على مؤمنين موصوفين ، احتجتم إلى إضمار حتى يكون تقدير الكلام : « ويتبع سبيلا من حقها أن تكون غير سبيل المؤمنين » ، أو « من حق المؤمنين أن لا يسلكوها » . وإذا حملنا نحن ، « الإيمان » على الإيمان اللغوي ، كنّا تاركين للظاهر من وجه واحد . وقول الخصم : « إنكم لا تحملون الآية على مؤمنين على الحقيقة ، بل على مؤمنين بحسب ظنكم » ، لا يصح . لأننا إذا حملنا ذلك على التصديق ، فنحن نعلم أنه لا يجوز أن يكون أهل كل عصر على كثرتهم يخبرون أنهم يؤمنون بما جاء به الإسلام ، وليس فيهم من يصدق بذلك أصلا ، أو ليس فيهم من يصدق بذلك إلا الواحد والاثنان . بل نعلم أن الكثير منهم كذلك ؛ ونظن أن الكل كذلك .

دليل آخر : قول الله عز وجل^(٢) : « ... فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ... » فافتضى هذا الشرط أنهم إن لم يتنازعوا ، لا يجب الرد إلى كتاب الله وسنة نبيه ! ولقائل أن يقول : إن أراد الله بقوله^(٣) « فان تنازعتم في شئ » أهل عصر واحد ، فليس يخلو ، إذا لم يتنازعوا ، إما أن

(١) بياض مقدار كلمة في الأصل ؛ لعله كما اقترحتاه

(٢) القرآن ٤ / ٥٩

(٣) القرآن ٤ / ٥٩

٢٢/ب

- يكونوا لم يردّوا إلى الله والرسول ، فلا يجب اتباعهم ولا يكون قولهم صحيحا ؛
 / وإما أن يكونوا ردّوا إلى الله والرسول ، فلا يصح أن يُبيحهم ترك الردّ إلى
 كتاب الله وسنة نبيّه . لأن ردّهم الشيء إلى الله ورسوله هو طلب حكمه
 في الكتاب والسنة . فإذا طلبوه فيها ، فوجدوه فيها ، لم يصح طلبه من بعد .
 لأن طلب الإنسان لما هو واجد له محال . وإباحة ترك المحال عبث . وإن
 كان المراد بالآية أهل العصر الثاني مع أهل العصر الأول ، لم يصح القول
 بذلك . لأن قوله « فإن تنازعتم » مواجهة لمن ترك القرآن ، وهو حاضر .
 فعلمنا أن المراد بذلك تنازع بعضهم مع بعض . وأيضا فقد يخالف أهل
 العصر الثاني بعد انقراض الأول ، فلا يكون أهل العصرين متنازعين . لأن
 التنازع بين اثنين هو أن ينازع كل واحد منهما الآخر . وليس يمكن أن
 ينازع أهل العصر الأول لأهل العصر الثاني بعد موتهم . وأيضا فعند المستدل
 بالآية أن أهل العصر الثاني إن نازعوا أهل العصر الأول ، وجب عليهم الرجوع
 إلى قولهم إلى طلب الحكم في الكتاب والسنة . والرجوع إلى الإجماع عند المستدل
 ليس هو ردّ إلى الكتاب والسنة . لأنه لو كان ردّا إليهما ، بطل قولهم : « إذا
 لم يتنازعا ، لم يجب الردّ إلى الكتاب والسنة » . ولا يجب عند المستدل أيضا
 إذا تنازع أهل العصرين ، أن يطلب أهل العصر الأول الحكم في الكتاب
 والسنة . لأنهم قد طلبوا قولهم من قبل في الكتاب والسنة ، فوجدوه . وطلب
 ما هم واجدين له محال . فعند التنازع ، لا يجب على قولهم الطلب في الكتاب
 والسنة ، لا على أهل العصر الأول ولا على أهل العصر الثاني على قول المستدل .
 فأما إذا لم ينازع أهل العصر الثاني أهل العصر الأول ، فعلى موضوع
 الاستدلال مباح أن لا يردّوا بأجمعهم إلى الكتاب والسنة . ولا يصح هذه
 الإباحة لجميعهم . لأن بعضهم ، وهم أهل العصر الأول ، قد ردّ ذلك القول
 إلى الكتاب والسنة . وإباحة / ترك طلب ما قد طلب ووجد عبث .

١/٢٢٦

باب الإجماع بعد الخلاف

- إذا اختلفت الأمة في المسئلة على قولين ، فقد سوّغوا الأخذ بكل واحد
 منها على قول من قال : « كل مجتهد مصيب » ، بشرط بقاء الخلاف وكون

المسئلة من مسائل الاجتهاد . لأنهم لو سئلوا عن علة جواز الأخذ بكل واحد منها ، لعللوا بما ذكرنا . فاذا أجمعوا على أحد القولين ، فقد زال الشرط وتناولتهم أدلة الإجماع . ولا دليل يدل على اشتراط هذا الإجماع بشرط . فلم يحز خلافه .

باب الطريق الى معرفة الاجماع

إذا لم تكن المسئلة من مسائل الاجتهاد ، وقال فيها بعض أهل العلم قولاً وانتشر في أهل العصر ، وكان على أهل العلم فيها تكليف ، فإن سكوتهم على النكير يدل على أنه صواب ، وأن خلافه خطأ . لأنه لو كان منكراً ، لكانوا قد تطابقوا على ترك إنكار المنكر مع وجوب ذلك عليهم . هذا إذا مرّ من الزمان ما ينقضي معه زمان المهلة . لأنه مع ذلك يلزمهم أن يعتقدوا في المسئلة حكماً من الأحكام ، فيلزمهم إظهار الخلاف إذا كانوا مخالفين . فأما أول ما ينتشر المسئلة في أهل العصر قبل استيفاء النظر ، فانه لا يدل سكوتهم على رضاهم بذلك القول المنتشر . والقسم الأول هو الذي أردناه في الكتاب^(١) . والتعليل الذي ذكرناه في الكتاب يدل عليه .

باب في قول الصحابة إذا لم ينتشر

إذا لم ينتشر القول في جميع أهل العصر ، وكانت البلوى بتلك المسئلة عامة ، فقد ذكرنا في الكتاب أنه لا بد من أن يكون ، لغير من قال بالقول الذي لم ينتشر ، قول . لأنه مكلف للنظر فيها . فاذا كان له فيها قول ، وجب أن يكون موافقاً لهذا القول . لأنه لو كان مخالفاً له ، لنقلته النقلة ، لعلمنا باهتمامهم بالنقل . ولقائل أن يقول : لا يتم ذلك في مسائل الاجتهاد ، على قول من قال : « كل مجتهد مصيب » . لأنه لا يمتنع أن يكون/بعض ٢٢٦/ب المجتهدين لم يجتهد في الحادثة ، وإن لزمهم أن يجتهدوا فيها ليعملوا بها في أنفسهم ويكونوا قد أخطأوا في ذلك .

فإن قلتم : لو كان كذلك ، لأنكر عليهم الباقون . فاذا لم ينكروا عليهم ، ولا هم أنكروا على أنفسهم ، فقد تطابقوا على أن لم ينكروا تركهم الاجتهاد ! قيل لكم : لم يلزمهم أن ينكروا عليهم ذلك . لأنهم لا يعلمون أنهم قد تركوا الاجتهاد في المسئلة . بل يجوزون أنهم إنما سكتوا لأنهم قد اجتهدوا . فان قلتم : إذا كان الأمر كذلك ، فقد تطابقوا على العدول عن الصواب . قيل : لا يصح ذلك ، على قول من قال « كل مجتهد مصيب » . لأن القول الذي قاله من لم ينتشر قوله ، فهو صواب ، فما عدلوا بأجمعهم عن الصواب . وإنما يتم ذلك على قول من قال « إن الحق في واحد » . بل يقال : إن الصواب هو قول واحد . فان لم يكن ذلك القول الذي لم ينتشر هو الصواب كانوا قد عدلوا بأجمعهم عن الصواب .

١٠

باب في اسم الخبر وحده

قد حُدَّ الخبر بأنه الذي يدخله الصدق والكذب . واعترض ذلك بأن قول القائل : « محمد ومسيلمة صادقان » خبر ، وليس بصدق ولا كذب ! وأجاب قاضي القضاة عن ذلك : بأننا أردنا بدخول الصدق والكذب أن الإنسان إذا صدق الخبر أو كذبه لم يحظر اللغة ذلك ؛ وهذه صورة هذا الخبر . وهذا يقتضي أنه قد سلم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب . وهذا يعترض ما يقوله من أن كل خبر ، فانه لا يخلو من أن يكون إما صادقا وإما كاذبا . لأن هذا الخبر قد خلا منهما . وإذا حددنا الخبر بأنه : « كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور ، نفيا أو إثباتا » ، لم يلزم إذا قلنا « زيد الظريف في الدار » أن يكون قولنا « زيد الظريف » من جملة هذا الكلام خبرا . لأن ذلك لا يفيد أنه ظريف . كما أننا إذا قلنا « الظريف في الدار » لا يفيد أننا حكمنا بأن من / أشرنا إليه بهذا الكلام هو ظريف . وإنما أشرنا إليه بقولنا « هو ظريف » ، ثم أفدنا أنه في الدار . كما نشير بقولنا « زيد في الدار » إلى أنه في الدار ، ولم نفد أنه يسمى زيدا . ولنا أن نحترس من ذلك ونقول : « الخبر كلام تام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور ، نفيا أو إثباتا » ، ونعني بقولنا « كلام تام » أنه لا يقتضي

١/٢٢٧

٢٥

بوقع كلام آخر ، بل تقع به الفائدة بنفسه^(١) . وليس كذلك إذا قلنا « زيد الظريف » ، لأن ذلك ليس بكلام تام .

فان قيل : قول القائل « لا ثاني لله عز وجل » هو خبر ، وليس يفيد إضافة أمر إلى أمر . لأن الوجود ليس بصفة عندهم ، ولا الثاني ذاتا ، فتكونوا قد أضفتم نفي الصفة إلى الذات ! الجواب : إنا نغني بقولنا « إنه لا ثاني للقديم » ، هو أن ما نقله من ذات لها صفة القديم ليس لها وجود من خارج عقلنا سوى القديم عز وجل . فقد نفينا عن عقلنا لما عقَلناه من ذلك أن يتعلق بذات من خارج ، ليست بذات القديم عز وجل .

باب في بيان وقوع العلم بالأخبار

- ١٠ قد قلنا فيه : إنه لو كان كل ما أجمعوا على مقتضاه من أخبار الآحاد قد قامت الحاجة به ، لم يصح الاستدلال بإجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد على جواز العمل على خبر مضمون غير مقطوع به . إن قيل : يصح الاستدلال على ذلك بأخبار آحاد لم يُجمع الصحابة على العمل بها ، لكن عمل بعضهم بها ، ولم يعمل الباقيون بها ولم ينكروا على العامل بها ! قيل : أنتم استدللتم على العلم بخبر الواحد بإجماعهم على العمل بخبر عبدالرحمن في المحوس ، وخبر حمل بن مالك في الجنين^(٢) ، والخبر المروى في دية الأصابع^(٣) . كل ذلك قد أجمعوا على العمل به . ولعله لا يوجد خبر عمل به بعضهم ولم يُنكر من لم يعمل به على العامل به إلا خبر أو خبران^(٤) أو ثلاثة ، مما لم يبلغ كثرة . فيكون قد علم في الجملة أن الصحابة لم يُنكر بعضها على على بعض العمل بها .
- ٢٠

باب في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر

إذا قال قائل : جوزوا أن يخبر المتواترون بالكذب ، لأن السلطان حملهم على

(١) كذا بالأصل كأنه أراد « بالكلام التام »
 (٢) راجع الورقة ٨ / ب (الكلام في الإجماع) من المجلد الثاني
 (٣) راجع الورقة ٥٨ / ب من المجلد الثاني
 (٤) ل : خبرين

- ذلك بالرهبة ، لم يجوز إبطال ذلك ، بأنه كان يجب أن يظهر رهبة السلطان .
 لأن للسائل أن يقول : حملهم على الكذب وعلى كتمان الرهبة . وإنما كان
 للسائل أن يقول ذلك لأن الحبيب ، لما تعاطى الجواب عن السؤال ، سلم
 صحة الشك في الاجتماع على الكذب للرهبة . وإنه إنما يزول هذا الشك بالجواب .
 فازمه . كما سَوَّغ الشك في ذلك قبل النظر أن يُسَوَّغ الشك في الحمل على
 كتمان الرهبة قبل النظر . وينبغي أن يقال : إنه لا يمكن أن يضبط السلطان
 الكثرة العظيمة حتى يرهبا فلا تتحدث بالكذب عن كل إنسان وفي كل
 حال . بل كثير منهم لا يتحدث به ؛ وكثير منهم يُظهر خلاف الكذب عند
 خاصته وثقائه ، ثم لا يلبث الصديق أن يشيع .

باب التعبد بالخبر الواحد

١٠

- إن قيل : لا يمتنع أن يكون بعض الصحابة عميل على الخبر الواحد ، ولم
 ينكر عليه غيره . لأن غيره كان ناظرا ، متوقفا في وجوب العمل به ؛ فلذلك
 لم ينكره . وليس في ذلك اتفاق منهم على ترك الواجب . لأنهم ، وإن انفقوا
 على ترك إنكار العمل بذلك مع أن العمل به منكر في نفسه ، فانهم لم يتفقوا
 على ترك الواجب . لأن هؤلاء الناظرين لا يجب عليهم الإنكار . لأنهم ناظرون !
 ١٥ الجواب : إن الله عز وجل إذا كَلَّفَ المجتهدين أن يعرفوا هل تعبدتم بالعمل
 بأخبار الآحاد أم لا ، فلا بد من أن يمضى عليهم من الزمان ما يتمكنون
 فيه من الوصول إلى ما كلّفهم . فإذا مضى هذا الزمان ، ولم ينكروا العمل
 بأخبار الآحاد ، فلو كان العمل بها منكرا ، لكانوا قد أجمعوا على ترك الواجب .
 إذ الإنكار واجب .

٢٠

- دليل ورود التعبد / بخبر الواحد : هو أنه لا يجوز أن يكون ما روى من
 ١/٢٢٨ أخبار الآحاد على كثرتها ، لم يقل النبي عليه السلام شيئا منها . بل ينبغي
 أن يكون جميعها ، أو كثير منها ، قد قاله النبي عليه السلام . وليس يجوز
 أن يكون ما قاله عليه السلام من ذلك تعبدا لمن شافهه النبي عليه السلام
 دون من لم يشافهه ، لأن الإجماع بخلاف ذلك . ولأنه لو كان كذلك لبيّن
 ٢٥ النبي عليه السلام أن التعبد بذلك مقصور على من شافهه ، دون من لم

يشافهه . ولو بين ذلك في هذه الأخبار مع كثرتها ، ومع إشاعته لهذا البيان ، لما جاز أن ينكم ذلك ولا ينقل . فثبت أن التعمد بذلك يتوجه إلى من شافهه النبي عليه السلام ومن لم يشافهه ممن يأتي بعده . ولا يخلو إما أن يكون النبي عليه السلام قد شافه بها من يكون نقله متواترا ، وإما أن يكون شافه بذلك الآحاد . والأول يقتضي أن ينقل عنه متواتره^(١) . لأنه لا يجوز أن يُشيع النبي عليه السلام حكما عاما ، فلا ينقل متواترا . فثبت أن النبي عليه السلام شافه بهذه الأخبار الآحاد . فلو كان العمل بها لا يلزمنا إلا بنقل متواتر ، لكان النبي عليه السلام قد تعبَّدنا بما لم يجعل لنا طريقا إلى أنه تعبَّدنا به .

فان قيل : ليس يجب ، إذا أشاع النبي عليه السلام الخبر بحضرة من يكون نقله متواترا ، أن ينقلوه متواترا . لأن الإنسان قد يتكلم بأنواع كثيرة من الكلام بحضرة الجماعات الكثيرة ، فلا تنقل جماعتهم عنه كل ما تكلم به . بل قد يروى الواحد عنه شيئا^(٢) ، والآخر عنه شيئا آخر . فلم زعمتم أنه يجب ما ذكرتم ؟ قيل : لو لم ينقلوه متواترا ، مع وجوب ذلك عليهم ، لكانوا قد أجمعوا على ترك التكبير مع وجوب التكبير عليهم . لأن الناقل لم ينكر على من لم ينقل . ومن لم ينقل ، فعلموا أنه لم ينكر ترك النقل . ولقائل أن يقول ، جوزوا أن أن يكون النبي عليه السلام قد شافه بالحكم من يحج^(٣) نقله . وهم بعض الامة . وليس خطأهم هو خطأ جميع / الامة . جواب آخر عن السؤال : ٢٢٨ ب وهو أن النبي عليه السلام لو كان شافه بهذه الأخبار من يتواتر الخبر بنقله — وكان من دينه العمل بالمتواتر من الأخبار ، دون الآحاد — لكان قد أوجب عليهم التواتر ، وأعلمهم بذلك . ولا يجوز في العادة أن يتدين الجماعة العظيمة بوجوب نقل كلام رجل ، ويكونوا على غاية الحرص على نقل كلامه ، وأحواله ، ويوجب عليهم ذلك ، ولا ينقل الجماعة كلامه الذي شاع فيهم ، واعتقدوا وجوب نقله عليهم . لأن ما هم عليه من شدة الحرص على نقل كلامه يمنع من ذلك . ويفارق ذلك سماع الجماعات الكثيرة أنواع

(١) لعله : « متواترا »

(٢) ل : شيء .

(٣) كذا ، لعله : « يجوز »

الكلام من الواحد منا . لأنها غير حريصة على نقل كلام الواحد منا . فان كان لها في ذلك غرض ، واشتد حرصها عليه ، وجب أن تنقله . فأما كلام النبي عليه السلام وأحواله ، فقد علمنا من حال الصدر الأول شدة الحرص على نقله ، حتى نقلوا منه ما لا يتعلق به حكم .

- فان قيل : أليس قد روى عنه بالآحاد أخبار كثيرة في التوحيد ، والعدل ، والوعيد ، والشفاعة وغير ذلك مما يتضمن علما ، لا عملا ؟ ولا يجوز أن يكون عليه السلام ما قال شيئا من ذلك لكثرة ، فيجب أن يكون قد قاله ، أو بعضه . فان كان قد قاله عن الجماعة العظيمة ، ولم تنقله متواترا ، فقد انتقض قولكم : « إن ما يُشيعه النبي عليه السلام يَب أن يُنقل عنه متواترا » . وإن لم يُشيعه كان قد اقتصر على الواحد فيما لا يكون خبر الواحد حجة فيه ! قيل : إن ما روى عنه من ذلك لا يداني ما روى عنه عليه السلام من الأحكام الشرعية . وأيضا فما روى عنه من ذلك : إن كان موافقا لدليل العقل ، فليس يمتنع أن يشافه النبي عليه السلام به بعض الناس ، ولا يجعل نقل ذلك البعض حجة على من ينقله إليه . لأنه لا يلزم من ذلك أن لا يكون لنا طريق إلى العلم بما كلفنا . لأن العقل طريقنا إلى العلم بما تضمنته الخبر . ١٠
- وإن كان ظاهر الخبر بخلاف مقتضى العقل ، فراد النبي عليه السلام / به خلاف ظاهره . فاذا شافه به الواحد ، فقد تعبد به أن يناوله ، ويحمله على الحجاز ، حتى يوافق دليل العقل . وليس يجب أن يتعبد غيره بذلك الخبر ، إلا أن يروى له . فيلزمه أن يعلم أن النبي عليه السلام إن كان قاله ، فراده الحجاز الموافق لدليل العقل ، وأنه لم يُرد ظاهره . وهذا ليس بموقوف على أن يعلم أن النبي عليه السلام قاله ، فيلزم أن يجعل له طريق إلى العلم بأن النبي عليه السلام قاله . ٢٠

١/٢٢٩

كِتَابُ الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ

لِلْأَبِيِّ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الطَّيْتِبِ الْبَصْرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ

[وقد صنفه قبل كتاب المعتقد ، كما يظهر من الإشارات العديدة إليه في كتاب المعتقد
من المخطوطة الوحيدة في لاله لي باستانبول

كِتَابُ الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ

اعلم أن الغرض بهذه المسئلة أن نورد الوجوه التي يتكلم بها في القياس الشرعى على قسمة ملخصة . ونذكر ما يدور بين الفقهاء في مناظرة الفقه دون ما يختص اصول الفقه ، نحو الدلالة على المنع من تخصيص العلة ، وما أشبه ذلك . ونحن أولا نحدد القياس لنستخرج من حده القسمة التي يترتب الكلام في القياس عليها .

فصل في حد القياس

١٠. القياس هو « إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعها في علة الحكم » . وهذا الحد لا يشمل أنواع القياس كلها . وإنما يشمل قياس الطرد فقط . والفقهاء يسمون قياس العكس قياسا . وليس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعها في علة الحكم . وإنما هو إثبات يقتضى حكم الشيء في غيره . فينبغى إذا أردنا أن نحدد القياس بحد يشمل قياس العكس وقياس الطرد أن نقول : « القياس هو إثبات الحكم في الشيء بالرد إلى غيره لأجل علة » . وذلك أن قياس العكس هو رد الفرع إلى أصل . لكنه رد إليه ليثبت في الفرع نقيض حكمه . ولا بد من اعتبار علة في الأصل أيضا ، واعتبار نقيضها في الفرع . مثال ذلك أن نستدل على أن الصوم من شرط الاعتكاف ، بأن نقول : لو لم يكن من شرطه ، لم يلزم أن يعتكف بالصوم إذا نذر أن يعتكف بالصوم . كما أن الصلاة لما لم تكن من شرط الاعتكاف ، لم تكن من شرطه ، وإن نذر أن يعتكف بالصلاة . فالأصل ههنا هو الصلاة ، وحكمه
- ٢٠.

أنه ليس من شرط الاعتكاف . ونحن نريد أن نثبت نقيض هذا الحكم في الصوم . والعلة في الصلاة هي أنه لا يلزمه بالنذر . ونقيضها ثابت في الصوم .

فاذا قد حددنا القياس ، فينبغي أن نقسمه . فنقول : القياس الشرعي

١/٢٣٠

- ضربان : قياس طرد ، وقياس عكس . أما قياس العكس ، فهو « إثبات نقيض حكم الأصل في / الفرع باعتبار علة » . وإن شئت قلت : لتباينها في العلة . وأما قياس الطرد ، فهو « إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعها في علة الحكم » . فقد ظهر من هذا الحد أن قياس الطرد لا يخلو من أصل وفرع ، وعلة وحكم . فالحكم هو المنقسم إلى الوجوب ، والندب ، والمباح ، وكون الفعل مكروها ، ومحظورا . « والأصل » ما سبق العلم بحكمه . وإن شئت قلت : هو الذي يتعدى حكمه إلى غيره . « والفرع » هو الذي يتأخر العلم بحكمه . وإن شئت قلت : هو الذي يتعدى إليه حكم غيره . والمتكلمون يذهبون في الأصل إلى أنه دليل الحكم ، نحو الخبر الدال على إثبات الربا في البر . ويذهبون في الفرع إلى أنه الحكم المستفاد بالقياس ، نحو تحريم الارز . وعرف الفقهاء جاري على خلاف ذلك . « والعلة » هي التي لأجلها يثبت الحكم .

- ١٥ ولما كان قياس الطرد لا يشتمل إلا على هذه الأشياء الأربعة : الأصل ، والفرع ، والحكم ، والعلة ، وجب أن يكون الكلام في القياس لا يتعدها ؛ وأن يكون إما كلاما متعلقا بالأصل ، أو الفرع ، أو بالحكم ، أو بالعلة . ولتعلق الفرع والأصل والحكم والعلة بعضها ببعض ما يتعلق الكلام في بعضها ٢٠ بالكلام في بعض . وإذا أمعنا^(١) النظر في ذلك ، علمنا أن الكلام في القياس إما أن يكون كلاما في العلة ، أو في الحكم ، والكلام في الحكم إما أن يكون كلاما فيه نفسه . أو يكون كلاما فيه بحسب تعلقه بالأصل ، أو بحسب تعلقه بالفرع ، أو بحسب تعلقه بالفرع والأصل جميعا . والكلام في العلة إما أن يكون كلاما في وجودها ، وإما أن يكون كلاما في غير وجودها . ٢٥ والعلة يجب أن تكون موجودة في الأصل وفي الفرع . فيجب أن تنظر في كلا

(١) في الأصل « أمعنا » ، وبالهامش : « ظ امعنا »

الأمرين . أعني أنك تنظر في وجودها في الأصل ، وفي وجودها في الفرع .
وأما نظرك في العلة لا من قبل وجودها ، فضربان : أحدهما أن تنظر في
تصحيحها ، والثاني أن تنظر في إفسادها . ونحن نفصل ذلك فصولا إن
شاء الله .

فصل في الكلام في الحكم

- اعلم أن الحكم لما وجب أن يكون موجودا في أصل / القياس وفرعه ، جاز
أن يكون نظرك فيه له تعلق بالأصل وحده ، أو بالفرع وحده ، أو بالأصل
والفرع معا ؛ وجاز أن يكون نظرك في الحكم يختصه ولا يتعلق بالأصل ولا
بالفرع . فأول ما يرد عليك القياس . فينبغي أن تعمد إلى أصله . فتتظر
هل الحكم موجود فيه أم لا . فانه ربما قاس على أصل اجتمعت الأمة
على أن حكم القياس متفق^(١) عنه . وربما كنت أنت تخالفه في وجود
الحكم في الأصل ، فتمنع القائس من القياس إن كنت سائلا ؛ أو تنقل
الكلام إلى الأصل إن كنت مسئولا . وإذا وجدت الحكم في الأصل ، فانظر
هل هو موجود في جميع الأصل ، أم ليس بموجود في جميعه ؟ فانه إن كان
موجودا في بعضه ، وكان القائس قد ظهر في كلامه أنه قصد أن يرد الفرع
إلى جميع الأصل ، أعلمته أنه لم يأت بما قصد إلى إيرادها . وكان لك أن
تأخذه بذلك . وأيضا فانظر هل الحكم ثابت في الأصل بقياس على أصل
آخر ، أم لا ؟ فانه ربما رد القائس فرعا إلى أصل بعلته من العلة ، ويكون
الحكم إنما يثبت في ذلك الأصل بعلته أخرى . مثال ذلك أن يرد من طلعت
عليه الشمس وهو يتشهد في صلاة الصبح ، إلى من خرج وقت المسح
على خفيه وهو جالس في التشهد الذي^(٢) . بعلته أنه خارج من الصلاة
بغير فعله ، فيجب أن تبطل صلاته . ويرد هذا الأصل إلى المسافر إذا
نوى الإقامة ، وهو جالس للتشهد ، بعلته أنه معني لو طرى في أول الصلاة
لغير الفرض . فوجب ، إذا طرى في آخرها ، أن يكون كطره في أولها . ومعلوم

(١) ل : متفق

(٢) كذا في الأصل ، كان الكاتب زاده سهوا ، إلا أن يكون هناك سقط

أن علة الفرع الثاني ، وهى الخروج من الصلاة بغير فعله ، ولا يوجد فى الأصل الأول .

١/٣٣١

- واختلف الناس فى ذلك . فمنع منه قوم . قالوا : لأن الفرع إنما يرد إلى الأصل إذا شاركه فى علة حكمه . قالوا : وعلة هذا الأصل هى علة اخرى ، لا يوجد فى الفرع الثاني . وقد أجاز ذلك قوم ، وقالوا : / العلة التى يثبت الحكم بها فى الأصل ، هى كالنص فى أنها طريق الحكم . وليس يمنع أن يعلم بالدليل أن يكون لعله أخرى تأثير فى ذلك الحكم ، فتدّ بها بعض الفروع إليه . فهذا هو نظرك فى الحكم بحسب تعلقه بالأصل .

- وأما إذا نظرت فيه بحسب تعلقه بالفرع فقط ، فهو أن تنظر هل الحكم يمكن وجوده فى الفرع أم لا ؟ فانه ربما منع نص أو إجماع من وجوده فى الفرع . فان لم يمنع نص أو إجماع من ذلك ، فانظر هل يمكن أن تثبت الحكم فى الفرع بقياس أم لا ؟ فانه ربما كان الحكم كفارة ، أو حداً ، أو تقديراً ، أو حكماً مخصوصاً من جملة القياس . وهذا لا يجوز إثباته بالقياس عند بعض الفقهاء . فان كنت ممن يأبى ذلك ، وكنت سائلاً ، أممكنت إيقاف . وإن كان الحكم يمكن وجوده فى الفرع بقياس ، فانظر هل هو موجود فى جميع الفرع ، أو فى بعضه ؟ فان كان موجوداً فى بعضه ، وكان القائس قد شرط على نفسه أن يرد الفرع كله إلى الأصل ، ثم لم يفعل ، كان لك أن تأخذه بما شرط على نفسه وما قصده بالقياس . فهذا هو نظرك فى الحكم بحسب تعلقه بالفرع .

- وأما نظرك فى الحكم بحسب تعلقه بالأصل والفرع جميعاً ، فهو أن تنظر هل يمكن أن يستفاد حكم ذلك الفرع من ذلك الأصل ، أم لا ؟ فانه قد يكون موضوع الأصل على التغليظ ، وموضوع الفرع على التخفيف . ويكون الحكم تخفيفاً . وهذا هو اختلاف موضوع الأصل والفرع . فلك أن تمنع من هذا القياس ، وتقول : إن اختلاف موضوع الأصل والفرع كالأمارة على أن حكم أحدهما مبين لحكم الآخر . وللقائس أن يقول : إنه لا يمتنع ٢٥ أن يكون الأصل والفرع متباينين فى بعض الأحكام ، ومتفقين فى بعض

آخر . فاذا دلت على / صحة العلة ، وجب أن يشركا في الحكم الذي تقتضيه ٢٣١/ب تلك العلة .

وأما نظرك في الحكم من غير أن يكون له تعلق بالأصل والفرع ، فهو أن تنظر هل يمكنك أن تقول بالحكم الذي علّقه القائس على العلة . فانه ربما علّق القائس على علته حكما مجملا ، يمكنك أن تقول به . وهذا هو القول بموجب العلة . وإذا أمكنك ذلك ، بان أن القائس لم يدل على موضع الخلاف . مثال ذلك أن يعلّل معلل كون الصوم شرطا في الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص . فوجب أن يكون من شرطه معنى يقارنه ، قياسا على الوقوف بعرفة . فان لك أن تلزم هذا الحكم . وهو لإشراط معنى إذا كان القائس لم يفصل المعنى . فهذا هو الكلام في حكم العلة لا بحسب تعلقه ١٠ بغيره . ولك أن تقول : إن القول بموجب العلة هو الكلام في الحكم بحسب تعلقه بالفرع .

فصل في الكلام في العلة

اعلم أننا قد قلنا إن الكلام في العلة إما أن يكون كلاما في وجودها ، أو في غير وجودها . وإن الكلام في غير وجودها ينقسم إلى الكلام في تصحيحها ، وإلى الكلام في إفسادها . فاذا نظرت في وجودها ، فانظر هل هي موجودة في جميع الأصل ، أو في بعضه ؟ فانه قد يجوز أن تكون العلة موجودة في بعض الأصل . ويكون المعلل قد رام أن يرّد الفرع إلى جميع الأصل . فاذا لم تكن العلة شائعة في جميع الأصل ، بطل ما رامه . فان ردّ الفرع إلى الموضوع الذي وجدت فيه العلة من الأصل ، نظرت . فان ٢٠ جاز أن يكون بعض الأصل معللا دون بعض ، أجزت للقائس ما فعّله ، وإن لم تجز أن يكون بعض الأصل معللا دون بعض ؛ ولم تجز مع ذلك أن يكون علة جميع الأصل إلا علة واحدة ، بطل قياسه . ومثال ذلك . منع أصحاب الشافعي من قياس الجصّ على البرّ ، بعله أنه مكيل ، / يقولم : ١/٢٣٢

٢٥ إن علة تحريم البرّ هي علة واحدة شائعة في جميع البرّ . والكيل ليس بشائع في جميع البرّ . لأن الحبّة والحبّتين لا يتأتى فيهما الكيل . وأصحابنا يميّنون

- عن ذلك بأن المحرّم من البرّ ليس له علة واحدة . وهى الكيل . لأن المحرّم ليس هو إلا ما يتأتى فيه الكيل من البرّ . لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع البرّ بالبرّ إلا كيلا بكيل . فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل . والذي يجوز بيعه إذا تساوى في الكيل ، هو ما يتأتى فيه الكيل . فيجب أن يكون ما يتأتى فيه الكيل هو ما يحرم بيعه إذا تفاضل . فهذا هو الكلام في وجود العلة في الأصل .

- فأما نظرك في وجود العلة في الفرع ، فهو أن تنظر هل العلة موجودة في الفرع عندك ؟ وإن كانت موجودة فيه ، فهل هى موجودة في جميعه ، أو في بعضه ؟ فانه ربما وصف القائس الفرع بصفة لا يجوز عند خصمه أن يكون موصوفا بها . وقد يُجمع المسلمون في ذلك الفرع على أنه لا يجوز أن يثبت حكمه إلا بعلّة واحدة . فيكون ذلك مبطلا لتعليل من علّله بعلّة واحدة لا توجد في جميعه .

فصل فيما يدل على صحة العلة

- يدل على صحّتها النص والاستنباط . أما النص فإما أن يدل على صحّتها بصريحه ، وإما أن يدل على صحّتها بضرب من التنبيه . أما صريح النص ، فهو أن يقول الله عز وجل ، أو نبيّه ، أو الأئمّة ، أو القائسون من الامّة . إن هذا محرّم لعلّة كذا ، أو لأجل كذا ، أو لأنه كذا ، أو لكيلا يكون كذا . وأما تنبيه النص ، فنحو أن يفرّق النبي صلى الله عليه وسلم بين شيئين ويذكر علة أحدهما ، فنعلم أن عكس تلك العلة قائم في الشيء الآخر ، وأنه علة في نقيض حكم الشيء الأول . مثاله امتناع النبي صلى الله عليه وسلم من الدخول على قوم عندهم كلب ، ودخوله على قوم عندهم هرّ . وقوله : إنها ليست بنجس . فدل ذلك على نجاسة الكلب ، وأنه هو العلة في امتناع دخوله على أربابه . ودل قوله في الهرّ : « إنها من الطوائف عليكم والطوائف » ، على أن ذلك هو علة طهارة الهرّ ؛ وأن كون الكلب ليس من الطوائف علينا مما يجوز أن يؤثر في نجاسته ، وما يجرى مجرى التنبيه ! [١]...[٢] الجواب

« بالفاء » نحو قول الله سبحانه^(١) . « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ... »
فإن ذلك يدل على أن سبب القطع وعلته هو السرقة .

فأما ما يدل على صحة العلة من جهة الاستنباط ، فإنه يكون من وجوه :
﴿ منها ﴾ أن يجمع القائلون على أن الأصل معلّل بعلة محصورة ، لا يجوز
الزيادة عليها ، وتفسد جميعها إلا واحدة منها ، فنعلم أنها هي العلة لأنها لو
لم تكن هي العلة ، انتقض القول بأن العلة لا تخرج عن تلك الأوصاف
المذكورة . ﴿ ومنها ﴾ أن يكون الحكم يوجد بوجودها في الأصل ، ويرتفع
بارتفاعها ، إلا أن يخلفها علة أخرى . وقد شرط في ذلك أن لا يكون هناك
وصف آخر ، له تأثير في الأصل ، هو منها بأن يكون علة . والذي يبيّن

أن هذا الوجه يدل على صحة العلة ، أن الحكم إذا وُجد بوجود العلة في الأصل ،
وارتفع بارتفاعها ، غلب على الظن أنها مؤثرة فيها . ولم يجز أن يكون تجويزها
تأثيرها فيه . وتجويز كونها غير مؤثرة فيه على سواء ، لا مزية لأحدهما على
الآخر . لأن وجود الحكم بوجودها ، وارتفاعه بارتفاعها يقتضي لا محالة أن
يكون الحكم بتلك العلة أخص . ﴿ ومنها ﴾ أن يكون العلة لها تأثير في قبيل ذلك
الحكم وجنسها . فيغلب على الظن أن كونها علة فيه أولى من غيرها . مثال
ذلك : كون البلوغ علة في رفع الحجر في النكاح . لأن للبلوغ تأثيرا في رفع
جنس الحجر وقبيله . فكان أولى من الثبوت في رفع حجر النكاح . يبيّن
ما ذكرنا أن الحجر إنما يثبت لغرض قد علمناه . وهو نقصان العقل المخل

بمعرفة مصالح الإنسان / في تصرفه المقتضى لقلّة الخبرة بالأمور . فإذا كان
هذا هو المثبت للحجر ، وكان هذا المعنى منتفيا بالبلوغ ، ظهر أن البلوغ
يجب أن يكون علة زوال ذلك ، إلا أن يثبت أن النكاح يختص بمعنى آخر
يحصل به الخبرة ، نحو الثبوت التي يذكرها الشافعي . فينظر في ذلك . فكل
حكم يثبت لغرض من الأغراض ، فإننا نعلم أن زوال ذلك الغرض إلى خلافه
يقتضي زوال ذلك الحكم ، إلا أن يخلف ذلك الغرض غرض آخر . سيما
إن شهدت الأصول بذلك ، كما ذكرناه من زوال الحجر عن المال بالبلوغ .

- وقد استدلل قوم على صحة العلة بوجوه آخر: ﴿ومنها﴾ قولهم: «إنها قد سلمت من وجوه الفساد». ويقال على ذلك: إن عددتم في وجوه الفساد، التي قد سلمت العلة منها، عديم الدلالة على صحتها، فأقيموا الدلالة على صحتها لنسلم قولكم: إنها قد سلمت من عدم الدلالة على صحتها. وإن لم تعدوا عدم الدلالة على صحة العلة من وجوه الفساد، وقلتم: إن العلة إذا سلمت من النقض، والقلب، والعكس، وما جرى مجراها، فهي صحيحة، لم نسلم لكم أن ما سليم من هذه الوجوه فهي علة صحيحة. ﴿ومنها﴾ قولهم: «إن عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها». وهذا لا يدل. لأن الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد. لأن أكثر ما في عجز الخصم عن إفسادها كونها سليمة من وجوه الفساد. وهذا هو الرجوع إلى الوجه الأول. وقد تكلمنا عليه. فان قيل: أليس عجز العرب عن معارضة القرآن دليلا على إعجازه؟ فهلا عجز الخصم عن إفساد العلة ومعارضتها على صحتها؟ الجواب: إن القرآن إنما كان معجزا لنقضه لعادة الفصحاء، ومباينته لما تقدرون علته. فاذا عجزوا عن الإتيان بمثله وبما يقارنه، علم أنه مباين لما تقدرون علته. فثبت أنه ناقض للعادة. وأما العلة، فليس وجه صحتها كونها ناقضة للعادة حتى / يدل عجز الخصم عن الإتيان بمثلا على إعجازها. ولو كان كذلك، لكان عجز الناس عن معارضتها يدل على نقضها للعادة. وليس هذا من الكلام في صحة العلة بسبيل. ﴿ومنها﴾ قولهم: «إن جريان العلة في معلولها دليل على صحتها». وهذا لا يصح. لأن جريان العلة في معلولها معناه هو أن المعلل علق بها الحكم في كل موضع ووجدت فيه. وهذا هو فعله. وليس يدل فعله على صحتها. ولأنه قد كان ينبغي أن يدل المعلل على صحتها في الأصل أولا، حتى يحسن منه أن يعلق الحكم بها في الفروع. فقد علم أن جريان العلة في معلولها فرع على إقامة الدلالة على صحتها. فلا يجوز أن يجعل دليلا على صحتها. يبين ذلك أن محصول هذا الدليل، هو أننا لما منعنا المعلل من تعليق الحكم بالعلة، وضمنناه على ذلك، اعتذر من ذلك، بأن قال: ٢٥ إلى اعلق الحكم بها في مواضع آخر. ونحن إذا منعناه من الأول وخالفنا فيه، فأولى أن نخالفه ونمنعه مما جعله عذرا لنفسه.

فصل فيما يختص العلة من الوجوه المفسدة لها

اعلم أن العلة ، قد يدل على فسادها قولُ الأمة . وقد يدل على فسادها الاستنباطُ . مثال الأول أن يقيس الإنسان قليل البر في ثبوت الربا فيه على قليل الذهب والفضة ، بعله أن كل واحد منها يثبت الربا في كثيره . وذلك أن القائسين أجمعوا على أن المحرّم من البر محرّم لعله واحدة . وهى إما كيل ، أو غيره . ولم يقل أحد : إن المحرّم من البر ، له علتان . ولا قال : إن البر فرع على غيره . فتعليل قليل البر بأنه يثبت الربا في كثيره ، مجمع على فسادهِ .

- وأما ما يدل على فسادها من جهة الاستنباط ، فوجوه . منها أن يكون تعليلا بالاسم ، ومنها اختلاف موضوعها مع الحكم ، ومنها عدم التأثير ، ومنها القلب ، ومنها النقض ، / ومنها الكسر ، ومنها أن تعارض العلة بعله في الأصل ، أو تعارض جملة القياس بقياس . ﴿أما﴾ التعليل بالاسم فضربان : أحدهما أن يعلل معللٌ تحريم الخمر : «لأن العرب تسميه خمرًا» . وهذا تعليل فاسد . لأنه يبعد أن يكون لتسمية^(١) العرب إياه بذلك تأثير في تحريمه . والآخر أن يعلل تحريمه بجنسه ، نحو أن يعلل تحريمه بكونه خمرًا . وهذا غير فاسد ، لأنه لا يمتنع أن يكون لكونه خمرًا تأثير في التحريم . وكما يجوز التعليل بذلك ، كذلك يجوز التعليل بصفة من الصفات ، أو بحكم من الأحكام الشرعية . فيجعل الحكم الشرعى علةً في ثبوت حكم آخر شرعى . لأنه لا يمتنع أن يكون بعض الاحكام أمانة في ثبوت بعض آخر ، بأن يكون بينهم تعلق يقتضى ذلك . ﴿وأما﴾ اختلاف الوضع : فنحو أن يعلل الإنسان حكما من الأحكام بحكم آخر شرعى ، ويكون أحد الحكمين مبنيًا على التخفيف ، والآخر مبنيًا على التغليظ . فيجوز أن يجعل ذلك أمانة تقتضى أن لا يعتبر أحدهما بالآخر . ولقائل أن يقول : إنه لا يمتنع أن يكون أحدهما معتبرا بالآخر إذا دل الدليل على ذلك . وكذلك لا يمتنع أن يقاس الفرع على الأصل ، وإن كان أحدهما مبنيًا على التخفيف ، والآخر على التغليظ إذا

- كان الجامع بينهما علةً مدلولاً على آصحتها . فان قيل : « إنه لا يجوز أن تدل الدلالة على صحة علة مثل هذه العلة » ، انتقل الكلام مع الخصم إلى إقامة الدلالة على صحة العلة . ﴿ فأمّا ﴾ عدم التأثير ، فهو أن يذكر المعلن في جملة أوصاف العلة وصفاً ، لو عدم من الأصل لم يعد الحكم عنه . فنعلم بذلك أنه لا يجوز أن تكون العلة مجموع تلك الأوصاف . بل ينبغي أن نرفض .
- منها ذلك الوصف . لأنه لو جاز أن يجعل في جملة العلة ما لا يضر فقدّه في ثبوت الحكم في الأصل ، وجب إثبات ما لا نهاية له من الأوصاف / التي لا يضرّ فقدّها في ثبوت الحكم في الأصل . فان كنّا متى رفضنا ذلك الوصف عن تلك العلة [التي^(١)] انتقضت بفرع من الفروع ، وجب أن يدل انتقاضها على فسادها . ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم العلة من النقص .
- ١٠ لأن العلة ، يجب أن نعلم أولاً أن حكم الأصل يعلّق بها ، ثم يجري في الفروع . فاذا لم يؤثر وصفٌ منها في حكمه ، لم يجوز أن يكون من جملة علته . وإذا وجب إسقاطه من العلة ، وكان ما عداه من الأوصاف منتقضا ، علم فساد العلة . ﴿ وأمّا ﴾ قلب القياس ، فهو أن يُعلّق بالعلة نقيض الحكم المذكور في القياس ، ويُردّ الفرع بتلك العلة إلى الأصل الذي يردّ إليه فرع القياس .
- ١٥ مثاله أن يعلّل معلّل كون الصوم شرطاً في الاعتكاف ، فيقول « لأنه لبث في مكان مخصوص ، فوجب أن يكون من شرطه اقتران معنى آخر إليه . أصله الوقوف بعرفة . » وللخصم أن يقلب القياس ، فيقول : « لأنه لبث في مكان مخصوص ، فوجب أن يكون لا من شرطه الصوم ، قياساً على الوقوف بعرفة . » فاذا كانت العلة تتعلق بها الحكم ونقيضه ، لم يكن ، بأن يكون علة في أحد الحكمين ، أولى من أن يكون علة في الآخر . والقلب يكون على ضربين : أحدهما أن يكون أحد الحكمين اللذين علّقا بالعلة مجعلاً . والآخر مفصلاً . مثاله ما ذكرنا من القياس في الاعتكاف . وذلك أن من قال : « فوجب أن يكون من شرطه معنى آخر » ، قد أجهل الحكم . ومن قال : « فوجب أن لا يكون الصوم من شرطه » ، قد فصل . والصحيح أن تكون
- ٢٥ مثل هذه العلة يدل على الحكم المفصل . ولا يبطل إذا أمكن أن يعلّق بها

- الحكم المجمل . لأن المجمل ليس ينافي المفصل . وذلك لأن النية هي معنى ما . ولا يمتنع أن لا يكون الصيام شرطاً في العبادة ، وإن كان من شرطها معنى ، هو النية . وإنما يجب أن تبطل العلة إذا تعلق بها حكمان يمتنع اجتماعهما . لأنه لا يكون ثبوت / أحدهما لأجلها ، أولى من ثبوت الآخر . وليس يمكن ١/٢٣٥
- أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان مفصلان يتناقضان ، لأن الحكمين متى تناقضا ، وجب أن يكون أحدهما كذباً ، والآخر صدقاً . ومن حق القياس إذا قلب ، أن يكون الذي يقلبه ، والذي قلب عليه صادقاً في الحكم . والضرب الآخر في القلب ، هو قلب التسوية . وهو أن يقول القالب : « فوجب أن يستوى كذا مع كذا » . فإذا ثبت وجوب استوائهما في الحكم ، وكان أحدهما محظوراً ، وجب أن يكون الآخر مثله . فإن كان القلب ينتقض ، أو يلحقه وجه آخر من وجوه الفساد ، لم تبطل العلة . لأن العلة إنما تبطل إذا أمكن أن يعلق بها حكمان نقيضان ، ولا يكون تعلق أحدهما أولى من الآخر . فإذا انتقضت العلة مع أحد الحكمين ، كان تعليق الحكم الآخر بها أولى . ﴿ وأما ﴾ النقض فهو وجود العلة في موضع قد عدم حكمها عنه . ولهذا متى علل المعلق للجملة ، ثم نقض بالتفصيل ، لم يكن ذلك نقضاً . لأن حكم العلة هو الجملة ؛ ولم يعدم هذا عن الموضع الذي وجدت فيه العلة ، وإنما عدم الحكم المفصل . والحكم المفصل ، لم يكن حكمها الذي علق بها . فأما إن علل معلقاً للتفصيل ، فنقض بالجملة ، فإنه يكون نقضاً صحيحاً . لأن الجملة ، يدخل فيها التفصيل . ألا ترى أن من علل وجوب القياس في قتل الذمي عمداً ، بأنه حر مكلف ، فنقض بالحربي لأنه حر مكلف - ولا يثبت بيننا وبينه قصاص أصلاً ، لا عمداً ولا خطأ - فقد نقض بنفي الحكمين في الجملة . والتفصيل داخل فيه . وهو وجوب القصاص في قتل العمد . ومثال النقض بالتفصيل إذا ورد على الجملة : أن يعلل معلق قتل المسلم بالذمي ، لأنهما حران ، مكلفان ، محققنا الدم^(١) ؛ فوجب أن يثبت بينهما قصاص . فتناقض بالمسلم إذا قتل ذمياً خطأ . وهذا ليس بنقض صحيح . ٢٥

ب/٢٣٥

لأن المعلن إنما أثبت بينهما / قصاصا على بعض الوجوه . وليس ينتقض هذا إلا بأن يؤخذ حران ، مكلفان ، محقونا الدم^(١) ، ولا يثبت بينهما قصاص بوجه . وقد يحتس من النقض بوجه : منها الاحتراس بالأصل ، ومنها الاحتراس بشرط يذكر في حكم العلة ، ومنها الاحتراس بحذف الحكم والاقتصار على التشبيه بالأصل . مثال الاحتراس بالأصل : أن يعلن معلن قتل المسلم بالذمى بأنهما حران ، مكلفان ، محقونا الدم^(٢) كالمسلمين . فإذا نوقض بقتل الخطأ ، قال : إني إنما رددت الفرع إلى المسلم ؛ وأنا أقول في الفرع مثل ما قلته في الأصل ؛ فأنا أوجب القصاص في العمد دون الخطأ . وهذا الاحتراس لا يصح . لأن النقض هو عدم الحكم عن الموضوع الذي وجدت فيه العلة الملفوظ بها . لأن العلة الملفوظ بها ، هي المؤثرة في الحكم ، لا غيره^(٣) . والحكم هو المنطوق به ، لا غير . فإذا فعل ذلك ، تم النقض . وقول المعلن : « إني أوجب في الفرع مثل ما يجب في الأصل » ، لا يصح . لأنه إنما اقتضى لفظه أن يسوى بين الفرع والأصل فيما صرح به من ثبوت القياس . وما عدا ذلك ، لم يدل عليه لفظه ؛ وإنما أضمره . والنقض إنما يتوجه نحو المظهر ، دون المضمّر . وأما الاحتراس بحذف الحكم ، فهو أن يذكر المعلن العلة ، ولا يذكر الحكم ، ولكنه يقول عقيب العلة : « فأشبه الفرع كيت وكيت » . وقد يفعل ذلك إذا لم يمكن التصريح بالحكم . وهذا الحذف لا يصح . لأنه قوله : « فأشبه كيت وكيت » ، هو حكم بأن الفرع يشبه كيت وكيت . وإذا كان ذلك حكما ، احتاج إلى أصل يرد إليه الفرع . وأما الاحتراس بشرط المذكور في الحكم ، فثاله أن يقول المعلن : « لأنهما حران ، مكلفان ، محقونا الدم ، فوجب أن يكون بينهما قصاص إذا قتل أحدهما صاحبه عمدا » . فإذا نوقض بقتل الخطأ . قال : « قد احتست في الحكم بقولي : قتله عمدا » . ولثالث أن يقول : إن الاحتراس / في الحكم هو لإقرار بانتفاض العلة . وذلك أن المعلن قد حكم بأن العلة هي كونهما حرّين ، مكلفين ، محقونى الدم

١/٢٣٦

(١) ل : الذم

(٢) ل : الذم

(٣) لعله : غيرها

- فقط ؛ وأنه لا يدخل في العلة غير ذلك . فإذا قال : « إن هذا يوجب القصاص في قتل العمد ، دون الخطأ ، مع وجود هذه الأوصاف » ، فقد أقر بأن العلة توجد في موضعين ، ويتبعها حكمها في أحدهما دون الآخر . فإن قيل : إنه لا يمنع أن تكون هذه الأوصاف ، أعني : الحرية ، والتكليف ، وحسن الدم^(١) ، إنما تؤثر في إيجاب القصاص في قتل العمد ، دون الخطأ ! قيل : إن كانت هذه الأوصاف تؤثر في أحد الموضعين دون الآخر لمعنى اختصاص به أحدهما ، أعني قتل العمد ، فينبغي أن يذكر ذلك في جملة العلة إذا كان له تأثير في إيجاب القصاص . وإن كانت الأوصاف تؤثر في الحكمين ، ويقتضى أحدهما في أحد الموضعين دون الآخر ، لا لأمر افترق فيه الموضعان .
- فكأنكم قلتم : إن العلة تقتضي الحكم في موضع ، ولا تقتضيه في موضع آخر ، وإن كان وجودها فيها على حد سواء . وهذا هو حقيقة النقض . ولجيب أن يجيب عن هذا ، فيقول : إن الشرط المذكور في الحكم هو متأخر في اللفظ ، ومتقدم في المعنى . لأن قولنا : « إنهما حران ، مكلفان » ، فوجب أن يجب القصاص بينهما على القاتل عمداً ، معناه لأنهما حران ، مكلفان ، محقونا الدم ، قتل أحدهما صاحبه عمداً . وذلك لأننا قد علمنا أن قتل العمد مما له تأثير في القصاص . وهذا يقتضى أنه ، وإن ذكر في الحكم ، فهو مذكور على أنه من جملة العلة . (وأما) الكسر ، فهو نقض العلة على معناها ، دون لفظها . وذلك بأن يرفض وصفاً من أوصاف العلة ، ظناً منه أنه غير موثر ، وأن الذي يجوز أن يتعلق به الحكم هو ما عدا ذلك الوصف . وتبدل من الوصف الذي رفضته وصفاً / هو أعم منه ، ثم تنقض ما عدا ذلك الوصف . ومتى رام المعلن أن يجيب عن الكسر ، وجب عليه أن يبين أن للوصف الذي رفضه خصمه تأثيراً في الحكم ، حتى يجب إضافته إلى غيره من الأوصاف فيمنع في البعض . مثال ذلك أن يعلن معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها كصلاة الأمن . فيظن المعرض^(٢) أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم . وأن الذي يظن أنه موثر في الوجوب ،

(١) ل : الدم

(٢) لعله : المعرض

- هو وجوب القضاء . ثم ينقض ذلك بصوم الحائض في شهر رمضان ، أنه ليس بواجب مع أن قضاءه واجب . ومتى رام المعلل أن يجيب عن ذلك ، وجب عليه أن يبين أن لكون العبادة صلاة تأثيراً في كون وجوب القضاء موثراً في وجوب العبادة ، وأن الصلاة تخالف الصيام في هذا الباب . وقد سمي الكسر عكسا . وهذا العكس هو مخالف لعكس العلة المقابل للطرد لأن ذلك العكس هو عدم الحكم في كل المسائل مع عدم العلة . وهذا ليس بشرط في صحة العلة . لأن العلة الشرعية دلالة وأمانة على الحكم . وليس يمتنع أن يوجد المدلول عليه في بعض المواضع مع فقد بعض أدلته إذا دل عليه دليل آخر . وهذا العكس مفارق لعدم التأثير . لأن عدم التأثير هو أن يكون العلة ذات وصفين أو أكثر ، فيوجد الحكم في الأصل بوجود وصف من الأوصاف ، وإن عدم الوصف الآخر ؛ وبعدم الحكم إذا عدم الوصف الذي قلنا إن الحكم يوجد بوجوده . وإن وجد الوصف الآخر ، فيعلم بذلك أن الوصف الذي يوجد الحكم مع عدمه ، وبعدم مع وجوده ، ليس من العلة ، فلا يجوز أن يضم إليها . وأما عكس العلة ، فهو أن بعدم الحكم في غير الأصل ، والعلة منتفية . **وأما** المعارضة بعلة ، فضربان : أحدهما أن تقع المعارضة في علة الأصل بأن يعلل المعارض الأصل بعلة أخرى ، / والثاني أن يعارض القياس بقياس آخر . فإن عارض القياس بقياس آخر . فالكلام عليه ما تقدم . وإن عارض علة الأصل ، ولم يكن القائس ممن يقول بالعلتين ، لم يكن له أن يقول بهما . وإن كان من مذهبه القول بالعلتين ، لم يكن له أن يقول بهما في هذا الموضع إلا بعد أن يصحح علة . لأن المعارض لم يسلم عليه . وإنما نازعه فيها ، وقال له : ليس العلة في الأصل ما ذكرت . وإنما العلة ما أذكره أنا . وليس يمكن القائس إذا عارض في علة الأصل إلا وجوه ثلاثة : (أحدها) أن يصحح علة ويبين أنها أولى من علة خصمه . أو يصحح علة ويقول بها وبعلة خصمه ، إن كانت علة خصمه عنده صحيحة ؛ أو يفسد علة خصمه بالوجوه التي ذكرناها . ويختص هذا الموضع بوجه آخر من وجوه الفساد . وهو أن تكون العلة التي وقعت المعارضة بها غير متعدي . وهذا الوجه يفسد العلة على قول بعض الناس . (وأحد الوجوه) التي تقدم

ذكرها ، مما يفسد العلة ، النقض . فإن نقض القائس العلة التي عورض بها في الأصل فقد أفسدها . وإن نقض عكسها الموجود في الفرع ، جاز له ذلك إن كان المنازع له في علة الأصل قد علل بعلّة الأصل ، وعلل الفرع بعكسها ، وإن كان إنما علل الأصل بعلّة ، ولم يعلل الفرع أصلا ؛ وإنما ادعى أنه لا علة للأصل سوى ما ذكره ليمنع من أن يقاس ذلك الفرع على ذلك الأصل ، لم يكن للقائس ، والحال هذه ، أن ينقض عكس علته . مثال ذلك أن يقيس قائس الكلب على الهر في الطهارة . فيقول خصمه : « المعنى في الأصل ، وهو الهر ، أنها من الطوافين علينا والطوافات ؛ فلهذا كانت طاهرة . وهذه العلة ليست في الكلب . فلا ينبغي أن يقاس على الهر » .

فتى قال ذلك ، لم يكن للقائس أن ينقض علته ، إلا تعليله الهر أنها من الطوافين علينا فقط . / فأما إن قال : « الهر من الطوافين علينا ، فكانت طاهرة ؛ والكلب ليس من الطوافين علينا ، فلهذا كان نجساً » ، جاز أن ينقض علته في الكلب . وإذا نقضها ، بطل تعليله الهر بأنها من الطوافين . لأنه لما علل الأصل ، وعكس علته في الفرع ، أعلمنا بذلك أنه ليس يفرق بينهما في النجاسة والطهارة إلا من هذه الجهة ، وأن طهارة الحيوان موقوفة على أن يكون من الطوافين علينا فقط ؛ وأن ما وجد هذا فيه ، يكون طاهرا فقط . فاذا رأيناه شياً طاهرا ، وإن لم يكن من الطوافين ، فقد بطل قوله : « إن طهارة الحيوان موقوفة على هذا المعنى » . إلا أن هذا ليس بنقض لعلّة الأصل . وإنما هو إبطال لقولسه : « إنه لا علة لطهارة الحيوان إلا ما ذكره » . فإن ادعى المعلن ، أو أجمع المسلمون ، على أن العلة في طهارة السنور هي المفرقة بين ما طهر من الحيوان وبين ما لا يطهر ؛ وأن طهارة الحيوان موقوفة عليها ، ثم علمنا أن طهارة الحيوان غير موقوفة على ما ذكره المعلن ، علمنا أن ما ذكره المعلن ليس بعلّة . (والوجه الثالث) من الكلام على العلة التي وقعت المعارضة بها ، هو الترجيح . ونحن نفرد لذلك بابا ، ولترجيح القياس على القياس فصلا .

فصل في ترجيح علة الأصل على علة أخرى ، وفي ترجيح قياس على قياس

- اعلم أنه إذا وقعت المعارضة في علة الأصل ، واستوى العلتان ، فلا بد من ترجيح أحدهما على الأخرى . وذلك يكون بوجهين : أحدهما يرجع إلى قوة طريق صحة العلة . والثاني إلى تعدى العلة . أما قوة طريق صحة العلة ، فبأن تكون إحدى العلتين مجمع عليها دون الأخرى . أو تكون إحداها منصوصا عليها ، والاخرى معلومة بمفهوم النص . أو إحداها طريقها مفهوم النص ، وطريق الأخرى الاستنباط . أما الترجيح بالتعدى ، فبأن تكون إحداها متعدية دون الأخرى ، أو بأن تكون إحداها أكثر فروعاً من الأخرى . هذا ، على قول الأكثر ، لا يفسد العلة إذا لم تكن متعاً . وأما إذا عورض القياس بقياس ، فإنه يتجه^(١) علته من الكلام في إفساده ، وتصحيح علته ١٠ ما قد سلف . فإذا استويا ، رجح أحدهما على الآخر .
- وترجح القياس يكون بما يرجع إلى أصله ، أو^(٢) إلى حكمه ، أو إلى علته . أما الترجيح بما يرجع^(٣) إلى ﴿العلة﴾ فقد سلف القول فيه ، إلا أن الترجيح بالتعدى لا يمكن ههنا ، لأن هذه العلة متعدية . إذ كان قد جمع بها بين أصل وفرع . وأما الترجيح بما يرجع إلى ﴿الأصل﴾ فبأن يكون طريق ثبوت الحكم في أحدهما أقوى من طريق ثبوته في الآخر ، بأن يكون طريق تعليل أحد الأصلين أقوى من طريق تعليل الآخر . فإذا كان حكم الأصل ، منه يستفاد حكم الفرع ، وكان في أحدهما أقوى ، وجب أن يكون أحد القياسين أقوى . وكذلك إذا كان طريق صحة علة أحدهما أقوى . وأما الترجيح بما يرجع إلى ﴿الحكم﴾ ، فبأن يكون أحد الحكمين أحوط . نحو ٢٠ أن يكون أحدهما وجوباً ، والآخر ندباً . أو بأن يكون أحدهما حظراً ، والآخر مباحاً . فيكون الحظر أولى ، لأنه أحوط . أو بأن يكون أحد الحكمين قد نُدبنا^(٤) إلى إسقاطه بالشبهة ، كالحلود . وقد ذهب إلى الترجيح بذلك بعض الناس ، دون بعض .

(١) غير منقوط الأصل

(٢) ل : و

(٣) ل : يرجح

(٤) غير منقوط الأصل

وقد ترجّح العلة بأن يعضدها ظاهر . لأن ذلك يقتضى أنها أولى من علة لم يعضدها ظاهر .

- قد أثبتنا على الكلام في تصحيح العلة وفي إفسادها . وترجيحها وإفسادها لا يُخرج عن الأقسام التي ذكرناها . وذلك لأن الطعن على العلة نفسها إما أن يكون بوجه منفصل عنها ، أو بوجه يرجع إليها . أما الوجه المنفصل عنها ، فهو معارضة العلة بعلّة . وأما المتصل بها ، فضربان : أحدهما أن يكون له تعلّق بغيرها . والثاني أن لا يكون له تعلّق بغيرها . والذي ليس له تعلّق بغيرها ، هو التعليل بالاسم . وأما ما يكون له تعلّق بغيرها ، فضربان : أحدهما أن يكون ذلك الغير هو مكان وجودها . وهذا بأن لا يكون له فرع يتعدى إليه . والثاني أن يكون ذلك الغير هو حكمها [.....^(١)] . ١٠

[فصل في ترجيح القياس على القياس^(٢)]

[.]

- / أحدهما أن يكون الوجه الطاعن عليها المتعلق بحكمها يرجع إلى جملة العلة ، والثاني يرجع إلى جزء من أجزائها . أما الراجع إلى جزء من أجزائها ، فهو أن يكون وصفٌ من أوصافها لا يؤثر في الحكم . وأما الراجع إلى جملة ، فهو ما يعلّق بدلالاتها على الحكم . وهذا بأن تكون العلة لا تليق بأن تدل على الحكم ؛ وهذا هو اختلاف الوضع . أو بأن لا يشافه الحكم في الدلالة ؛ وهذا هو الذي يمكن معه القول بموجب العلة . وأما بأن تكون العلة تدل على الحكم وعلى نقيضه ، فيكون القلب . وأما إن تدل علته في موضع ، ولا تدل عليه في موضع آخر ، وقد وُجدت فيه ؛ وهذا هو النقض . وأما الكسر ، فليس هو بقسم آخر . لأن الكسر هو مؤلف من عدم وتأثر . ونقض على ما تقدم بيانه . ١٥ ٢٠

(١) مقالة في الأصل مقدار ورقة أو ورقتين
(٢) ومن السقطة هذا الفصل ، فراجع ما ذكر في الورقة ٢٣٧ ب/

[ضميمة في القلب ^(١)]

- واعلم أنني نظرت في هذا الكتاب بعد سنين منذ ألفتُهُ ، فأردتُ أن أضم إليه كلاماً في « القلب » أكثر مما ذكرته في الكتاب أولاً .
- اعلم أن قلب القياس هو أن يعلّق القلبُ للقياس على العلة نقيضَ الحكم المذكور في القياس ، ويردّ الفرعَ إلى ذلك الأصل بعينه . فلا يكون أحد الحكمين ، بأن يعلّق بالعلة ، أولى من أن يعلّق به الآخر . ولا يصح أن يعلّق جميعاً بها ، لتنافيها . ولقائل أن يقول : إن وجود القلب لا يصح . لأن القلب إما أن يعلّق على العلة مثل الحكم الذي علّقه القائسُ ، أو خلافه ، أو نقيضه . فان علّق عليها مثل الحكم ، فليس ذلك بقلب . بل هو « تكرير القياس » . مثال ذلك أن يقول القائس : « الاعتكاف لبثٌ ١٠ في مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران ^(٢) » معنى إليه أصله الوقوف بعرفة » ، فيقلبه القلب ، فيقول : « فوجب أن يكون من شرطه اقتران معنى إليه . » ولا يكون ذلك قلباً . ولكنه كرّر القياس . وإن علّق على العلة حكماً مخالفاً لحكم القياس ، لم يكن أيضاً قلباً . ولم يمكن أن يقال : ليس ، بأن تعلق بها هذا الحكم ، أولى من الآخر . لأن الحكمين المختلفين غير الضدين ، يصح اجتماعهما . مثال ذلك / أن يقول القائل في الاعتكاف : « إنه لبثٌ في مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران معنى آخر إليه ، أصله الوقوف بعرفة » ، فيقول القلب : « لأنه لبثٌ في مكان مخصوص ، فجاز أن يكون طاعة وعبادة ، أصله الوقوف بعرفة » ، فلا يكون قد قلب القياس . لأنه يصح اجتماع الحكمين : أعني أن يكون اللبث طاعة ، وأن يكون من شرطه اقتران معنى آخر إليه . إذ هذان الحكمان لا يتنافيان . فلم يجوز أن يكون القلب بذكر حكم مخالف لحكم القياس غير مصاد له ولا متناقض . وإن كان الحكم في القلب نقيض حكم القياس . لم يصح أيضاً . لأن من شرط القلب أن يردّ الفرع إلى أصل القياس ، ويكون القائس والقلب

(١) زدنا العنوان من طرفنا

(٢) ل : اقتران

قد صدقا في إثبات حكميهما في الأصل . والنقيضان لا يجوز أن يجتمعا في شيء واحد ، على حد واحد . مثال ذلك أن يقول قائل في الاعتكاف . « إنه لبث في مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران معنى إليه » ، فيقول القالب : « فلم يكن من شرطه اقتران معنى » ، لأن هذين القولين لا يصدقان في الوقوف بعرفة ، وهو الأصل ، لأنها نقيضان . ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون من شرط الوقوف اقتران معنى إليه ؟ وليس من شرطه اقتران معنى إليه أصلا . فلم يصح القلب بذكر نقيض حكم القياس . فبان أنه لا وجوب للقلب ! والجواب : أنه قد يجوز أن يعلق القالب على العلة حكما غير حكم القياس ، مما يجوز أن يجتمع معه في الأصل ، ولا يجوز أن يجتمع في الفرع ، لأجل إجماع من الأمة ، أو من القائس والقالب . فيتناهى الحكمان في الفرع بواسطة الإجماع . مثال ذلك أن يقول قائل في الاعتكاف : « لأنه لبث في مكان مخصوص ، فكان من شرطه اقتران معنى إليه ، أصله الوقوف » ، ونفرض أن الأمة أجمعت على أنه ليس من شرط الاعتكاف النية ، وأنه لو ثبت أن من شرطه اقتران معنى إليه ، لم يكن إلا الصوم ، فثبت هذا القياس / مع هذا الإجماع يقتضى كون الصوم من شرط الاعتكاف . فإذا قال القالب : ١٥ « لأنه لبث في مكان مخصوص ، فلم يكن من شرطه الصوم » ، اقتضى نفى كون الصوم شرطا في الاعتكاف . والقياس الأول في الإجماع يقتضى كون الصوم شرطا في الاعتكاف . فيتناهى الحكمان في الفرع لأجل هذا الإجماع ، ولم يتناف الحكمان بأنفسهما في الأصل . أعني أن يكون من شرطه اقتران معنى إليه ، وأن لا يكون الصوم من شرطه ، ولم نفرض أن الأمة أجمعت على أنه : ٢٠ « لو كان من شرط الوقوف اقتران معنى إليه ، لما كان إلا الصوم » ، فصح أن للقلب وجودا .

وقد يكون الحكم في الفرع ذا جهتين . لا تتنافيان في الأصل ، بل توجدان فيه ، وتتنافيان في الفرع لأجل إجماع من الأمة ، أو من الخصم . مثال ذلك أن يقول قائل : « الرأس عضو من أعضاء الطهارة » ، فلم يتقدر الغرض فيه بأقل ما يقع عليه الاسم ، أصله الوجه » ، فيقلب الخصم ذلك ، فيقول : ٢٥ « فوجب أن لا يتقدر فيه بالربع ، أصله الوجه » . وهذان الحكمان لا يتنافيان

في الوجه . ويتنافيان في الفرع ، على قول الخصمين . لأنهما قد اتفقا على أنه إذا لم يتقدّر الفرض في الرأس بالربع ، فالواجب تعليقه بأول ما يقع عليه اسم المسح ، لبطلان وجوب مسح جميعه عند الخصمين . فتنى ثبت أن الفرض لا يتعلق بأول الاسم ، صح قول الحنفى ، لاتفاق منه ومن الشافعى^(١) . ومتى ثبت أن الفرض لا يتقدّر بالربع ، ثبت أنه يتعلق بأول ما يقع الاسم عليه ، لأجل اتفاقهما على ذلك . فتنافى الحكمان في الفرع . فلم يكن ، بأن يعلّق أحدهما بالعلة ، أولى من أن يعلّق بها الآخر . وهذا الحكمان هما منفصلان ، وإن لم يتنافيا بأنفسهما .

ويدخل في القلب قلب التسوية . مثاله أن يقول قائل في طلاق المكره : « لأنه مكلف ، مالك للطلاق ، فوقع طلاقه ، أصله المختار » ، فيقول القالب : « فوجب أن يستوى حكم إيقاعه للطلاق ، / وحكم إقراره به كالمختار » . وهذا الحكمان لا يتنافيان في الأصل . لأن طلاق المختار يقع . ومع ذلك ، فحكم إيقاعه للطلاق كحكم إقراره به في اللزوم والثبوت . ويتنافى هذان الحكمان في الفرع ، لأنه إذا كان طلاق المكره كإقراره بالطلاق - وكان إقراره بالطلاق لا يثبت حكمه - وجب أن يكون طلاقه لا يثبت حكمه وذلك مناف للقول بأن « طلاقه يثبت حكمه » . فهذا وجه من وجوه القلب صحيح . لأن الحكمين قد تنافيا في الفرع ، لأجل الإجماع . فلم يكن ، بأن يعلّق أحدهما بالعلة ، أولى من الآخر . فبان أن للقلب وجودا من وجوه ثلاثة : أحدها أن يكون أحد الحكمين مجملا من غير ذكر تسوية ، والآخر مفصلا ، كما ذكرناه في الاعتكاف . والآخر أن يكون الحكمان مفصلين^(٢) ، غير متنافيين ، بأن يكون الحكم في الفرع ذا جهتين ، فيقصد كل واحد من القائس والقالب إحدى الجهتين ؛ ولا تنافيان في الأصل ، ويتنافيان في الفرع ، لأجل الإجماع . والآخر أن يكون أحد الحكمين مفصلا ، والآخر مجملا ، وإجماله من جهة التسوية كما ذكرناه آخرا .

تم . والحمد لله على ذلك^(٣) .

(١) لأن الحنفى يحتاج إلى أكثر ، والشافعى إلى أقل . فيتفقان في الأكثر

(٢) ل : منفصلين

(٣) ولا يوجد أى إثبات أو ذكر تأريخ الكتابة في آخر الكتاب

فهرست آیات الاستشهاد

سورة	آية	صفحة	سورة	آية	صفحة
۲	۲۱	۲۷۲		۲۳۴	۴۱۸، ۴۱۶، ۲۷۴
	۳۱	۳۶			۴۳۱، ۴۲۲
	۴۳	۲۷۲، ۷۵، ۶۵	۲۷-۲۳۶	۳۰۶	۳۰۶
		۳۴۴، ۳۱۷، ۲۹۰		۲۳۷	۳۰۷
		۳۵۸، ۳۴۶		۲۳۸	۴۳۸
	۶۷	۳۵۵		۲۴۰	۴۷۲، ۴۱۸، ۴۱۶
۷۱-۶۷	۳۵۵			۲۷۰	۵۸۱، ۵۰۰، ۴۶، ۱۹۱
۶۸	۳۵۵				۸۱۷، ۸۱۶
۶۹	۳۵۵			۲۸۲	۱۵۶، ۱۵۳، ۷۶
۷۱	۳۵۵				۷۷۶، ۴۴۵
۱۰۶	۴۲۸، ۴۲۷، ۴۱۶		۸۲-۲۸۲	۱۰۶	
۱۱۵	۴۲۴			۲۸۶	۱۰۰۸، ۱۰۰۷
۱۴۳	۴۴۸، ۶۴۰، ۴۵۹		۷	۳۸	
	۴۴۴، ۴۸۳، ۴۸۲			۹۳	۸۹۶، ۸۹۰
	۴۴۹۸، ۴۹۲، ۴۸۷			۹۷	۲۹۵، ۷۵، ۷۳
	۵۹۶، ۵۰۲			۱۰۳	۴۸۳، ۴۷۰، ۴۶۹
۱۴۴	۱۰۱۶، ۴۲۴، ۴۰۶			۱۰۹	۳۷۱
۱۵۰	۱۰۱۶، ۴۲۴			۱۱۰	۴۴۸۲، ۴۸۰، ۴۶۱
۱۵۹	۵۹۷				۵۰۰۲، ۴۸۷، ۴۸۴
۱۶۹	۷۴۵، ۶۰۴				۱۰۱۹، ۵۱۵
۱۸۰	۴۳۱		۴	۳	۷۵
۱۸۴	۴۱۷، ۴۱۶			۱۱	۴۴۳۱، ۲۷۵، ۱۴۸
۱۸۵	۹۱۴، ۴۱۷، ۴۱۶				۶۴۶
۱۸۷	۴۴۳، ۴۰۰، ۱۵۶			۱۴	۴۲۹، ۴۰۰
	۱۰۰۸، ۹۱۵، ۴۴۶			۱۵	۴۴۵۱، ۴۱۷، ۴۱۶
۱۹۶	۳۳۹، ۳۱۳، ۲۳۵				۱۰۲۰، ۱۰۱۱
	۷۹۴			۲۲	۲۷۹
۲۰۶	۴۲۸			۲۳	۲۸۸، ۲۷۱، ۲۰۷
۲۲۱	۲۷۵				۴۵۴، ۳۳۳، ۲۸۹
۲۲۲	۷۷۹				۶۷۳، ۶۴۶
۲۲۷	۷۷۹			۲۴	۶۷۳، ۴۳۱، ۳۲۳
۲۲۸	۳۰۷، ۳۰۶، ۲۳			۲۵	۸۴۳، ۲۷۶
	۳۴۸، ۳۳۱، ۳۱۷			۲۸	۴۱۷
	۹۲۱، ۶۹۱			۴۲	۲۲۵

سورة	آية	صفحة	سورة	آية	صفحة
٤٩٨	٨٨	٨٧	٨٦	٨٩	٩٢٤
٤٨٥	٣٦٩	٣٣٨			٤٧٠
٩٩٧	٨٩٤	٧٧٩			٧٤٦
٨٠٧	٩٠				١٠٢١
٣٨٠	٧٢	٩٢			٧٢
٧٤٦	٣٨	٦			٨٩٩
٩٠٤	٩٠				٧٤٠
٩٠٥	١٢٣				٢٦٣
٣٢٢	١٤١				١٥٣
٤٣٠	١٤٥				٧٥
٣٩١	٣٨٤	٣٨١			٤٤٦
٣٩١	٣٨٤	٣٨١			٤٤٦
٦٠٤	٣٢	٧			٤٨٣
٧٤٥	٣٣				٤٩١
٥٦٥	١٥٥				٤٩٨
٣٩١	٣٨٤	١٥٧			٥١٥
١٦١	٢	٨			٥٩٨
٧٤	٢٤				٩٠٥
٣٥٥	٤١				٩٠٥
٥٦٥	٤٣٦	٤٢٢			٨١١
٤٠٦	٦٦-٦٥				٣٢٣
٤٣٦	٤٣٥	٤٢٢			٢٠٧
٤٤٩					٣٣٣
٢٨٦	٢٥٥	١٧٠			٥٧٥
٢٩٢	٢٩٠	٢٨٧			١١٧
٦٤٦	٣٥٨	٢٩٣			٣٣١
٨٢٤					٧٧٦
٢٩٢	٢٨٧	٢٨٦			٩٨٧
٤٧٣	٤٦١	٢٩			٩٢٦
٣٠٢	٧٥	٣٤			٢٠٨
١٥٩	٨٠				٢٨٦
٥٩٠	٥٨٩	٥٨٨			٢٩٤
٥٩١					٧٧٦
٤٢٧	١٥	١٠			١٠٣٧
٣٩	٤٦				٩٠٥
٤٧	٩٧	١١			٧٤٦
٣٢٢	٣٤٦	١٨			٥٩٩
٤١٠	٣٩	١٢			٨١٠

سورة	آية	صفحة	سورة	آية	صفحة
۱۴	۱۰	۷۴۰	۲۳	۳۳	۱۰۵۷۶
	۱۱	۷۴۱	۵۴	۵۴	۳۸۰۷۳۷۲
	۱۶	۱۰۰۸۷۱۰۰۷	۶۳	۶۳	۶۹۶۶۸۶۵۰
	۹	۱۰۱۴			۹۹۷۳۳۹۶۳۷۸
۱۵	۳۱-۳۰	۹۱۳۶۲۵۰	۲۵	۶۹-۶۸	۲۹۶
	۳۱	۲۶۲	۲۶	۲۰	۴۷۵
	۳۲	۲۶۲	۲۷	۲۳	۲۵۰
۱۶	۴۳	۵۹۸	۲۹	۴۸	۳۷۲
	۴۴	۴۴۲۶۴۲۳۶۲۷۵	۵۱	۵۱	۷۴۶
	۸۹	۵۹۹	۳۰	۹۳	۶۰
	۱۰۱	۷۴۶۶۲۷۵	۳۱	۱۴	۹۱۴
	۱۰۲	۴۲۶	۳۳	۲۱	۶۳۸۱۶۳۸۰۶۳۷۹
	۱۱۶	۴۲۶			۶۳۹۲۶۳۹۱۶۳۸۳
	۲۳	۷۴۵			۱۰۰۶۷۱۰۰۰
۱۷	۲۳	۴۲۵۳۶۱۷۱۶۱۶۲	۳۵	۳۵	۳۱۵۶۳۱۴
	۳۱	۷۴۱۶۴۳۶۶۳۲۱	۳۶	۳۶	۷۳۶۷۱
	۳۶	۷۸۰۷۵۹	۳۸	۴۰	۳۲۱
۲۱	۳۱	۱۶۳	۳۴	۲۸	۶۰۶
	۳۶	۷۴۵۶۶۰۴	۳۵	۱	۳۹
	۱۰۰	۸۹۸	۳۶	۶۹	۳۷۲
۱۸	۵۰	۲۶۲	۳۷	۱۰۲	۴۴۱۰۶۵۶۶۵۵
	۸۸	۳۰			۴۱۱
۲۰	۱۱۴	۳۵۴		۱۰۵	۴۱۰
۲۱	۲	۹۱۳		۱۰۶	۴۱۱
	۷	۵۹۸	۳۸	۷۴-۷۳	۲۶۲
	۷۸	۲۴۸		۷۴	۲۶۲
	۷۹-۷۸	۹۷۰۶۹۶۴		۷۵	۷۱
	۹۸	۳۵۴	۳۹	۳۱	۳۵۶
	۱۰۱	۳۵۴		۳۲	۳۵۶
۲۲	۵۱	۶۰۶	۴۱	۷-۶	۲۹۶
	۷۷	۴۲	۴۲	۱۱	۱۸
۲۳	۱۰۸	۵۵۶۵۱		۱۳	۹۰۶
۲۴	۲	۴۲۷۵۶۱۵۸۶۱۱۷		۱۵	۷۴۶
		۴۴۲۹۶۴۱۷۶۴۱۶		۴۰	۳۳
		۸۱۴۶۴۳۷	۴۳	۸۶	۶۰۴
	۴	۴۴۴۰۶۱۵۹۶۱۵۷	۴۶	۱۵	۹۱۴
		۴۴۴		۳۱	۴۰
	۵-۴	۲۶۶	۴۷	۳۳	۳۸۰۷۳۲

فهرست آیات الاستشهاد

۱۰۵۴

سورة	آية	صفحة	سورة	آية	صفحة
۴۸	۱۶	۷۳	۶۶	۱	۷۲۷
۴۹	۱	۷۴۵	۶۸	۱۳	۴۲۲
۵۲	۱۹	۵۵	۶۹	۲۴	۵۵
۵۳	۴-۳	۷۶۳	۷۱	۴۳	۴۰
۵۴	۲۸	۶۰۵	۷۴	۴۱-۴۰	۲۹۷
۵۵	۵۰	۴۷۴۶		۴۳	۲۹۷، ۲۹۶
۵۶	۱۱	۶۵۳		۴۵-۴۳	۲۹۶
۵۸	۷۹	۴۲۱		۴۴	۲۹۶
	۴	۳۱۳	۷۵	۱۹-۱۷	۳۵۴
	۱۲	۴۲۹		۲۳	۳۱۰، ۳۰
	۱۳-۱۲	۴۲۲، ۴۱۵، ۴۱۱		۳۲-۳۱	۲۹۶
	۱۳	۴۵۰	۷۷	۱۵	۷۱
۵۹	۲	۷۳۹، ۷۳۸، ۷۳۷		۴۳	۵۵
	۷	۷۶۶		۴۸	۷۱
	۲۰	۷۷۵	۷۹	۲۲	۳۰
۶۰	۱۰	۲۴۹	۸۲	۱۴	۲۴۴
۶۲	۹	۴۱۱	۸۳	۱۰	۷۱
۶۴	۱۰	۷۷۹	۹۴	۶-۵	۱۷۴
۶۵	۱۲	۸۴	۹۶	۱	۳۵۶
	۱	۳۸۰، ۷۲	۹۷	۱	۹۱۴
	۲	۵۹۴، ۲۰۶	۹۸	۵	۲۹۸
	۴	۳۱۴	۱۰۳	۲-۱	۲۴۴
		۴۳۱، ۲۷۵			

فهرست أحاديث الاستشهاد

ان بني امية لم يدخلوا في ذوي القربى : ٣٥٦
ان السلب للقاتل : ٣٥٦
ان شريعتي دائمة : ٤٠٤

ان الشيطان يأتي أحدكم فينبئ أنه أحدث ، فلا
ينصرفن حتى يجد ريحاً أو يسمع صوتاً : ٨٨٥
ان في كل إصبع عشر من الابل : ٥٩٢

ان القاتل لا يرث : ٦٤٦ أيضاً تحت «القاتل» .
ان الملائكة لا تدخل بيتاً فيه تصاوير : ٢٥٥
ان الميت يتعذب ببكاء أهله عليه : ٥٥١

ان النبي صل الله عليه ما زال يلبي حتى رمى جمرة
العقبة : ٦٣٢

ان النبي صل الله عليه وسلم مسح بخاصيته : ٣٣٤
انتظر مجي الوقت حتى يبينها بالفعل (لما سئل عن
طريق الصلاة) : ٣٥٦

انما الاعمال بالنيات : ١٦٩ أيضاً تحت :
«الاعمال» .

انما الربا في النسيئة : ١٧١ ، ١٧٢ أيضاً
تحت : لا «ربا» .

انما نهيتكم لأجل الرافة : ٧٧٥

انه جعل للجدة السدس : ٦٤٦

انها ليست بنجس، انها من الطوافين عليكم
والطوافات ، (قاله للفرق بين المرأة والكلب) :

٢٠٨ ، ٧٧٧ ، ٧٩١ ، ١٠٣٦

أو صاعاً من بر (أو نصف صاع من بر) : ٦١٠

٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣

الأئمة من قريش : ١٧١ ، ١٧٢

أيما امرأة نكحت بغير إذن زوجها فنكاحها باطل : ٦٢١

أيما إهاب دبغ فقد طهر : ٣١١

أينقص الرطب إذا يبس ؟ ... الخ (قاله لما سئل
عن بيع الرطب بالتمر) : ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٧٧٨

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام : ٤٣٧
حاشية

بل لعامكم فقط ، ولو قلت نعم لوجبت
(قاله لما سئل : أحجبتنا هذه لعامنا أم للأبد؟) :

الاثنان فافوقها جماعة : ٢٤٨

احلت لي ساعة من نهار (قاله في القتال يوم فتح
مكة : ٤١٣

إذا اختلف المتبايعان والسلمة قائمة بيمينها ، تحالفا
وتراداً : ١٦٢ حاشية ، (راجع ٧٩١) .

إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في
الاناء حتى يغسلها ثلاثاً : ٦٥٥

إذا التقى الختانان وجب الفسل : ١٧١ ، ١٧٢ ،
راجع ٤٥١

إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً : ١٥٨
إذا نهيتكم عن شيء فانهيوا ، وإذا أمرتكم بشيء

فاتوا منه ما استطعتم : ١١٤
أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته ؟ (قاله في قبلة

الصائم) : ٧٣٥ ، ٧٣٧ ، ٧٧٨
أرأيت لو كان على أهلك دين ، أكنت تقتضينه ؟

(قاله لمن سأله في الحج عن أبيها المتوفى) :
٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧

أرأيت لو وضعته في حرام ؟ (قاله لماذا يثاب الرجل
حتى على وطئ أهله) : ٣٦٦

أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم : ٤٨٥ ،
٦٣٨ ، ٩٤٥

الأعمال بالنيات : ١٠ ، ٣٣٥ ، أيضاً «انما
الاعمال» .

اقتدوا بالذين من بعدي : أنى بكر وعمر : ٩٤٥
اقتض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما ، فان لم تجد

الحكم فيهما اجتهد رأيك (قاله لابن مسعود) :
٧٣٥

ألك ابل ؟... الخ (قاله لمن ذكر له انه ولد له
ابن أسود) : ٧٤١

ألا إن القبلة قد حوّلت : ١٠١٦
اللهم أدر الحق مع علي حيث ما دار : ٩٤٥ ، ٩٤٦

امتي لا تجتمع على خطأ : ٤٧٦ ، ٤٨٠ ، ٤٩١
امتي لا تجتمع على ضلال : ٤٧١ ، ٤٧٥ ، ٤٩٦ ، ٥١٥

امتي لا تجتمع على ضلال : ٤٧١ ، ٤٧٥ ، ٤٩٦ ، ٥١٥
أيضاً تحت : «لا تجتمع» .

صلوا كما رأيتموني اصلي : ٣٣٨ ايضاً تحت :
« انتظر » .

ضرب الله بالحق على لسان عمر ، وقلبه : ٩٤٥

عفوت لكم عن صدقة الخيل والريق : ٨٩٨
على أنك إن اجتهدت فأصبحت فلك عشر حسنات
وإن أخطأت فلك حسنة واحدة : ٧٦٥
حاشية .

عليكم بالسواد الأعظم : ٤٨٨
عليكم بسني وستة الخلفاء الراشدين بعدي : ٩٤٥ ،
٩٤٦ ، راجع تحت : « اقتلوا » .
عليكم بملازمة الجماعة : ٤٨٨

فاذا اختلفت الجنسان فيموا كيف شتم بدأ بيد :
٧٧٩
(قال في شارب الخمر) : فان شربها الرابعة
فاقتلوه ، فحمل إليه من شربها الرابعة فلم
يقتله : ٤٢٢

الفضة عورة : ٣٢٥٠
فليصلها اذا ذكرها - راجع تحت : « من نام الخ »
فليسله سباً (قاله حين ولغ الكلب في الاناء) :
٧٥

في سائمة الفم الزكاة : ١٦٢ ، ٢٠٩
في كل أربعين ابنة لبون ، وفي كل خمسين حقة :
٨٥٥
فيا سقت السماء المشر : ٢٨٢ حاشية ، ٢٩٢ ،
٧٤٤ ، ٣٤٠

القاتل لا يرث : ٧٧٨ ايضاً تحت « إن القاتل » .
قبلها (النبي) وهو صائم : ٦٨٢

كان رسول الله صلى الله عليه يجمع بين الصلاتين
في السفر : ٢٠٧
كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه : ٦٦٩
كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها :
٤٢٢ ، ٤٤٩ ، ٤٥١

لأزيدن على السبعين (قاله لما زلت : إن تستغفر
لم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) : ١٥٩

٨٩٧ ، ١١٠ ، ٧٤ ، ٧٣
بل هو الرأي (قاله لما سئل في منزل هل كان ذاك
عن وحي ؟) : ٧٦٤
ثم تحكم (أو : ماذا تحكم) ؟... الخ (قاله لماذ حين
أنفذه قاضياً إلى اليمن) : ٧٣٥ ، ٨١٧
ثم تقضيان : ؟... الخ (قاله لماذ وأبي موسى
الاشعري وقد أنفذهما إلى اليمن) : ٧٣٥

تمرة طيبة وماء طهور (قاله في التيمذ) : ٧٧٧

الحق بئدي مع عمر : ٩٤٥ ، ٩٤٦
الحق ثقيل مري والباطل خفيف وي : ٩٤٠
حكيمي في الواحد حكيمي في الجماعة : ٧٤٢

خطوا عني مناسككم : ٣٤٠ ، ٣٥٦
الخراج بالضمان : ٣٠٥
الخمر من هاتين (الشجرتين) أي الكرم والنخل :
٨٠٩

دباغها طهورها (قاله في جلد شاة ماتت) : ٣١١
دع ما يريك إلى ما لا يريك : ٦٨

رفع عن امتي الخطأ والنسيان : ٣٣٦

زفي ماعز فرجه رسول الله صلى الله عليه : ٧٧٧
سنوا بهم سنة أهل الكتاب (قاله في جزيرة المجوس) :
٦٤٧ ، ٦٤٦ ، ٥٩٢ ، ٧٥

سها رسول الله صلى الله عليه فسجد : ٢٠٨ ، ٧٧٧
سها النبي عليه السلام في صلاته حتى سأله ذو اليمين :
٣٧١

سيكذب على : ٥٥٠ ، ٦٠٧

الشوم في ثلاثة : المرأة والدار والفرس : ٥٥١
الشهر هكذا وهكذا (أشار بيديه وقال) : ٣٣٧
الشیطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد : ٤٧١ ،
٤٧٢

صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته (قاله
عن قصر الصلاة في غير سفر الحرب) : ١٥٣

ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن : ٤٧٢
ما كان يقبلها (النبي) وهو صائم : ٦٨٢
ما منعك أن تستجيب ؟ (قاله لأبي سعيد الخدري) :
٧٤

الماء من الماء : ١٧١ ، ١٧٢ ، ٤٥١
المدينة طيبة تخرج غيبها كما يخرج الكبر خبث
الحديد : ٤٩٢

من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد : ١٨٧
من أصبح جنباً فلا صوم له : ٦٣٢
من خالف : (أو : فارق) الجماعة قيد شبر فقد
خلع ربة الاسلام من عنقه : ٤٧٢
من سن سنة حسنة فله اجرها وأجر من عمل بها :
٦٦٩

من قرن حجه الى عمرته فليطف لها طوافاً واحداً
وسعيّاً واحداً : ٣٣٩
من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها :
٧٦ ، ٤٥٣ ، ١٠١٩
منع النبي صلى الله عليه من قبول شهادة ذوي
الاضغان : ٨٨٠

فضر الله امرأ سمع مقالتي فادأها كما سمعها ، فرب
حامل فقه الى من هو أفقه منه : ٦٢٧
نهى عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول :
٣٩٠

نهى عن بيع البر بالبر الا كيلاً بكيل : ٧٧١ ،
راجع أيضاً : اذا اختلف الخ .
نهى عن الصلاة عند قيام الظهر وبعد صلاة العصر
وعند طلوع الشمس : ٤٥٧

نهى النبي عليه السلام عن صوم الرصال : ٣٦٦
نهى عن المزابنة ثم أرخص لهم في العرايا : ٣٥٦

وما أقرأ ؟ (قاله لجبريل لما قال له : أقرأ) : ٣٥٦
ولد الزنا شر الثلاثة والتاجر فاجر : ٥٥١

هو الظهور ماؤه والحل ميتته (قاله في البحر) : ٣٠٥

يجزئك ولا يجزئ أحداً بعدك (قاله لأبي بردة) : ٢٥٢
يد الله مع الجماعة : ٤٧١
يكفيك آية الصيف (قاله لمن سأله عن الكلاله) :
٣٥٧ ، ٣٠٢

لأن يمتلي أحدكم قبحاً خير له من أن يمتلي شعراً :
١٧٢

لا تجتمع أمي على الخطأ : ٤٨٣ أيضاً تحت :
« أمي الخ » و « لم يكن الخ » .

لا تجتمع أمي على ضلال : ٤٧١ ، ٤٨٤ ، ٤٨٧
أيضاً تحت : « أمي الخ » .

لا تحرم الاملاحة ولا الاملاجان : ٢٨٩ حاشية
لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان : ٢٧٩

لا تحمروا رأسه ولا تقربوه طيباً (قاله في محرم
مات) : ٧٧٦

لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها : ١٩٢ ،
٤٣١ ، ٦٤٦

لا ربا الا في النسب : ٦٣٢ ، ٦٧٣ أيضاً تحت :
« انما الخ »

لا زكاة فيما دون خمسة أوسق : ٢٨٢ ح ، ٢٩٤ ح
٣٤٠ ح

لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل : ٣٣٥
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب : ٣٢٥

لا قطع الا في ثمن الحنن : ٢٨٢ ، ٢٩٣
لا قطع في ثمر ولو كثر : ٢٩٣

لا ماء الا من ماء - راجع تحت : « الماء من ماء » .
لا نبي بعدي : ٤٠٤

لا نكاح الا بولي : ٣٣٥
لا نورث ، ما تركناه فهو صدقة : ٦٤٦

لا وصية لوارث : ٤٣١ ، ٤٤٩
لا ، هل هو الا بضعة منك ؟ (قاله لما سئل هل

في مس الذكر الوضوء) : ٦٨٤
لا يختل خلاها ... الخ (قاله في تحريم مكة) :
٧٦٢

لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده :
٣٠٨ ، ٣١٠

لا يقضى القاضى وهو غضبان : ٧٧٨
للاجل سهم وللفارس سهمان : ٧٧٩

لم يكن الله ليجمع أمي على خطأ : ٤٧٥
لما خلع نعله في الصلاة خلع من كان خلفه : ٣٨٠

لو قلت نعم - راجع تحت : « بل لعامك الخ » .
لولا اغشي أن يفرض السواك لاستكت : ٨٩٧

لولا أن أشق على أمي لأمرتهم بالسواك عند كل
صلاة : ٧٤ ، ٨٩٧

لى الواجد يحل عرضه وعقوبته ١٧٢

فهرست المواضيع الاجمدي

رموز : ح = حاشية م = موضع او محل جغرافي

٥٠٤ ، ٥١٨ ، ٥٣٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ،
٥٩٣ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٣٢ ،
٦٥٥ ، ٦٦١ ، ٧٢٦ ، ٧٣٢ ، ٩٤٦ ،
٩٦٥

أبو بكر القفال ٢٥٣

أبو بكر بن عبد الكافي بن عثمان المرافعي ٤٥٦

أبو ثور ٢٨٦ ، ٣١١

أبو الحسن الكرخي ١٣٥ مرتين ، ١٤٠ ، ١٤٦ ،

١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ،

٣١٩ ، ٣٢٥ ، ٣٣٣ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ،

٣٩١ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ ،

٤٥١ ، ٤٨٩ ، ٤٩٨ ، ٥٥٥ ، ٦٦٠ ،

٦٦٧ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٨٥ ، ٦٩٠ ،

٦٩١ ، مرتين ، ٦٩٢ ، ٧٩١ مرتين ،

٧٩٤ ، ٨٠١ ، ٨١١ ، ٨٤٠ ، ٨٥٣ ،

مرتين ، ٨٥٦ ، ٨٦٨ ، ٩٢٤ ، ٩٥٩ ،

أبو الحسين الخياط ٤٨٦

أبو الحسين محمد بن علي بن الطبيب البصري

المعتزلي ، ٧ ، ٢٠٣ ح

أبو حنيفة الامام ٢٦٤ ، ٣٦٤ ، ٤٢٤ ،

٤٦٥ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٢٦ ، ٦٢٨ ،

مرتين ، ٧٣٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٩٠٥ ،

٩٠٦ ، ٩٤٢ ، ٩٤٩ ، مرتين ، ٩٥٠ ،

٩٨٧ أيضاً أصحاب أبي حنيفة .

أبو رافع ٦٢٢ ، ٦٧٦

أبو سعيد الخدري ٧٤ ، ١٩٢ ، ٢٨٢ ،

٤٨٨ ، ٥٥٨ ، ٥٩٢ ، ٦٢٢ ، ٦٤٦ ،

٦٧٣

أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ٤٩١

أبو شر ١٩٥

أبو طالب الزيدي ٩٩٠ ح

أبو طلحة ٤٨٩

أبو العباس بن سريج ٨٠٧ مرتين أيضاً ابن سريج

أبو عبدالله المعتزلي ١٧ ، ١٨ ، مرتين ، ٤٠ ،

مرتين ، ٩٨ ، ١١١ ، ١٢٠ ، ١٣٥ ،

١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٣ ، ١٦٦ ، ١٨٤ ،

آدم عليه السلام ٣٦

آلة مستحدثة ٢١٢ ، ٢٤

آيات منسوخة ٤١٨

آية الصيف ٣٠٢ ، ٣٥٧

إبراهيم عليه السلام ٥٥ ، ٥٦ ، ٣٥٦ ، ٩٠٠ ،

٩٠١ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦

إبليس ٧١ ، ٢٦٢

ابن الاخشاد ٤٩٠ ح

ابن الاخشيد ٤٩٠

ابن جرير الطبري ٨٩٨ ح

ابن حاجب ٢٠٣ ح

ابن حنبل ٢٥٢ ح

ابن خطل ٤١٣

ابن الزبير ٢٥٤

ابن الزبير ٢٨٩

ابن سريج ٩٤٢ ، أيضاً أبو العباس .

ابن سيرين ٥٠٦ ، ٥٠٨ ، ٥١٠

ابن عباس ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ، ٢٦١ ، ٢٨٢ ،

٢٨٩ ، ٣٣٥ ، ٤٣١ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ،

٥٥٨ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٣٢ ، ٦٥٥ ،

٦٥٦ ، ٦٧٣ ، ٧٢٦ ، ٧٢٩ ، ٧٣٧ ،

٩٦٥ ، ٩٧١ ، ٩٧٢

ابن عبد البر ٤٧٣ ح ٥٥٦ ح

ابن عليّة المعتزلي ٨٤٢ ، ٩٤٩

ابن عمر ٢٧٩ ، ٣٣١ ح ، ٤٣١ ، ٦٧٠

ابن كثير ٣٠٢ ح ، ٨٩٨ ح

ابن ماجه ٧٧٧ ح

ابن مسعود ٤٣١ ، ٤٨٧ ، ٧٢٦ ، ٧٣٢ ،

٧٣٥ أيضاً عبدالله بن مسعود .

أبو إسحاق النظام ١٩٥ ، ٣٦٠ ، ٥٦٦ ،

٥٦٧ ، ٧٥٣ ، ٧٥٨ أيضاً النظام .

أبو زدة بن نيار ٢٥٢

أبو بصير ٤١٢

أبو بكر الرازي ١٣٥ ، راجع الرازي .

أبو بكر الصديق ٧٥ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ٣٥٦ ،

اجتهاد ٤٣٥ ، ٥٢٤ ، ٧٢٢ ، ٧٣٥ ، ٨١٧ ، ٩٤٢ الخ .
 إجماع ٢٧٦ ، ٢٨٨ ، ٤٣٢ ، ٤٥٧ الخ .
 إحصان وتحصن ١١٤ ، ١٥٥ ، ٤٥١
 أنصوات وجمعهن في نكاح ٤٠٢ ، ٤٥٤
 إذخر ٦٧٢ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧
 ارتداد ٧٥ ، ٥٣٠
 ارز ٩٢ ، ٤٣٤ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣
 ٨٤٤ ، ٨٠٨
 أرض الخراج ٢٩٢ ، ٢٩٤
 اسامة بن زيد ٦٣٢
 استثناء منفصل من اليمين ٢٦١
 استحسان ٦٩١ ، ٧٧٠ ، ٨٣٨
 استحلاف سيدنا علي عندما يحدثه أحد عن النبي
 ٥٩٢ ، ٦٢٢ ، ٦٣٢
 استئذان ٦٢٣ ، ٦٦٢
 إسرائيل (يعقوب) عليه السلام ٨٩٠ ، ٨٩٦
 إسماعيل عليه السلام ٥٦٠٥٥
 الأصابع، دية ٥٩٢ ، ٦٥٥ ، ١٠٢٥
 أصحاب أبي حنيفة ١٢٠ ، ١٦١ ، ١٨٣ ،
 ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٣١٣ ،
 ٣٧٠ ، ٤٠٧ ، ٤٩٨ ، ٥٢٥ ، ٦٣٠ ،
 ٦٧٠ ، ٦٩١ ، ٧٩١ ، ٨٢٢ ،
 ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، أيضاً الحنفية .
 أصحاب أبي علي وأبي هاشم ١٣٤
 أصحاب الحديث ٦١١ ، ٦٢٥ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ،
 ٦٦٥ ، ٦٣٧
 أصحاب الرأي ٧٣٣ أيضاً تحت « الرأي »
 أصحاب الشافعي ٤٥ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ،
 ١٦١ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢٦٤ ، ٢٧٧ ،
 ٢٧٩ ، ٣١٣ ، ٤٠٧ ، ٤٣٧ ، ٤٩٨ ،
 ٦٣٠ ، ٦٣٨ ، ٧٧١ ، ٧٩١ ، ٨١١ ،
 ٨١٨ ، ٨٢٢ ، ٩٤١ ، ٩٤٩ ، أيضاً
 الشافعية
 أصحابنا (أي المعتزلة) ٧٦٠٥٥ ، ٩٦٠٩١ ،
 ١٠٦ ، ١٣٥ ، مرتين ، ١٤٠ ، ١٧١ ، ١٩٦ ،
 ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٥١ ، ٣٥٦ ، ٧١٤ ،
 أصحابنا البغداديون ٥٠ ، أيضاً شيوخنا البغداديون
 الأسم المعتزلي ٩٤٩
 الأعجمي يحفظ القرآن ٦٢٠

١٩٣ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٣ ، ٣١٨ ،
 ٣٢٥ ، مرتين ، ٣٢٦ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ،
 ٣٦٤ ، ٣٦٩ ، ٣٩٥ ، ٤١٩ ، ٤٣٧ ،
 ٤٣٨ ، ٤٥١ ، ٤٨٩ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ،
 ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٤٣ ، ٥٥٥ ، ٥٧٠ ،
 ٦١١ ، ٦٣٦ ، ٦٦٧ ، ٧٠٩ ، ٨٥٣ ،
 ٧٥٧ ، ٧٨٤ ، ٨٠١ ، ٨٣١ ، ٨٤٩ ،
 ٩٢٤ مرتين .
 أبو عبيد القاسم بن سلام ١٧٢
 أبو عبيدة بن الجراح ٦٠٠
 أبو عثمان الجاحظ ٥٤٤ مرتين ، ٥٤٥
 أبو علي المعتزلي ٥٧ ، ٨٧ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ،
 ١٣٥ ، ١٩٥ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٤٠ ،
 ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، مرتين ، ٢٤٧ ، ٣١٧ ،
 ٣٢٥ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٤٢ ، ٣٦٠ ،
 ٤٢٠ ، ٤٣٧ ، ٤٦٧ ، ٤٩٧ ، ٥٣٣ ،
 ٥٣٦ ، ٥٣٨ ، مرتين ، ٥٩٥ ، ٦١٧ ،
 ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٩ ، ٦٤٨ ،
 ٦٦١ ، ٧٢٢ ، مرتين ، ٧٦١ ، ٧٦٥ ،
 ٧٦٦ ، ٧٩٤ ، ٨١١ ، ٨٥٣ ، ٨٦٨ ،
 ٨٩٠ ، ٩٢٤ ، ٩٤٢ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ،
 أبو علي بن الخلال ٣٧٣
 أبو القاسم البلخي ٥٢٥
 أبو موسى الأشعري ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٦١ ،
 ٧٣٤ ، ٧٣٥
 أبو هاشم المعتزلي ٥٧ ، ٨٧ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ،
 ١٣٥ ، ١٩٥ ، ٢٠٨ ، ٢١١ ، ٢٤٠ ،
 ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، مرتين ، ٢٤٦ ، ٣١٧ ،
 ٣٢٥ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٤٢ ، ٣٦٠ ،
 ٣٩٥ ، ٤٢٠ ، ٤٢٦ ، ٤٣٨ ، ٤٣٧ ،
 ٤٨٥ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٤٢ ، ٥٥٥ ،
 ٦١٧ ، ٦٢٨ ، مرتين ، ٦٨٥ ، ٦٩٧ ،
 ٧١٠ ، ٧٢٢ ، ٧٥٣ ، ٧٦١ ، ٨٠٩ ،
 ٨١١ ، مرتين ، ٨٥٣ ، ٨٦٨ ، ٩٠٠ ،
 ٩٠١ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠
 أبو الهذيل المعتزلي ٣٦٠ ، ٧٦٦ ، ٩٤٩ ،
 أبو هريرة ٦١٩ ، ٦٣٢ ، ٦٤٦ ، ٦٥٥ ،
 ٦٧٠
 أبو يوسف ٥٧١ ، ٦٢٨ ، ٧٦١ ، ٧٦٣ ،
 ٧٩٥

بلال المؤذن ٥٩١ ، ٦٢٢ ، ٦٥٥ ، ٦٦٧
 البلوي ١٦٣ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٦٠٩ ، ٦٦٠
 ٦٦٢ ، ٧٩٧
 بنو إسرائيل ٣٥٥ ، ٨٩٠ ، ٨٩٦ أيضاً اليهود.
 بنو المصطلق ٥٩٦
 بيع الغرز ١٩٤
 بيع متفاضلا ٩٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٨ ، ٧٧١ ،
 ٧٧٩ ، ٧٨٦ ، ٨٠٨ ، ٨١٠ ، ٨١٤ ،
 ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٤٢ ، أيضاً ربا .
 بيع المراضاة ٥٢١ ، ٥٢٤
 البيع المطلق ١٢٤
 بيع مؤجل ١٢٤
 بيعة (معيد النصارى) ٣٧٣
 البيت (م) ٩٠١ أيضاً الكعبة .
 بيت المقدس (م) ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ،
 ٣٩٦ ، ٤٠٠ ، ٤٠٦ ، ٤١٥ ، ٤٢٤ ،
 ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤١٠ ، ٤١٢ ، ١٠١٦
 تابعي ٤٥٧ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٦ ، ٤٨٤ ،
 ٤٨٥ ، ٦٢٩
 التحيات الزاكيات ٤٥١
 تدليس الحديث ٦٤٠
 الترمذي ٨٩٨ ح مرتين .
 تزكية الراوي ٦٣٠ ، أيضاً استخلاص .
 تزويج في حالة الاحرام ٣٨٤
 تسع آيات موسى عليه السلام ٨٩٧ ، ٨٩٨
 تشبيه غصني شجرة وجلولي نهر ٧٢٠ مرتين .
 تشهد ٤٤٢ ، ٤٥١
 تصاوير ٢٥٥
 تطاول العهد لرد الشهادة ٧٩٩
 تقريب الزاني من بلده ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ،
 ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣
 تقيّة ٥٣٤
 تمر ٩٢ ح ، ١٦٣ ح ، ٧٧٧
 تمتع (الحج) ٣١٣
 تنفس وغرضه ٨٧٨
 تهاجر القوانين ٩٥٨
 تقيم ٨٥ ، ٩٨ ، ٨٦٦ ، ٩٢٦
 الثلجي محمد بن شجاع ١٣٤ ، أيضاً تحت محمد
 الثوري ٥٠٨ ، ٥١٠ أيضاً سفيان الثوري .

أعور اليهودي ٩٠٦ ح .
 أم سلمة أم المؤمنين ٦٨١ ، ٦٨٢
 أم الولد وجواز بيعها ٥٠٤ ، ٥١٨ ، ٧٣٢
 إمام ٤٥٨
 الإمامة ١٧١ ، ١٧٢ ، ٥١٠ ، ٥١٨ ، ٥٣٠
 الإمامية ٤٥٨ ، ٥٤٨
 الأنصار ١٧٢ ، ٣٥٦
 أهل الظاهر ٣٠ ، ١٩٥ ، ٢٦٤ ، ٤١٦ ،
 ٤٣٠ ، ٤٨٣ ، ٥٠٥ ، ٥٠٨ ، ٥٦٦ ،
 ٥٧٠ ، ٧٤٤ ، ٧٥٣
 أهل العدل (المعتزلة) ٩٨٨
 أهل العربية ٢٢٥ أيضاً أهل اللغة .
 أهل القبلة (المسلمون) ٤٦٧ ، ٦٠٠ ، ٦١٨ ،
 ٩٨٨ ، ٩٩٠
 أهل الكتاب ٤٧٣ ح ، أيضاً اليهود ، النصارى
 أهل اللغة ٤١ ، ٥٤ ، ٦٦ ، ٧٦ ، ٨١ ،
 ١٦٧ ، ١٧٠ ، ٢١٠ ، ٢١٥ ، ٢٢١ ،
 ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٤٣ ، ٢٥٤ ،
 ٢٥٦ ، ٢٦٢ ، ٥٤٢ ، ٥٥٧ ، ٥٧٩
 أيضاً أهل العربية
 أهل المدينة ، إجماع ٤٩٢
 إيران (م) ٤٧٣ ح
 بحر ٣٠٥
 البخاري ٩٠٦ ح ، ٩٢٦ ح
 بدء ٣٩٨ ، راجع أيضاً نسخ .
 بدر (م) ٥٦٥ ، ٧٦٤ ح .
 بر (حنطة) ٩٢ ، ١٦٣ ح ، ٤٣٤ ، ٥١٧ ،
 ٧٠١ ، ٧٠٨ ، ٧٧١ ، ٧٩٧ ، ٨٠٧ ،
 ٨٤٤
 البراهمة ٨٧١
 البراء بن عازب ٦٣٢
 برد ٤٨٩
 بروع بنت واشق ٥٥٦ ، ٧٣٢ ، ٩٦٥
 برية ، طريق في ٨٢٤
 بشر المريسي ٧٦١ ، ٩٤٩
 البصرة (م) ٤٠ ، ٢٥١ ، ٥٥٤ ، ٦٧٥
 بغداد (م) ٤٠ ، ١٢٠ ، ٢٥١ ، ٥٣٥ ،
 ٥٥٤ ، ٥٦٠ ، ٦٧٥
 البلاذري ٤١٢ ح .

جابر بن عبدالله ٥٠٤
الجاحظ - راجع تحت أبو عثمان .
جبريل ٣٥٦ ، ٤٠٤
جد وتوريثه ٥٠٦ ، ٥٣٧ ، ٧٢٩ ، ٧٣٤
٧٣٥ ، ٨١١ ، ٩٧١ ، ٩٧٢
جدة وتوريثها ٥٧٣ ، ٥٩١ ، ٥٩٣ ، ٦٢٣ ، ٦٤٦ ، ٦٦١
جزية ٧٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٢ ، ٣٥٨ ، ٥٥٧
جعفر بن حرب المعتزلي ٧٥٣ ح .
جعفر بن مبشر الثقفي المعتزلي ٧٥٣ ح
الجعفران ٧٥٣
جرة العقبة (م) ٦٣٢
جن ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٨ ، ٢٦٢ ح .
جنين ٤٧٣ ح ، ٥٥٧ ، ٥٩٢ ، ٦٥٥ ، ١٠٢٥
الجوري ٢٦٤
حاتم الطائي ومخاؤه ٤٧٢ ، ٥٩٣
الحاكم صاحب المختصر ٤٩٥
حائط ٢٣٦ ، ٢٣٧
حبس ٨٣ ، ٨٤
حج (أو : حجة) ٧٣ ، ٧٤ ، ١٣٣ ، ١٤٧ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٣٩ ، ٧٣٥ ، ٧٣٧
الحجازي من الفقهاء ٧٨٦
حد (عقوبة) ١١٧ ، ١٥٧ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٤٣ ، ٥٣٠
الحديبية (م) ٤١١
حدوث القرآن ٩١٣
حذيفة بن اليمان ٥٣٢
حرارة القلب وإخراجها ٨٧٨
الحسن البصري ٦١٨ ، ٦٢٦ ، ٨٥٦
حسن الأعمال ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٤٠٠ ، ٤٠١
الحكم بن أبي العاص ٦٢٣ ، ٦٢٤
حلي النساء ٣٠٢
حمار ٢٩ ، ٤٧ ، ٥٧ ، ٢٢٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٣٠١ ح ، ٣٢٨ ، أيضاً مسئلة
حارية .
حام ٧٩٥ ، ٧٠٠
حصص (م) ٧٣٦

حل بن مالك ٤٧٣ ، ٥٥٧ ، ٦٢٢ ، ١٠٢٥
حيد الله ٥٩٢ ح ، ٧٣٤ ح ٨٥٥ ح .
الحنفية ١٣٥ ح ، ٣٠٩ ، ٣٤٢ ، أيضاً
أصحاب أبي حنيفة ، العراقيون .
الخوري ٢٦٤ لعله الجوري
خالد بن الوليد ٥٩٦
خبز آحاد ٥٣٢ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥٥ ، ٥٧٣
ختان ٣٦٧ ، ٤٠٢
الخشمية ٧٣٥ ، ٧٣٧
خراسان (م) ٥٥١
خط (كتابة) ٥٧٠
الخفين ، مسح على ٨٥ ، ٩٨ ، ٧٣٥ ، ٨٠٩
خلعة (لباس ملوكي) ٧٩
خر ٤٢٢ ، ٧٢٥ ، ٧٨٩ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ١٠٣٩ ، ٨٨٨
الخوارج ٥١١
الخياط - راجع أبو الحسين الخياط
دار منصوبة ، جواز الصلاة في - راجع تحت
غصب .
داود عليه السلام ٢٤٨ ، ٩٦٤ ، ٩٧٠
دباغة ٣١١
دوانيق من النقود ٢٦٣
ذمي ٢٤٩ ، ٣٠٨ ، ٨٣٦
ذو عهد ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠
ذو الدين ٣٧١ ، ٦٢٢
ذهب ٩٢ ح ، ١٦٣ ح ، ٣٠٢ ، ٣٢٥ ح .
الرازي - راجع تحت أبو بكر ، فخر الدين .
الرأي والحكم به ٥٩٣ ، ٨٢٢ ، ٧٣٤ ، ٩٤٣ ، ٩٦٥ ، أيضاً أصحاب الرأي .
ربا ٩٢ ، ١٠٦ ، ١٧١ ، ١٩١ ، ٢٨٢ ، ٤٨٨ ، ٥١٧ ح ، ٥٩٢ ، ٦٢٢ ، ٦٨٠ ، ٧٠١ ، ٧٣٣ ، ٧٥٠ ، ١٠٣٩
ربيعة المحدث ٦٢١ ، ٦٢٢
رجم ١١٤ ، ٢٧٥ ، ٤١٧ ، ٤٢٩ ، ٧٤١
٧٨٦ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٦ أيضاً زنا .
الروم ٥٣٦

٨٤٢ ، ٨٥٦ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ مرتين ،
 ٨٩٠ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٤٢ ، ٩٤٩ ،
 ٩٥٠ ، ١٠٣٧ ،
 الشافعية ٤١ ، ٢٤٩ ، ٣٠٨ ، ٣٤٢ ، ٨٠٧ ،
 ٨٣٨ ح ، ٨٥٣ ايضاً أصحاب الشافعي .
 شرع من قبلنا ٤٧٧ ، ٨٩٩ ، ٩٠١ ، ١٠١٠ ،
 ايضاً سلف ، كتب متقدمة .
 شعبة بن الحجاج المحدث ٥٥٠ ، ٨٩٨ ح مرتين .
 شعر وشاعر ٦٠ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ٢٣٨ ،
 ٢٥٥ ، ٢٦٢ ، ٣٧٢ ،
 شعر الامة والحرة والنظر اليه ٧٤٦ ، ٧٤٧ ،
 شغار (نكاح) ١٩١ ، ١٩٢ ،
 شفق ٢٣ ، ٢٤٠ ،
 الشيخ والشيخة ٤١٨ ، ٤٢٩ ،
 شيخانا أبو الحسن وأبو عبدالله ٤٣٧ ،
 شيخانا أبو علي وأبو هاشم ٨٧ ، ١٣٤ ، ٢٤٥ ،
 ٢٩٤ ، ٣١٧ ، ٣٤٢ ، ٤٣٧ ، ٥٥٢ ،
 ٨٥٣ ، ٩٥٩ (الشيخين) .
 شيخنا أبو الحسن (الكرخي) ٨٥٣ ،
 شيونكم (المعتزلة) ٥٣ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ،
 شيوننا (المعتزلة) ٢٣ ، ٨٦ ، ٩٥ ، ١٢٥ ،
 ١٥٠ ، ١٨٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٠ ، ٢١٠ ،
 (شيوننا المتكلمون والفقهاء) ٢١٦ ، ٤٠٧ ،
 (شيوننا المتكلمون) ، ٤١٤ ، ٤١٩ ،
 ٥٤٥ ، ٧٠٥ ، ٧١١ ،
 شيوننا البغداديون ٨٦٨ ، ٩٣٤ ايضاً أصحابنا
 البغداديون
 صحابة وأصحاب النبي ١٧١ ، ١٩٠ ،
 ٢٠٢ ، ٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٣٣٨ ، ٣٥٨ ،
 ٣٧١ ، ٤٣٠ ، ٤٣٥ ، ٤٥٧ ، ٤٦٧ ،
 ٤٧٦ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٥١٨ ، ٥٣٠ ،
 ٥٧٣ ، ٥٩٢ ، ٦٢٢ ، ٦٢٨ ، ٦٦٦ ،
 ٦٧٦ ، ٧٦١ ، ٩٤٣ ،
 صدقات ٣٣٧ ،
 صلاة ٢٥ ، ١١٠ ، ١٣٥ ، ١٨٣ ، ١٩٥ ،
 ١٩٦ ، ٢٧٣ ، ٢٩٠ ، ٢٩٥ ، ٣٥٦ ،
 ٤١٢ ، ٤٤٧ ، ٤٥٣ ، ٥٣٠ ، ٧٤٧ ،
 ٨٠٨ ،
 صلاة الخضر ١٥٤

زعفران ٧١٤ ،
 زكاة ٧٥ ، ٨٥ ، ١٠٠ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ،
 ١٦١ ، ١٦٤ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٩ ،
 ٣٠٢ ، ٣٥٧ ، ٤٣٧ ، ٥٣٠ ،
 زنا ١١٤ ، ١١٧ ، ١٥٨ ، ١٨٨ ، ٢٧٥ ،
 ٢٩٥ ، ٤٢٩ ، ٧٤١ ، ٧٨٦ ، ٧٩٩ ،
 ٨٩٨ ح .
 الزهري ٦٢١ ، ٦٢٢ ،
 زيد بن ثابت ٧٢٦ ، ٧٢٩ ، مرتين ، ٩٦٥ ،
 ٩٧١ ، ٩٧٢ ،
 زيد بن حارثة ٧٢ مرات .
 الزيدية ١٩٥ ،
 سائمة من المواشي ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ،
 السبت ، يوم ٤٠٣ ، ٨٩٨ ح .
 ستة أجناس الربا ٩٢ ح ، ١٦٢ ، ٣٢٥ ،
 ٥١٧ ح ، ٧٣٣ ، ٧٥٠ ، ٧٨٦ ح ،
 ٨١٤ ، ٨٤١ ح ،
 سراقه بن مالك ١١٠ ،
 سرقه ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ،
 ٢٩٣ ، ٥٧١ ، ٧٩٩ ،
 سعد بن (أبي) وقاص ٢٥٥ ،
 سفيان الثوري ٥٠٦ ، ايضاً الثوري .
 سفيان بن سحبان ٩٥٠ ،
 سلمة قائمة ١٦٢ ،
 سلف ٤٥٩ ، ٤٦١ ايضاً شرع من قبلنا .
 سليمان عليه السلام ٢٤٨ ، ٩٦٤ ، ٩٧٠ ،
 سليمان بن المظفر البكري الرازي ٩٩٠ ح ،
 سليمان بن ناصر ٢٣ ح .
 سنة (حديث) ٢٧٢ ، ٤٢٤ ، ٤٧١ ، ٦٦٩ ،
 ٩٤٥ ، ٩٤٦ ،
 سيبويه ٣٣١ مرتين .
 الشافعي الامام ١٧٢ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٦٤ ،
 ٣٩١ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٥١٠ ، ٥١٣ ،
 ٦٢١ ، ٦٢٤ ، ٦٢٦ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ،
 ٦٣٠ ، ٦٣٨ ، ٦٤٣ ، ٦٤٨ ، ٦٥٥ ،
 ٦٦٧ ، ٦٧٦ ، ٦٩٢ ، مرتين ، ٧٦٢ ،
 ٧٦٣ ، ٧٩٥ ، ٨٠١ ، ٨٠٨ مرات ،

٩٤٣ ، ٧٤٧
علي بن أبي طالب ٢٨٨ ، ٤١١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٤ ، ٧٢٩ ، ٧٢٦ ، ٦٣٣ ، ٦٣٢ ، ٦٢٢ ، ٧٣٢ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧
٩٢٦ ، ٥٣٢ ، ٩٢٦
عمار بن ياسر ٣٠٢ ، ٢٥٥ ، ١٥٤ ، ١٥٣ ، ٣٣١ ، ٤٣٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٥٩٣ ، ٥٩٢ ، ٥٩١ ، ٥٠٤ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، مرتين ، ٦٢٤ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٦١ ، ٧٢٦ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٤ ، مرتين ، ٧٣٥ ، ٧٣٧ ، ٧٧٨ ، ٩٢٦ ح ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، مرات ، ٩٦٥
عمر بن شبة ٥٩٦
عمرو بن حزم ٥٩٢ ، ٦٢٨
عمرو (بن دينار ؟) ٦١٨
عمرو بن العاص ٧٦٥
عيسى عليه السلام ٩٠٦ أيضاً المسيح .
عيسى بن أبان (الحنفي) ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٥٥٧ ، ٦٢٩ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٥٥ ، ٦٧٧ ، ٦٨٠ ، ٦٨٥
غانط ٢٨ ، ٣٩٠ ، ٣٩١
غريقان للوراة ٢٧٩
غصب (دار للصلاة فيه ، ماء للوضوء به ، سكن للذبح والختان ، جبل لسفر الحج والوقوف بعرفة) ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩
غفران المعاصي ٥١١
فارس (م) ٨٠٩
فاطمة بنت قيس ٤٣٠ ح ، ٥٩٢ ح ، ٥٩٤ ، مرتين ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٤٧ ح ، ٦٥٣
فاطمة بنت النبي ٦٤٦
فتوي ٧٣٠ ، ٩٢٨ أيضاً كتب الفتاوى .
فدك (م) ٦٤٦ ح .
فرائض المواريث ٤٨٤ ، ٥٠٦ ، ٥١٠ ، ٥١١
أيضاً مسألة حارية ، مسألة للام ، جد ، جدة ، قاتل .
فخر الدين الرازي ١٨٤ ح . أيضاً أبو بكر الرازي

صلاة الخوف والأمن ٨٢١
صلاة السفر ١٥٤
صلاة المريض والخائف بإيماء الحاجب ٧٩٤
صوم ٢٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٥٦ ، ١٩٩ ، ٢٧٣ ، ٢٩٥ ، ٣١٣ ، ٤١٧ ، ٤٤٧ ، ٧٧٨ أيضاً عاشوراء ، قبلة
الصبر في ٥١٧
الصين (م) ٥٥٣
الضحالك بن سفيان ٥٩٢
طاعون ٥٩٣
عاد ٤٢٠
عاشوراء ٣٩٦ ، ٤٠٦ ، ٤١٥ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧
عاقله للذبة ٣٧٠
عائشة الصديقة ١٥٤ ، ٤١٨ ، ٤٩١ ، ٥٥٠ ، ٥٥٦ ، ٦٦٩ ، ٦٨١ ، ٦٨٢
عبادة بن الصامت ١٩٢
العباس بن عبد المطلب ٧٦٢ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧
عبدالله بن مسعود ٤٥١ ، ٥٨٠ ، ٩٦٥ أيضاً
ابن مسعود
عبد الجبار ٤٨١ ح ، ٦١٦ ح أيضاً قاضي القضاة .
عبد الرحمن بن عوف ٧٥ ، ٤٧٣ ، ٤٧٣ ح ، ٥٥٧ ، ٥٩٢ ، ٦٤٦ ، ٩٤٦ ، ١٠٢٥
عبيد الله بن الحسن العنبري ٨٥٦ ، ٩٨٨
عبيدة السلماني ٥٠٤ مرتين .
عثمان بن عفان ٢٨٩ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٩٤٦
العراق (م) ٨٠٩
العراقيون ٣٠٨ مرتين ، ٣٣٤ ، ٣٦٩ (أهل العراق) ، ٧٨٦ ، أيضاً الحنفية .
عرايا ٣٥٦ ، ٣٥٧
عرفة (م) ١٠٢ ، ٣٧٢ ، ٣٧٤ ، ٨٢١ ، ١٠٤٠
عشر ٢٨٢ ح ، ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٧٤٤
العقبه (م) ٦٣٢
عقل ٢٧٢ ، ٦٤٨ ، ٧٤٥ ، ٨٨٥ ، ٨٨٨
عقليات ٢٩٤ ، ٥٨٧ ، ٦٩٦ ، ٧٤١

٦٩٧ ، ٧٠٠ ، ٧٠٩ ، ٧١٢ ، ٧١٤ ،
٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، مرتين ، ٧٢٣ ،
٧٤٧ ، ٧٤٩ ، مرات ، ٧٥٧ ، ٧٦٢ ،
٧٦٣ ، ٧٦٥ ، مرتين ، ٧٦٦ ، ٧٨٠ ،
٧٨٥ ، ٧٩٢ ، ٨٠١ ، مرتين ، ٨٢٢ ،
٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٦٠ ،
٨٦١ ، ٩١٧ ، ٩١٩ ، ٩٢١ ،
٩٢٤ ، ٩٢٧ ، ٩٣٤ ، مرتين ، ٩٤٠ ،
٩٤٢ ، ٩٤٨ ، ٩٨٧ ، مرتين ، ٩٨٩ ،

١٠١٥

قبا (م) ٥٩٥ ، ٦٤٨

قبح الافعال ٣٦٣ ، ٣٦٤

قبلة الصلاة ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٥٩٥ ، ٦٤٨

٧٤٢ ، ٨٥٤ ، ١٠١٦

قبلة الصائم امرأته ٣٣١ ، ٣٨٤ ، ٦٨٢

٧٧٨ ، ٧٣٥

قتادة ٥٩٦ ، ٦١٨

القدرية ٩٨٨

قذف ١٥٩ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، أيضاً حد .

قرو ٢٣ ، ٣١٧ ، ٣٢٢ ، ٣٢٥ ، ٣٢٨

٣٢٩ ، ٣٣١ ، ٩٢١

قريش ١٧١ ، ١٧٢ ، ٤١١ ، ٤١٢

قسمة الاراضي المفتوحة ٥٢٢

قسمة المطايا ٥٠٤

قصر الصلاة للسافر ١٥٣ ، ١٥٤

القمقاع يساوي ألف فارس ٢٥٥

القفال - راجع تحت أبو بكر .

قلتان من ماء ١٠٣ ، ١٥٨ ، ١٦٩ ح .

كانفور ٢١٠

كتاب إثبات القياس وكتاب اجتهد الرأي لميسى

ابن أبان - لم يذكر باسم .

كتاب الاجتهاد لأبي علي الجبائي ٧٢٢

كتاب الاستيعاب لابن عبد البر ٤٧٣ ح ،

٥٥٦ ح .

كتاب الاصول للامام محمد ٩٤٢

كتاب الانتصار للخياط ٤٨٦ ح .

كتاب الانجيل ٩٠٣

كتاب انجيل يوحنا ٩٠٦ ح .

كتاب انساب الاشراف للبلاذري ٤١٢ ح ، ٦٢٣ ح .

الفراء ٤٢

فرعون ٤٧

فصد ٥٨٤

الفضل بن العباس ٦٣٢

الفقهاء ٢٣ ، ٥٠ ، ٥٧ ، ٨٧ ، ١١٧ ،

١٨٤ ، ١٩٥ ، ٢١٠ ، ٢٦٥ ، ٢٧٣ ،

٢٧٤ ، ٢٩٤ ، ٣١٨ ، ٣٤٢ ، ٣٦٧ ،

٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٠٧ ، ٤١٨ ، ٦٤٤ ،

٦٩٨ ، ٧٠٠ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ،

٧٢٩ ، ٨٠٧ ، ٨١١ ، ٨٦٨ ، ٨٨٥ ،

٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٨٧

قاتل وميراث ٥١١

قاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي ١٨ ، ٢١ ،

٢٣ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٨٤ ، ٩٣ ، ٩٧ ،

٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، مرتين ،

١٠٦ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٧ ،

١١٩ ، ١٢٠ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ،

١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٦ ، ١٧٤ ، مرتين ،

١٧٦ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ،

١٩٤ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٢١٠ ،

٢٢٢ ، ٢٣٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٠ ،

٢٦٤ ، ٢٧٣ ، مرتين ، ٢٧٨ ، ٢٨٣ ،

٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٧ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ،

٣١٩ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ،

٣٤٢ ، ٣٥٣ ، ٣٦٧ ، ٣٧٣ ،

٣٧٤ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٦ ،

٤٠٣ ، ٤١٩ ، ٤٢١ ، ٤٣٤ ، ٤٣٧ ،

٤٣٨ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٥٠ ،

٤٥١ ، ٤٧٦ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٩٠ ،

٤٩٢ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٧ ،

٤٩٨ ، ٤٩٩ ، مرتين ، ٥٠٦ ، ٥٠٩ ،

٥١٠ ، ٥١٧ ، ٥٢٠ ، ٥٣٦ ، ٥٤٣ ،

٥٤٥ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٧١ ،

٥٨١ ، ٥٨٦ ، ٦١١ ، ٦١٦ ، ٦١٨ ،

٦١٩ ، ٦٢٢ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٨ ،

٦٤٣ ، ٦٤٨ ، ٦٦١ ، ٦٦٧ ،

٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، مرتين ،

٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨٢ ، ٦٨٤ ،

٦٨٦ ، ٦٨٨ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٤ ،

- كتاب التثنية من التوراة ٨٩٨ ح .
 كتاب التفسير لابن كثير ٣٠٢ ح ، ٨٩٨ ح .
 كتاب التوراة ٤٠٢ ح ، ٤٢١ ، ٧٩٥ ح ،
 ٨٩٨ ح ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ،
 ٩٠٦ ، ٩٠٧ .
 كتاب جوامع الادلة لأبي طالب الزيدي ٩٩٠ ح
 كتاب الخروج من التوراة ٨٩٨ ح .
 كتاب الدرس لقاضي القضاة ٢٠٨ ، ٢٤٧ ،
 ٤٣٤ ، ٤٣٧ ، ٤٩٢ ، ٤٩٩ ، ٥٠٩ ،
 ٥٨٠ ، ٦٢٩ ، ٦٧٦ ، ٧٨٥ ، ٧٩٢ ،
 ٩١٩ .
 كتاب الرسالة للشافعي ٧٦٢ ، ٨٩٠ ، ٩٤٢ ،
 (الرسالة القديمة) .
 كتاب زيادات المعتمد لأبي الحسين البصري ٩٩١
 الخ .
 كتاب سنن ابن ماجة ٧٧٧ ح .
 كتاب الشرح لقاضي القضاة ١٠٣ ، ١١٩ ،
 ١٩٤ ، ٢٠٤ ، ٢٢٢ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ،
 ٢٨٥ ، ٣٢٤ ، ٤٢١ ، ٤٣٧ ، ٤٩٠ ،
 ٤٩٢ ، ٤٩٨ ، ٥٠٩ ، ٥٢٠ ، ٥٣٠ ،
 ٥٨٠ ، ٦١٩ ، ٦٢٢ ، ٦٢٨ ، ٦٤٣ ،
 ٦٤٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٧ ، ٦٨٤ ، ٧٢١ ،
 ٧٢٢ ، ٧٤٩ مرات ، ٧٦٥ ، ٨٢٢ ،
 ٨٥٠ ، ٩٣٤ مرتين ، ٩٤١ .
 كتاب شرح العمدة لقاضي القضاة شرحه أبو الحسين
 البصري ٨ ، ١٠٣ ، ٣٢٤ ، ٥٥٢ ،
 ٥٦١ ، ٧٦٨ ، ٨٦٠ .
 كتاب صحيح البخاري ٩٠٦ ح ، ٩٢٦ ح .
 كتاب العمدة لقاضي القضاة ٧ مرتين ، ٣٢٤ ،
 ٤٣٧ ، ٤٩٨ ، ٥١٠ ، ٦٩٢ ، ٧٤٩ ،
 ٩٢٢ ، ٩٨٧ .
 كتاب عمر الى أبي موسى الاشعري ٧٣٤
 كتاب العهد - راجع تحت كتاب العمدة .
 كتاب القياس الشرعي لأبي الحسين البصري
 ٧٦٨ ، ٨٢١ ، ١٠٢٩ الخ .
 كتاب الكوفة لعمر بن شبة ٥٩٦
 كتاب اللاويين من التوراة ٤٠٢ ح ، ٧٩٥ ح .
 كتاب المجزئ لأبي طالب الزيدي ٩٩٠ ح .
 كتاب المختصر للحاكم ٤٩٥
 كتاب مختصر المعتمد لسليمان بن ناصر ٢٣ ح ،
- ٤٥٦ ، ٩٩٠ ح .
 كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري ٩٩٩ ، ٤٥٦ ،
 ١٠٠٣ (الكتاب) ، ١٠٠٩ ح ، ١٠١٧ ح ،
 ١٠٢٢ ح .
 كتاب النبي الى عمرو بن حزم ٥٩٢ ، ٦٢٨ ،
 كتاب النهاية لقاضي القضاة ٤٩٤ ، ٧٤٩
 كتاب الوثائق السياسية لحمد الله ٥٩٢ ح ٧٣٤
 ٨٥٥ ح .
 كتب فتاوى علي بن زيد بن ثابت ٧٢٠
 الكتب المتقدمة ٨٨٠ ، أيضاً انجيل ، توراة .
 الكرخي ١٣٥ ح ، أيضاً أبو الحسن الكرخي .
 الكعبة ٤٠٦ ، ٤١٥ ، ٤٢٤ ، ٦٨٠ ،
 ٦٨٢ ، ٨٥٦ ، ١٠١٦ أيضاً البيت
 الكفارات الثلاث للعائش ٨٦ ، ٨٨ ، ٨٩ ،
 ٩٥ ، ١٢٥ ، ٣٦٩ ، ٨٩٤
 الكفر بتأويل ٦١٨
 كلاله ٣٠٢ ، ٣٥٧ ، ٩٦٥
 لوط عليه السلام ٣٥٦
 ماحز اليكائي ٢٧٥ ، ٧٤١
 مالك بن أنس الامام ٤٩٢ ، ٦٢٨ ، ٦٥٥ ،
 ٦٧٦
 مترجم ٦٢٧
 المتكلمون ٥٧ ، ٢١٠ ، ٤٢٤ ، ٦٢٨ ،
 ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٩٤١
 مجن وثمنه ٢٨٢
 المجوس ٧٥ ، ٣٥٨ ، ٤٧٣ ، ٥٥٧ ، ٥٩٢ ،
 ٦٤٦ ، ١٠٢٥
 محرم وإحرام ١٩٢
 محمد بن الحسن الشيباني ١٧٢ ، ٦٢٨ ، ٩٤٢
 مرتين ، ٩٥٠ ، ٩٨٧
 محمد بن شجاع الثلجي ١٣٤ ، ٧٩١
 محمد بن مسلمة ٦٢٣
 محمد بن ناصر بن سعيد بن عباد ٤٥٦
 مخارة الاراضي ٦٢٢ ، ٦٢٣
 المدينة المنورة (م) ٤٩٢ ، ٥٦٣ ، ٦٠٠ ،
 ٦٢٣ ح ، أهل المدينة .
 مذى ٥٩٢
 المرجعة ٢٠٩ ، ٥١١

- كتاب التثنية من التوراة ٨٩٨ ح .
 كتاب التفسير لابن كثير ٣٠٢ ح ، ٨٩٨ ح .
 كتاب التوراة ٤٠٢ ح ، ٤٢١ ، ٧٩٥ ح ،
 ٨٩٨ ح ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ،
 ٩٠٦ ، ٩٠٧ .
 كتاب جوامع الادلة لأبي طالب الزيدي ٩٩٠ ح
 كتاب الخروج من التوراة ٨٩٨ ح .
 كتاب الدرس لقاضي القضاة ٢٠٨ ، ٢٤٧ ،
 ٤٣٤ ، ٤٣٧ ، ٤٩٢ ، ٤٩٩ ، ٥٠٩ ،
 ٥٨٠ ، ٦٢٩ ، ٦٧٦ ، ٧٨٥ ، ٧٩٢ ،
 ٩١٩ .
 كتاب الرسالة للشافعي ٧٦٢ ، ٨٩٠ ، ٩٤٢ ،
 (الرسالة القديمة) .
 كتاب زيادات المعتمد لأبي الحسين البصري ٩٩١
 الخ .
 كتاب سنن ابن ماجة ٧٧٧ ح .
 كتاب الشرح لقاضي القضاة ١٠٣ ، ١١٩ ،
 ١٩٤ ، ٢٠٤ ، ٢٢٢ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ،
 ٢٨٥ ، ٣٢٤ ، ٤٢١ ، ٤٣٧ ، ٤٩٠ ،
 ٤٩٢ ، ٤٩٨ ، ٥٠٩ ، ٥٢٠ ، ٥٣٠ ،
 ٥٨٠ ، ٦١٩ ، ٦٢٢ ، ٦٢٨ ، ٦٤٣ ،
 ٦٤٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٧ ، ٦٨٤ ، ٧٢١ ،
 ٧٢٢ ، ٧٤٩ مرات ، ٧٦٥ ، ٨٢٢ ،
 ٨٥٠ ، ٩٣٤ مرتين ، ٩٤١ .
 كتاب شرح العمدة لقاضي القضاة شرحه أبو الحسين
 البصري ٨ ، ١٠٣ ، ٣٢٤ ، ٥٥٢ ،
 ٥٦١ ، ٧٦٨ ، ٨٦٠ .
 كتاب صحيح البخاري ٩٠٦ ح ، ٩٢٦ ح .
 كتاب العمدة لقاضي القضاة ٧ مرتين ، ٣٢٤ ،
 ٤٣٧ ، ٤٩٨ ، ٥١٠ ، ٦٩٢ ، ٧٤٩ ،
 ٩٢٢ ، ٩٨٧ .
 كتاب عمر الى أبي موسى الاشعري ٧٣٤
 كتاب العهد - راجع تحت كتاب العمدة .
 كتاب القياس الشرعي لأبي الحسين البصري
 ٧٦٨ ، ٨٢١ ، ١٠٢٩ الخ .
 كتاب الكوفة لعمر بن شبة ٥٩٦
 كتاب اللاويين من التوراة ٤٠٢ ح ، ٧٩٥ ح .
 كتاب المجزئ لأبي طالب الزيدي ٩٩٠ ح .
 كتاب المختصر للحاكم ٤٩٥
 كتاب مختصر المعتمد لسليمان بن ناصر ٢٣ ح ،

٨٠٩
نخلة ٨٠٩ راجع خر .
النسائي ٨٩٨ ح .
نسخ القرآن ١٥٦ ، ٣٩٣ ، ٤٢٥ ، ٦٢٤ ، ٦٤٨
نسيان الصلاة والصوم ٧٦ ، ٤٥٣ ، ٥٠٦
نص للامامة ٥٤٨
نصاب الزكاة ٥٧١ ، ٧٩٥
نصاري ونصرانية ٣٧٣ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٥٥ ،
٦١٨ ، ٩٠٠ ، ٩٩٠ أيضاً أهل الكتاب .
النظام ٤٥٨ ، ٥٦٧ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ مرات ،
٧٤٨ مرتين . أيضاً أبو إسحاق
نعل ٣٨٠
نفقة المبتوتة ٤٣٠
نوح عليه السلام ٩٠٥
نوم ٤٥٣ ، ٦٥٥

واصل بن عطاء ٤٩١
الواقدي ٤١٢
وسق ٢٨٢ ، ٢٩٤ ، ٣٤٠
وضع الحديث ٥٥٠
وطى الهيمة ٧٩٥ ، ٨٠٧
وقص ٣٥٧
الوليد بن عقبة بن أبي معيط ٥٩٦

هجاه النبي ١٧٢ ، ١٧٣
هرة ٢٠٨ ، ٣٦٤ ، ٧٧٧
هوازن ، قبيلة ٥٢٢

يحيى بن أحمد بن يحيى ٤٥٦
يعلى بن منية ١٥٣ ، ١٥٤
اليسن (م) ٣٥٧ ، ٦٠٠ ، ٧٣٥
يوحنا القديس ٩٠٦ ح .
اليهود واليهودية ٤٠١ ، ٤٠٦ ، ٥٣٦ ، ٥٤٦ ،
٥٥٥ ، ٥٦٣ ، ٦١٨ ، ٨٩٨ ح ، ٩٠٦ ، ٩٩٠

مزينة ٣٥٦ ، ٣٥٧
مسجد ٦٩٥
مسئلة حارية ٧٣٢ ، ٧٣٢ ح
ميشلة للام الثلث أو ثلث ما بقي ٥٠٦ ،
٥٠٦ ح ، ٥١٠
مسك ٢١١
المسيح ٣٥٤ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ أيضاً
عيسى .
مسيلة الكذاب ٥٤٢
المصحف ٤١٨ ، ٤٢٩
مصر (م) ٥٥١
معاذ بن جبل ٣٥٧ ، ٤٣٥ ، ٦٠٠ ، ٧٢٢ ،
٧٣٥ ، ٧٣٦ مرات ، ٧٦٥ ، ٨١٧ ،
٩٠٣ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧
المعتزلة - راجع أصحابنا ، أصحابنا البغداديون ،
شيوخنا ، شيوخم .
معلوفة ١٦٤ ، ٤٣٧
المغرب ، أهل العلم من (م) ٥٣٥
المغيرة بن شعبة ٥٩١ ، ٥٩٣ ، ٦٢٣ ، ٦٦١
المقداد ٥٩٢
مكتب ٨٣
مكة المكرمة (م) ٤١٢ ، ٥٢٢ ، ٥٥١ ،
٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٧ ، ٧٦٢
ملائكة ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٥٥ ، ٢٦٢ ،
٣٣٧ ، ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٧٣١
الملحدة ٩٩٠
منون (معنى : من ؟) ٢٣٨ ، ٢٣٩
موسى عليه السلام ٣٥٥ ، ٤٠٢ ، ٤١٢ ،
٨٩٧ ، ٨٩٨ ح ، ٩٠٠ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ،
٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦
موسى بن عمران ٥٢١ ، ٧١٠ ، ٨٩٠
مهراش للماء ٦٥٥ ، ٦٥٦
ميل المسافة في البراري ٨٢٤
ميسونة أم المؤمنين ٣١١ ، ٣٨٤ ، ٦٧٦ ،
٦٨٠ ، ٦٨١
نبيذ ٤٦٥ ، ٥٨٨ ، ٧٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨

تصحيح أخطاء الطبع

صفحة	سطر	غلط	صحیح
عنوان المجلد الاول titre du t. 1	١٢ 10	محمد بكر Muhammad Bekir	أحمد بكر Ahmad Bekir
٧	٧	كتاب المهد	كتاب العمد
٧	١٢	كتاب المهد	كتاب العمد
٤٧	٦	(؟...)	(...لم؟)
٥٢	١٨	علومه	علومه
٥٦	١٢	قد	قد
٩٢	٢٦	حديث	حديث
١١٣	٢٦	الثانية بالمرّة	بالمرّة الثانية
١١٤	١٤	واحدة	واحد
١٣٣	١٦	المنسى	المنسى [بكسر السين]
١٨١	١٨	لثواب	لثواب
٢٤٥	١٤	ذكرهما له	ذكره لها
٢٤٧	٩	ليبينه	ليبينه
٢٥٥	٦	سعد بن وقاص	سعد بن أبي وقاص
٢٦٦	١٥	جل (٥)	جل (٧)
٢٩٠	٢٠	أيديهما	[بفتح الياء الثانية]
٢٩٢	٤	نما	إنما
٣٩٧	٢٣	زاوله	زواله
٣٩٩	١	عما ما أمر	عما أمر
٤١٢	٧	لم عرج	لما عرج
٥٠٦	٢٥	هي نصف	هو نصف
٥٢٨	١٥	يفسق	يفسق
٥٣٢	١٨	انكار (١)	انكار (١١)
٥٣٩	١٢	في واحد	في واحد
٥٩١	١٩	تورثهما	تورثها
٦٠٤	٥	١/٥٤	١/٦٤
٦٨٠	١٠	للأحد	لأحد
٧١٧	١٢	تبحيتا	تبحيتا
٧١٧	٢٤	لعله : « ببحثنا »	في فاتيكانة : «التنحيت» ، وهو من النحت

صفحة	سطر	غلط	صحيح
٧٧٢	١٠	اليها	اليها
٨٥٢	٢٥	حذفه س	حذفه س
٨٥٤	٥	ثم .	ثم .
٨٦٣	١	في فيا	في فيا
٨٨٧	٩	الشرط	الشرع
٩٢٨	٦	فاذا	إذا
٩٧٠	٢	إذا	إذا
١٠٤٧	٣	وترجيحها وافسادها	وترجيحها . وافسادها

ما بين سطر ١١ و سطر ١٢ ، ليزاد : [.....]

1

[illegible]

6

مجلسه اول

الحمد لله الذي جعلنا من عباده الصالحين

البركة المملوكة من الصنفين في جدول الجمع
 جدول الجمع في الصنفين
 رحمه الله

الحمد لله رب العالمين
الحمد لله رب العالمين
الحمد لله رب العالمين

[illegible]

فقط وان اقله هو كونه مبرورا عند اهل البيت والجمهور
الا من دون ذلك ضحايق الامور الا ان لا اشتراط في البياض
في اقله العله قوله انك شئت ما تريد من ان الورع
فقط يستحق العله وانه لا يستلزم ان يوافق البياض وهو لا
يحتاج اشتراط ذلك في نفسه طه او حرمه الباعله هي
العيب فقط فان قالوا لا يستلزم ذلك في نفسه حتى
من العله قال انه ان اقتبس لا في شئ من ذلك في نفسه
ولم يقتضيه ويثبت في نفسه من الخوصاف هو نصب ذلك
يقول ان لا يثبت عليه مع انك واقتب في بعض حالات
في الاثني وان قلنا بالاجماع ان الخصاص هو من فان قلنا
فعله الحق فنفقوا في ذلك ما تقدم من انما استلزم
في عله الاجماعه في غلظه الخدم وان لم يقتضه اخصاصه
ان عله ذلك تكون مقتضيه على التخصاص لا كفاؤه
معناه^١
لقد
يعلم
لعله الا اذا علمنا انه ممنوع
غيره خاصه بالحق في كونه رجلا او طرعا
منه مضافه فهدى الى الاستدلال بالجمهور لا بال

KITĀB AL-MU'TAMAD
FĪ USŪL AL-FIQH

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

ABŪ'L-ḤUSAIN MUḤAMMAD B. 'ALĪ B. AṬ-ṬAIYIB AL-BAṢRĪ
(*savant mu'tazilite mort à Bagdad en 436/1044*)

KITĀB AL-MU'TAMAD FĪ USŪL AL-FIQH

suivi du ZIYADĀT AL-MU'TAMAD et d'AL-QIYĀS AŠ-ŠAR'Ī

ÉDITION CRITIQUE
PAR
MUHAMMAD HAMIDULLAH

avec la collaboration de
AHMAD BEKIR ET HASAN HANAFI

TOME II

DAMAS
1 9 6 5

INTRODUCTION

Le livre qu'on a le bonheur d'éditer ici a deux caractéristiques particulières. C'est un ouvrage d'*uṣūl al-fiqh*, et c'est l'œuvre d'un *mu'tazilite*. Chacun de ces deux aspects mérite d'être relevé avec plus de détails.

UṢŪL AL-FIQH

Comme le Comte Léon Ostrorog l'a si bien remarqué dans son célèbre discours *Roots of Law* (« Racines de la Loi »), fait à l'Université de Londres lors de la célébration de son centenaire, la science des *uṣūl al-fiqh* représente une des branches de la science juridique qui a été cultivée pour la première fois dans le monde par les Musulmans, et dont il n'y a de parallèle ou de contrepartie ni chez les Gréco-Romains d'Occident ni chez les Orientaux de Babylonie, de Chine, d'Inde, d'Iran, d'Égypte ou d'ailleurs.

Des lois, coutumières ou délibérément promulguées, existent dans la société humaine depuis toujours, au point qu'on a pu affirmer qu'*ubi societas ibi jus*, là où il y a société il y a droit. Il y a le célèbre code de Hammourabī, il y a les Douze Tables des Grecs, les codes de Gaius et de Justinien, sans parler des codes de la Chine, de l'Inde brahmaniste et d'ailleurs. Mais il s'agit partout, sans exception, de lois, de règles de conduite et non point de la science du droit, quelque chose d'abstrait et de théorique. La discipline des *uṣūl al-fiqh* est la toute première tentative au monde pour mettre au point une science du droit, distincte des lois détaillées pour tel ou tel comportement, une science qu'on pourrait appliquer, *mutatis mutandis*, à l'étude du droit de n'importe quel pays et de n'importe quelle époque.

Les juristes musulmans ont divisé le sujet de leur discipline en deux domaines très distincts, en les appelant par deux termes bien expressifs : les racines (*uṣūl*) et les branches (*furū'*) (1) de l'arbre des lois toujours croissant. Les « Branches » de la Loi comportent autant de chapitres qu'un code d'un pays donné, et ces « branches » du droit musulman ressemblent à ce que possèdent les autres groupements humains, anciens ou modernes. Par les « Racines » au contraire les juristes musulmans entendent quelque chose qui renferme à la fois la philosophie du droit, la méthodologie juridique, la science de la législation, de l'interprétation, de la déduction, de l'application et de l'abrogation des lois. On y parle des sources des règles individuelles, de la provenance et des différents degrés d'autorité de ces règles, des moyens de se tirer d'une difficulté s'il y a conflit dans les sources, silence chez les autorités, ou toute autre gêne.

On ne sait pas qui, le premier, y a pensé, mais le plus ancien ouvrage sur ce sujet qui nous soit parvenu intégralement, est la célèbre *ar-Risāla* d'aṣ-Šāfi'ī (m. 204 H./819) que vient de traduire en anglais M. Majīd Khaddūrī. Ibn Ḥallikān nous affirme dans son dictionnaire biographique (II, 304) que c'est Abū Yūsuf (m. 182 H./798) qui, le premier, rédigea un ouvrage d'*uṣūl al-fiqh* selon l'école ḥanafite. Dans le présent ouvrage, al-Baṣrī (p. 942) semble citer tout un passage de l'ouvrage d'aṣ-Šaibānī (m. 189 H./805) sur le même sujet. N'oublions pas qu'on attribue même à Abū Ḥanīfa (m. 150 H./767) un *Kitāb ar-ra'y* (« Livre sur l'opinion juridique »). Le présent ouvrage d'al-Baṣrī (m. 436 H./1044) n'est donc point le premier du genre, mais il a la singulière importance d'être l'exposé du sujet selon l'école mu'tazilite.

LES MU'TAZILA

En Islam, il y a la même base fondamentale aussi bien pour la religion que pour le droit. Il est donc malaisé de différencier

(1) Apparemment tirés du Coran, XIV, 24 : *أصلها ثابت وفرعها في السماء*

les sectes dogmatiques des écoles juridiques. Quoi qu'il en soit, il y a eu, au sein de l'Islam, un certain groupement qu'on désigne communément sous le nom de *Mu'tazila*. Ses origines sont obscures. Dès le II^e / VIII^e siècle, on rencontre les protagonistes de leurs doctrines.

On dit que les *Mu'tazila* eux-mêmes se nomment *Aṣḥāb al-'adl wa at-tauḥīd* (« gens de la justice et de l'unicité de Dieu »), reléguant le terme « *Mu'tazila* » comme un sobriquet donné par leurs adversaires. On attribue même à al-Aṣ'arī l'anecdote selon laquelle, un jour, il lança un anathème contre un partisan trop compromettant dans les discussions scolastiques: « *Qad i'tazala 'anna* » (« certes il a fait scission d'avec nous »). Les autres expliquent que le terme *i'tazala*, qui, à l'origine, signifie « rester neutre », « rester à l'écart », fut appliqué à cette école parce qu'elle choisit la neutralité dans la grande discussion qui déchirait les Musulmans: le péché constituait-il une apostasie ou bien le pécheur reste-t-il toujours un croyant? Ceux qui dirent que le pécheur n'est ni croyant ni mécréant furent désignés sous le nom de *Mu'tazila*.

Mais, à en croire le *Munyat al-amal* d'Ibn al-Murtaḍa az-Zaidī, les *Mu'tazilites* ne dédaignent point cette appellation. En effet dans le chapitre que cet auteur consacre aux maîtres *mu'tazilites*, il est raconté qu'un jour Sufyān aṭ-Ṭaurī rapporta sur l'autorité de Ḡābir ibn 'Abdallāh, que le Prophète prédit: « En vérité, ma communauté se déchirera bientôt en plus de soixante-dix sectes; celle qui sera la plus juste et la plus pieuse sera celle qui se mettra à l'écart (*mu'tazila*). » Puis Sufyān conseilla à ses partisans de se donner ce nom, car, dit-il, vous vous mettez à l'écart des prévaricateurs. Ses compagnons lui dirent: « Mais 'Amr ibn 'Ubaid et ses partisans l'ont emporté sur toi à ce propos ». Après quoi, Sufyān commença à rapporter ce même récit en substituant le terme *nāḡiya* (« qui échappe », au lieu de « qui se met à l'écart ») (1).

(1) Selon les traditionnistes, la version est la suivante: « ... la seule qui aura le salut est celle qui suivra mon comportement (*sunna*) et restera attaché à la masse de la communauté (*ḡamā'a*). » Il y a une autre tradition prédisant

Quoi qu'il en soit, ayant gagné, à leur cause, au III^e siècle de l'Hégire, certains califes 'abbāsides, les Mu'tazila ont cherché à imposer leurs doctrines par la force, sans reculer même devant l'effusion du sang. La réaction ne tarda pas, et fut naturellement si violente qu'elle entraîna la disparition des ouvrages mu'tazilites. Jusqu'à ces tous derniers temps, on ne les connaissait que par des extraits cités dans les ouvrages de leurs adversaires, qui les réfutaient avec acharnement et ferveur. On publia en 1925 au Caire le *Kitāb al-intiṣār* d'al-Ḥaiyāt, et l'on découvrit plus tard les Mss. suivants dont les microfilms se trouvent à l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des États Arabes:

1. *Al-Mu'tamad fī uṣūl ad-dīn*, de 'Abd al-Ġabbār;
2. *Mutaṣābih al-Qur'ān*, du même auteur;
3. *Šarḥ uṣūl al-ḥamsa li-'Abd al-Ġabbār*, de Abū Muḥammad ibn Mānikdīm ibn Aḥmad ibn Abū Hāšim ar-Rāzī.
4. *Šarḥ uṣūl al-ḥamsa li-'Abd al-Ġabbār*, par Abū Muḥammad ibn Ismā'il ibn 'Alī al-Farzādī.

D'après l'E.I.² (s.v. 'Abd al-Djabbār), il y a des fragments d'al-Muḥiṭ bi't-taklif à Berlin, à Léninegrad et au Caire; et le Ms. du *Tatbit dalā'il nubūwa saiyidina Muḥammad* à Şchid 'Alī, Istanbul, les deux ouvrages également de 'Abd al-Ġabbār. Depuis 1960, enfin, on publie au Caire les fragments (t. VI, VII, XIII, XVI, etc.) d'al-Muḡnī du même 'Abd al-Ġabbār.

Mais il s'agit là des ouvrages dogmatiques et scolastiques, et il n'y a rien de proprement juridique. On signale même la découverte d'un dictionnaire biographique des Mu'tazila, par le même

les guerres civiles chez les Musulmans, et faisant éloge de celui qui en restera à l'écart (i'tazala). On dirait que le narrateur d'Ibn al-Murtaḍa a amalgamé ces deux récits pour produire une anecdote étymologique. De plus, non seulement le fanatique mu'tazilite Ibn Abi 'l-Ḥadīd — commentateur du *Qur' al-adilla* de notre auteur (cf. AL-FUWATĪ, *Muḡma' al-ādāb* et al-Ḥawānsārī, *Rawḍāt al-ḡannāt*, cités par l'éditeur du *Šarḥ naḥḡ al-balāḡa* dans la préface biographique) — mais même le *qādī al-quḍāt* 'Abd al-Ġabbār (dans son *al-Muḡnī*, t. 6 par exemple) se disent sans gêne *Mu'tazila*.

INTRODUCTION

auteur 'Abd al-Ġabbār, au Caire, et si c'est ainsi, cet ouvrage renfermera encore moins de renseignements en ce qui touche le droit.

Il y a certes un fragment anonyme à la Vaticane N° arabe 1100, que me signala bien amicalement M. le Prof. G. Levi della Vida et dont il me procura même le microfilm. Le fragment renferme seulement deux chapitres, sur l'*iğmā'* et sur le *qiyās-iğtihād*. Ses 212 feuilles semblent constituer le tome 2 d'un ouvrage mu'tazilite d'*uṣūl al-fiqh*, et il n'est pas impossible que ce soit le *Kitāb al-'umad* du même 'Abd al-Ġabbār, dont notre al-Baṣrī avait rédigé un commentaire avant de produire *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh* que nous publions, car bien des passages de ce fragment anonyme se répètent chez al-Baṣrī. Nous y reviendrons.

Le texte que nous publions est complet, et donc préférable à un fragment. Étant postérieur aux autres, il constitue en quelque sorte comme une synthèse de tous les écrits mu'tazilites sur le sujet, car l'auteur cite à maintes reprises les ouvrages de ses prédécesseurs dans cette école. Ce sera même un instrument de contrôle pour identifier les ouvrages antérieurs, si un jour on les découvre.

Il va de soi qu'en l'absence des ouvrages mu'tazilites, on se faisait beaucoup d'illusions. Avec cet ouvrage, on dissipera ce qui était gratuit et faux, pour confirmer et retenir ce qui est bien fondé des doctrines des *Mu'tazila*. Quant aux opinions des autres auteurs mu'tazilites, les citations dans le présent ouvrage seront moins suspectes de déformation que quand on les rencontre dans les écrits de leurs adversaires.

Pour les lecteurs non avertis, il serait peut-être utile de rappeler brièvement certains faits d'ordre général, sur le Mu'tazilisme, avant de parler de la place qu'occupe le présent ouvrage dans l'histoire de la science des *uṣūl al-fiqh*.

Sans entrer dans trop de détails sur les origines de cette école, relevons que l'apparition du Mu'tazilisme est comparativement tardive au sein de l'Islam, datant probablement des dernières années du califat umayyade. Sa raison d'être fut à l'origine d'ordre

dogmatique et philosophique, le droit n'entrant dans l'arène que comme incidence et conséquence. La question du Bien et du Mal tourmente tout esprit réfléchi. Les Musulmans ne font pas exception. La politique ne tarda pas à s'y mêler ou, plutôt, les politiciens voulurent s'en servir pour dénoncer le régime établi. En effet on remarqua que le Coran définit comme trait caractéristique d'un bon Musulman que celui-ci « commande le bien et interdit le mal ». Une parole du Prophète l'expliquait : « Quiconque, parmi vous, voit un mal, qu'il le corrige par sa main et, s'il ne le peut pas, alors par sa langue, et même s'il ne le peut pas, alors par son cœur, mais ce serait là le plus faible degré de la foi. »

L'approfondissement du problème du bien et du mal, ou plutôt l'excès de subtilité intellectuelle, fit ressortir la question de savoir si celui qui commet un mal (un péché grave) — et, à en croire notre auteur (p. 511), même un péché non grave — reste ou non un Musulman. Déjà les théoriciens hāriġites de la première moitié du I^{er} siècle de l'Hégire / VII^e s. avaient répondu qu'un tel Musulman est un mécréant, un infidèle, un apostat, et qu'il fallait le tuer à moins qu'il se repentît (car après tout Dieu pardonne à ceux qui se repentent). Et si ce pécheur est le calife, le chef de l'État musulman lui-même?... On voit aisément comment la politique même est régie en Islam par la religion.

Laissons de côté les Hāriġites et les conséquences sanglantes de leurs rébellions interminables, à la fois sincères et désintéressées — il faut bien le reconnaître — et stupides, outrageantes même quand elles permirent les massacres de femmes, d'enfants supposés être devenus renégats par le seul fait que les chefs de leurs familles avaient nié la doctrine hāriġite.

La grande masse des Musulmans se rallia, il va de soi, à ceux qui déclaraient que le pécheur reste toujours croyant, et qu'il dépend de Dieu, au cas où le pécheur meurt sans repentir, de châtier ou gracier, le jour de la Résurrection et du Jugement dernier.

Le Mu'tazilisme voulait être original. Selon lui le fait de

commettre un péché est « une station entre deux stations », quelque chose d'intermédiaire entre la foi et l'infidélité, entre l'Islam et sa négation: un tel n'est ni Musulman ni non-Musulman. Il faut attendre jusqu'au tout dernier état dans lequel le pécheur rend le dernier soupir. La notion mu'tazilite de justice divine fut moins souple: Dieu ne doit pardonner à aucun pécheur. Le credo mu'tazilite se fondait sur ces cinq points célèbres :

1^o) L'unicité de Dieu. 2^o) Justice divine. 3^o) Promesse et menace (respectivement pour ceux qui agissent en bien ou mal). 4^o) La position intermédiaire entre deux extrêmes au sujet des conséquences du péché. 5^o) L'obligation pour chaque Musulman de commander le Bien et d'interdire le Mal. Tout au moins, telle fut notre connaissance du Mu'tazilisme, en absence d'ouvrages authentiquement mu'tazilites (1).

L'unicité divine elle-même ne fut pas à l'abri des divergences et ne tarda pas à diviser l'opinion publique des Musulmans: Dieu seul, et rien d'autre que Lui, peut être éternel. Alors les attributs de Dieu? Dieu parle; le Coran est la parole de Dieu; le Coran est-il donc éternel ou tardif, incréé comme Dieu ou créé?

Peu à peu ce genre de discussions scolastiques pousse aussi le droit musulman dans l'arène, et surtout la méthodologie du droit. Les commandements et les interdictions ne sont point arbitraires de la part d'un Législateur capricieux, mais se fondent tous sur la grande notion philosophique du Bien et du Mal (*ma'rūf* et *munkar* du Coran, *ḥasan* et *qabīḥ* des juristes). Ce qui est un bien absolu, il faut le pratiquer, et ce sera un devoir obligatoire. Ce qui est un mal absolu, il faut s'en abstenir rigoureusement, et ce sera une interdiction également obligatoire. Restent les cas mixtes, intermédiaires: si le bien y est prépondérant, ce sera chose recommandée, et si le mal est prépondérant, ce sera déconseillé, désapprouvé. Mais là où il n'y a apparemment ni bien ni mal, ou même si le

(1) ZUHDI ḤASAN ĠĀRULLĀH, *al-Mu'tazila*, p. 51 (Le Caire, 1366/1947), citant *al-Intiṣār* d'AL-ḤARYĀT, p. 126, *Maqālāt* d'AL-AṢ'ARĪ, I, 278, *Murūğ ad-dahab* d'AL-MAS'ŪDĪ, VI, 20, 23.

bien et le mal sont en quantités égales, ce sera laissé au choix de l'individu. Cette magnifique division des règles de la loi chez les juristes musulmans semble avoir été développée lors de ces discussions, bien qu'on n'en connaisse pas le véritable auteur.

Mais Ġazālī rappela à l'ordre par une pénétrante remarque. Il est facile de dire qu'il faut faire le bien et s'abstenir du mal, mais comment les distinguer? Le bien et le mal sont souvent des choses relatives et mêmes corrélatives. « Parvenir à tuer le roi d'un pays c'est un bien pour ses ennemis, mais un mal pour ses amis. » (*Mustafā*, I, 56). Il y a sans doute un souci de répondre aux Dualistes: Pourquoi Dieu, qui est juste et miséricordieux, crée-t-Il, non seulement le bien mais aussi le mal — (le Coran IV/78 ayant dit: « un bien... un mal... dis: Tout est de Dieu ») — et al-Ġazālī explique que le soi-disant mal est tel non pas en lui-même mais seulement par rapport à nous, à certains des hommes, donc relatif et non pas absolu.

En marge de ces discussions scolastiques passionnées, les Mu'tazilites ont peu à peu élaboré tout un système juridique propre, et surtout ont produit des ouvrages de théorie, des traités d'*uṣūl al-fiqh*. Deux remarques s'imposent: 1^o) Les Mu'tazilites sont venus tard dans l'arène, et ce ne furent pas eux qui inaugurèrent cette nouvelle science. 2^o) Il semble que les Mu'tazila ne se soient guère souciés de science appliquée, et on ne connaît pas de codes de lois produits par eux. Dans l'état actuel de nos connaissances, il faut se contenter de penser que les *Mu'tazila* n'ont pas créé une école juridique en ce qui concerne la partie « branches » du droit musulman, chaque Mu'tazilite suivant l'école qui lui convenait: les uns restant ḥanafites et les autres šāfi'ites en pratique. L'école de Mālik avait émigré en Extrême-Occident, Espagne et Afrique du Nord et de l'Ouest. Quant à Ibn Ḥanbal et ses partisans, ils constituent les principaux antagonistes des théories mu'tazilites; on ne peut donc pas attendre à ce que les *Mu'tazila* pratiquent le Ḥanbalisme en matière juridique.

Quoiqu'il en soit, le Mu'tazilisme parvint à exercer une

influence et à s'infiltrer dans les leviers du pouvoir politique — les califes al-Ma'mūn et al-Mu'taṣim, le sultan 'Aḍud ad-Daula, les ministres Ibn al-'Abbād et 'Amīd al-Mulk suffisent pour montrer son ampleur — et ceux-ci eurent l'idée de s'en servir pour un coup d'état spirituel. Ils employèrent la force pour changer les dogmes. Plus le sang coula, plus la haine anti-mu'tazilite grandit. Peu de temps après, les *Mu'tazila* perdirent jusqu'aux traces de leur existence. Ce fait suffit pour montrer, croyons-nous, que le Mu'tazilisme n'avait gagné qu'une poignée d'intellectuels, habiles et actifs mais sans base ni liens populaires. Ils ont commis la grande erreur d'agir d'abord d'en haut, se servant de la monarchie toute puissante de l'époque. Mais les monarques sont mortels, et même capricieux. De là la rapidité déconcertante de la chute du Mu'tazilisme.

Les chroniqueurs ont dit que lors de la réaction et de la persécution anti-mu'tazilite, les *Mu'tazila* se réfugièrent en Asie Centrale et au Yémen. Le nom du Yémen se confirme par le fait que presque la totalité des Mss mu'tazilites découverts ces derniers temps proviennent du Yémen. On a affirmé aussi que lors des querelles sectaires, les Mu'tazilites se firent les alliés des *Šī'a* — pour le rester toujours — contre les Sunnites. On n'a pas encore trouvé de preuve, mais nous n'avons peut-être pas besoin de nous y attarder longtemps.

Les *Mu'tazila* se scindèrent assez tôt en deux groupes, celui de Baṣra et celui de Bagdad, mais la ligne de démarcation reste vague, d'autant plus que notre auteur Abū'l-Ḥusain par exemple est un Basrien qui habitait Bagdad. Nous y reviendrons.

La chute des Mu'tazilites coïncide avec le début des Croisades. Mais il n'y a pas les rapports de cause à effet entre les deux faits.

PLACE DE CET OUVRAGE DANS L'HISTOIRE DES 'UṢŪL AL-FIQH

Les dictionnaires biographiques des juristes musulmans, de quelque école que ce soit, ne manquent pas. Il y a même quelques

travaux sur l'histoire des *uṣūl al-fiqh* (cité dans notre article *Histoire de l'uṣūl al-fiqh chez les Musulmans*, paru dans les *Annales de la Faculté de Droit* d'Istanbul, t. IX-XI, 1959, p. 72-91, article déjà dépassé). Mais la science islamique a souvent été précocée. Déjà la *Risāla* de Šāfi'ī sur ce sujet est si avancée qu'on ne sait pas si ses successeurs ont ajouté grand-chose et de vraiment important au sujet. La comparaison des chapitres et des arguments dans les différents traités d'*uṣūl al-fiqh* depuis Šāfi'ī jusqu'à al-Baṣrī ne serait que peine perdue. Mais on peut parler de l'arrière-plan et du climat socio-intellectuel dans lequel furent rédigés le présent ouvrage et ceux des plus importants de ses prédécesseurs et de ses successeurs.

On sait qu'il y eut au début un certain écart entre la loi islamique envisagée par les savants spécialisés dans le travail de la recherche et la collection des traditions du Prophète, et celle développée par les juristes qui ne disposaient d'autre instrument de travail que le Coran. Les deux groupes étaient membres de la même société et inspirés de la même dévotion aux enseignements de base, le Coran et la *Sunna* du Prophète. Les discussions et les explications mutuelles étaient donc inévitables. Quand bientôt la science des traditions du Prophète se répandit d'un côté, et que les spécialistes de ces traditions eussent appris de l'autre côté les méthodes employées par les juristes pour raisonner et pour déduire la loi, cet écart se réduisit rapidement, au point de disparaître ou presque, ne laissant derrière que la différence inéluctable des tempéraments individuels et des intelligences personnelles. Šāfi'ī est le héros de cette réconciliation qui réduisit les disputes aux discussions et à la compétition pacifique.

Šāfi'ī a écrit beaucoup, et ses écrits ont pu rallier tous les chercheurs sincères et désintéressés. Il y eut évidemment des exceptions, surtout chez les politiciens.

Šāfi'ī mourut en 204 H./819. Un de ses contemporains et adversaires, an-Nazzām (m. vers 225/839) — qui, par amour illicite pour un garçon chrétien, n'a pas hésité à rédiger une رسالة في تفضيل التثليث على التوحيد (« De la préférence de la Trinité à l'Unicité »,

cf. Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* I, 339), et qui est connu comme un ivrogne (cf. Ibn Qutaiba, *Muḥṭalaf al-ḥadīṭ*, p. 21, cité par Ġārallāh, *op. cit.*, p. 222-3) — combattait les juristes sunnites. Il est probablement le premier auteur muʿtazilite à écrire sur le droit. Notre ouvrage contient de nombreuses citations de cet auteur dont les ouvrages ne sont pas parvenus jusqu'à nous.

Après la mort des califes Ma'mūn et Mu'taṣim, quand le Sunnisme triompha du Mu'tazilisme à Bagdad, le Mu'tazilisme chercha asile en Asie Centrale. Les juristes sunnites de cette région durent s'occuper du combat intellectuel qui s'imposait. La politique 'abbāside de ne confier les postes de cadi qu'aux Ḥanafites eut naturellement ce résultat que le Ḥanafisme se répandit aux dépens des autres écoles. Mais les Ḥanafites ne furent pas moins capables ou moins enthousiastes que les Šāfi'ites pour combattre le Mu'tazilisme, suspect d'influences non islamiques. Le grand al-Māturidī — (Māturid est un village près de Samarqand) — qui mourut en 334/944, eut pour antagonistes ses deux contemporains Abū 'Alī Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb al-Ġubbā'i (m. 303/915), auteur d'une traduction turque du Coran (cf. Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* I, 342) ainsi que le fils de ce dernier, Abū Hāsim 'Abd as-Salām (247-321/861-933). On trouvera un grand nombre de citations de ces deux Mu'tazilites dans notre ouvrage. Quant à al-Māturidī, certains de ses ouvrages sont parvenus jusqu'à nous, bien qu'encore inédits.

L'Iraq ne resta pas inactif. Sans parler d'al-Muzanī (m. 264/878, auteur d'*al-Amr wa an-nah'y*), un continuateur de l'œuvre de Šāfi'i, signalons qu'al-Aš'arī était un contemporain d'al-Māturidī. Lui et ses disciples continuèrent les traditions littéraires en menant la lutte intellectuelle et en subissant aussi la persécution en provenance des *Mu'tazila*. Signalons en passant les grands juristes ḥanbalites, al-Ḥallāl al-Baġdādī (m. 311/923), al-Ḥiraqī (m. 334/945) et Ibn Ḥumaid al-Baġdādī (m. 403/1012), dont certains ont rédigé des ouvrages particuliers sur les *uṣūl al-fiqh*, et d'autres en ont parlé à travers les livres plutôt scolastiques.

Les Bouyides de l'Asie Centrale avaient été travaillés par le Mu'tazilisme. Quand ils s'emparèrent de l'Iraq, il fallait s'attendre à une renaissance ou revivification du Mu'tazilisme à Bagdad et à Baṣra, les deux grands centres intellectuels. Selon l'*Aḥsan al-taqāsīm* d'al-Maqdisī (p. 439, cité par Ġārallāh, p. 207), 'Aḍud ad-Daula (Bouyide) était un Mu'tazilite; et qui ignore les faveurs dont il combla la science à son époque? Nous verrons donc apparaître bientôt un brillant auteur mu'tazilite, Abū 'Abdallāh (mort selon Ibn al-Murtaḍa en 367/977), élève apparemment d'Abū Hāšim. Al-Baṣrī le citera très souvent. Tout de suite après, nous avons le grand nom de 'Abd al-Ġabbār ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Ġabbār (m. 415/1024), auteur prolifique et écrivain fécond, à la fois historien, scolaste, et juriste. Il a laissé non seulement un grand nombre d'ouvrages, mais a pu devenir même le *qāḍī'l-quḍāt* de l'empire. Son traité d'*uṣūl al-fiqh*, *al-'Umad* était très apprécié, au point que notre al-Baṣrī en a d'abord rédigé un commentaire, avant de produire *al-Mu'tamad* que nous publions. Élève immédiat de 'Abd al-Ġabbār, si notre auteur en reproduit des arguments et même des passages entiers dans son *al-Mu'tamad*, ce n'est pas du plagiat, mais la continuation de la science et la confirmation des théories du premier par le dernier. Le fragment de la Vaticane a toutes les chances d'être une partie d'*al-'Umad* de 'Abd al-Ġabbār.

On se permettra une petite digression. Il est normal que les polémiques fassent admettre, de part et d'autre, que certaines des positions initialement prises étaient intenable, rapprochant en fait les adversaires les uns des autres, même si aucun ne veut l'admettre. Puisque personne ne pouvait rejeter les données de base en provenance du Prophète, les divergences semblent déjà moins importantes entre Māturidī et Abū 'Alī-Abū Hāšim qu'entre Naẓẓām et Šāfi'ī. Dans le fragment sus-mentionné de la Vaticane, il y a souvent cette formule « tel était l'avis de nos anciens cheikhs, mais nos cheikhs postérieurs disent tel et tel », formule qui se répétera dans notre ouvrage aussi. Et à propos d'al-Baṣrī, un Ḥanbalite sévères comme Ibn al-Qaiyim (*Aḥkām ahl ad-dimma*, II, 542) n'hésitera pas à dire:

« mais ce que dit al-Baṣrī, parmi les plus récents des Mu'tazilites, est conforme à la doctrine des Sunnites » (sur le point en discussion).

Avant de reprendre notre sujet signalons qu'à la même époque, l'Asie Centrale produisit un grand juriste ḥanafite, ad-Dabūsī (m. 430/1038), dont le *Taqwīm al-adilla* (avec ses nombreux Mss à Istanbul) est un des meilleurs traités d'*uṣūl al-fiqh*. Comme l'auteur est un spécialiste, peut-être même le fondateur, de la jurisprudence comparée (et des ouvrages duquel s'est inspiré Ibn Ruṣd en Espagne), le *Taqwīm al-adilla* renferme — comme le font les autres ouvrages du même auteur, et nous en avons heureusement plusieurs — une immense quantité de citations des auteurs de toutes les écoles, ses devanciers. A la Bibliothèque Chester Beatty, de Dublin, il y a deux Mss du *Masā'il al-ḥilāf fī uṣūl al-fiqh* du même auteur, qui méritent d'être signalés ici.

Nous parlerons de notre al-Baṣrī dans une rubrique séparée. Rappelons toutefois qu'avec 'Abd al-Ġabbār et son élève al-Baṣrī, nous sommes déjà à la veille de la chute des Bouyides et de l'avènement des Seljukides qui, à leur tour, prendront la défense des Aṣ'arites contre le Mu'tazilisme. Leur grand vizir Niẓām al-Mulk patronnera l'Imām al-Ḥaramain al-Ġuwainī (m. 478/1085) dont le célèbre élève al-Ġazālī (m. 505/1111) continuera la lutte pour la restauration du Sunnisme. Leurs ouvrages sur les *uṣūl al-fiqh* nous laissent la possibilité de constater qu'une espèce de synthèse était en train de s'élaborer.

Le fossé entre les *uṣūl al-fiqh* mu'tazilites et sunnites était réduit au point que les Sunnites les plus orthodoxes ne craignirent plus d'étudier les ouvrages mu'tazilites, comme on étudiera dans un autre domaine un autre maître mu'tazilite, Zamaḥṣārī pour son commentaire du Coran. Ḥāġġī Ḥalīfa a affirmé que le grand Ḥanbalite Abū Ya'lā al-Farrā' (m. 458/1065) profita grandement de l'ouvrage d'al-Baṣrī. En consultant les célèbres ouvrages d'*uṣūl al-fiqh* d'ar-Rāzī (m. 606/1209) et d'al-Āmidī (m. 631/1233), on se rend compte quel chemin on avait parcouru depuis les premières polémiques. De l'avis de tous les biographes, Ibn Ḥallikān,

Ibn Haldūn etc., c'est l'ouvrage de notre al-Baṣrī qui se trouve à la base des travaux d'ar-Rāzī et d'al-Āmidī.

Le *Maḥṣūl* d'ar-Rāzī et l'*Ihkām* d'al-Āmidī sont d'énormes ouvrages exigeant quatre volumes et plus pour être édités. Les étudiants ordinaires ne les consultent pas. Le grand Baidāwī, auteur du célèbre commentaire du Coran et mort en 685/1286, alla d'un extrême à l'autre et condensa les mille pages d'ar-Rāzī en 20 pages seulement. Depuis sept siècles, ce ne sont plus que les commentaires et les gloses de Baidāwī qui dominent dans les écoles musulmanes sur ce sujet. Un de ses commentateurs, al-Asnawī nous donne la « généalogie » de cet ouvrage : « Sache que Baidāwī a extrait son ouvrage du *Hāṣil* d'al-Armawī; ce *Hāṣil* n'est autre qu'un extrait du *Maḥṣūl* de Rāzī; à son tour, le *Maḥṣūl* s'éloigne à peine de deux ouvrages, du *Mustaṣfā* de Ġazālī et du *Mu'tamad* d'Abu'l-Ḥusain al-Baṣrī... En effet, j'ai vu que Rāzī, qui avait appris par cœur ces deux ouvrages, en cite parfois une page entière ou presque de l'un ou de l'autre. » (Cité par mon élève le regretté Qāḍī 'Abd ar-Raḥmān, *Tadwīn-é-uṣūl-é-fiqh*, ouvrage en urdu).

J'ai le plaisir de signaler en passant que l'étude d'al-Baṣrī a déjà commencé avant même l'édition de cet ouvrage. Madame Marie Bernand a passé en 1963 son doctorat de troisième cycle de l'Université de Paris, avec la thèse « *L'Iḡmā' ou consensus légal de la communauté musulmane* », où elle traduit et analyse le chapitre « *Iḡmā'* » de l'ouvrage d'al-Baṣrī. Cette thèse doit paraître prochainement.

L'AUTEUR

L'auteur de cet ouvrage, Abu'l-Ḥusain Muḥammad ibn 'Alī ibn aṭ-Ṭaiyib al-Baṣrī est bien connu des chroniqueurs et des rédacteurs des dictionnaires biographiques. Peut-être est-il d'origine non arabe, Persan par exemple, à en juger par son arabe et son style. On ne connaît pas la date de sa naissance. Sur ce que nous connaissons, nous allons donner des extraits de différents auteurs, par ordre chronologique, en éliminant les répétitions :

1. Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463), dans son *Ta'riḥ Baġdād*, III, 100, N° 1096: Un scolastique (*mutakallim*), auteur de maints ouvrages selon la doctrine mu'tazilite, originaire de Baṣra mais qui s'était installé à Baġdad et qui y enseignait la science des dogmes jusqu'à sa mort. Il rapporta un seul *ḥadiṭ* du Prophète (1). En effet, quand je lui en ai demandé, il m'a récité de mémoire — avec toute la chaîne de narrateurs — la tradition suivante: Le Prophète a dit: Des paroles des anciens prophètes on se souvient de la suivante: 'Si tu n'as pas honte, fais tout ce que tu veux'. — Ce *ḥadiṭ* fut rapporté plus tard par son élève 'Abdallāh ibn 'Alī al-Ġurġānī. — Abu-'l-Ḥusain me dit encore qu'il avait étudié la science du *ḥadiṭ* auprès de Ṭāhir ibn Labu'a et autres savants. Il mourut à Baġdad le mardi 5 Rabī' II, 436. L'office funéraire fut célébré pour lui par le cadi Abū 'Abdallāh aṣ-Ṣaimarī. Il fut enterré dans le cimetière aṣ-Ṣūniziya.

2. Ibn al-Ġauzī (m. 597), *al-Muntaẓam*, VIII, 126-7, ne fait que reproduire les données d'al-Ḥaṭīb et ajoute: On ne sait pas qu'il ait rapporté plus d'un seul *ḥadiṭ* du Prophète.

3-4. Ibn al-Aṭīr (m. 630) dans *al-Kāmil*, et Ibn Kaṭīr (m. 744) dans *al-Bidāya*, sous les événements de l'an 436, résument les mêmes faits cités plus hauts.

5. Ibn Ḥallikān (m. 681), *Wafayāt al-a'yān*, N° 581: Un scolastique de l'école des Mu'tazilites, un de leurs plus éminents savants dans cette science. Il était beau parleur (*ġaiyīd al-kalām*), de style fin (*malih*), plein d'argumentations solides, un savant dirigeant

(1) Si un jeune spécialiste du *ḥadiṭ* comme al-Ḥaṭīb demande à un vieux juriste comme al-Baṣrī: « Connais-tu le *ḥadiṭ*? », et si l'autre répond: oui, et cite un *ḥadiṭ* dans la bonne forme des maîtres traditionnistes, il ne faut pas en conclure, à notre avis, qu'il n'en connaissait point d'autres. Un tel reproche ne montre que des préjugés injustes et injustifiables. En effet, au cours de son ouvrage, al-Baṣrī non seulement cite un nombre considérable de *ḥadiṭs*, mais montre aussi sa profonde connaissance de cette science, en y consacrant de longs chapitres et d'érudites et intelligentes discussions, qui ne choqueront aucun *muḥaddiṭ*.

de son époque. Sur le sujet des *uṣūl al-fiqh*, il a des ouvrages superbes, entre autres *al-Mu'tamad* qui est un gros livre dont a profité Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī dans son *al-Maḥṣūl*; de même *Taṣaffuḥ al-adilla* en 2 tomes, *Ġurar al-adilla* un gros volume, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*; en outre un livre sur l'imāma (droit constitutionnel), et d'autres ouvrages encore aux sujets scolastiques (*uṣūl ad-dīn*). On a profité de ses livres.

6. Aḍ-Ḍahabī (m. 748), *al-'Ibar fī ḥabar man ḡabar*, III, 187: Il était un des génies (*azkiyā'*) de son époque, il enseignait le Mu'tazilisme à Bagdad où il présidait un grand cercle d'étudiants (*ḥalqa kabira*).

7. Ibn Abi'l-Wafā' al-Qurašī (m. 775), *al-Ġawāhir al-muḍī'a fī ṭabaqāt al-ḥanafiya*, II, 93-94, N° 281: j'ai vu son *Taṣaffuḥ* en deux volumes; il vivait vers la fin du 4^e siècle.

8. Ibn Ḥaldūn (m. 808), *Muqaddima*, liv. I, section 9, sur les *uṣūl al-fiqh*: Sache que les *uṣūl al-fiqh* sont une des principales sciences religieuses, la plus importante et la plus utile parmi elles. Il s'agit là d'approfondir les indices juridiques de sorte qu'on puisse en tirer des règles et des combinaisons (*ta'lifāt*)... Le premier qui rédigea sur ce sujet, c'est Šāfi'ī, qui dicta sa célèbre *Risāla* à ce propos... Les meilleurs ouvrages sur ce sujet qu'on doit aux scolastiques sont les suivants: *al-Burhān* d'Imām al-Ḥaramain et *al-Mustasfā* d'al-Ġazālī — et les deux auteurs sont de l'école aš'arite — et *al-'Umad* de 'Abd al-Ġabbār et son commentaire *al-Mu'tamad* (1) d'Abu'l-Ḥusain al-Baṣrī et ces deux écrivains sont mu'tazilités. Ces quatre livres sont les fondements et les piliers de cette science. C'est de ces quatre ouvrages que les deux grands maîtres parmi les scolastiques postérieurs, à savoir: Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī ibn al-Ḥaṭīb, et Saif ad-Dīn al-Āmidī ont extrait leurs ouvrages *al-Maḥṣūl* et le *Kitāb al-Iḥkām*.

(1) Cette affirmation est contredite par al-Baṣrī lui-même dans l'introduction de son *al-Mu'tamad*, qui précise que son commentaire d'*al-'Umad* est un ouvrage antérieur et tout à fait différent.

9. Aḥmad ibn Yaḥyā Ibn al-Murtaḍā (m. 840), *Munyat al-amal* (éd. Haiderabad, p. 70-71): Il est l'élève du *qāḍī'l quḍāt* 'Abd al-Ġabbār. Il enseignait à Bagdad, était polémiste et érudit. Il a rédigé beaucoup d'ouvrages, principalement le *Taṣaffuḥ al-adilla*. Il réfuta le livre *aš-Šāfi* (d'Abū Ġa'far aṭ-Ṭūṣī?) au sujet de l'*imāma* et réfuta aussi *al-Muqni'* (de?) au sujet de la *ḡaiba* (disparition de l'imām). Les « Bahāšima » (adhérents d'Abū Hāšim) le détestaient pour deux raisons: d'abord parce qu'al-Baṣrī a été influencé par quelques études de philosophie et par les doctrines des anciens (pré-islamiques), et, en second lieu, parce qu'il critiquait les grands chefs de sa propre secte mu'tazilite, et réfutait dans ses livres leurs arguments, disant que ceux-ci n'étaient pas corrects. Al-Ḥākim ajoute: Pour ces deux raisons, il n'eut pas la plénitude bénie dans sa science. Mais moi, je dis que c'est là une espèce de préjugé; au contraire Dieu a fait que sa science profite plus que celle des autres. Ne vois-tu pas son ouvrage *al-Mu'tamad fi usūl al-fiqh*? C'est à la base de beaucoup d'ouvrages qu'ont rédigés les auteurs postérieurs sur le même thème, s'appuyant sur ce même livre. Semblable est le cas de ses autres ouvrages sur la scolastique, comme *al-Fā'iḡ*. Parmi ses élèves, il y a le grand cheikh Maḥmūd al-Malāḥimī auteur d'*al-Mu'tamad al-akbar*. Ces deux auteurs ont été choisis pour guides par une foule de savants de basse époque, tel l'Imām (roi yéménite) Yaḥyā ibn Ḥamza et beaucoup des auteurs de la secte Imāmīya; de même parmi les Pré-déterministes, comme Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī qui s'est incliné devant l'avis d'al-Baṣrī au sujet de *lutf* (1) (grâce divine), etc.

10. Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (m. 852), *Lisān al-mizān*, V, 298, N° 1009: Il était un *cadi* (?) et ne connaissait qu'un seul *ḥadiṡ* (!), dont j'ai parlé dans la biographie d'Abū 'Alī ibn al-Walīd (son élève qui a transmis cette tradition). Ibn Ḥaḡar ajoute toutefois que: « il était un homme très pieux, bien qu'hétérodoxe ».

(1) Il y a de longues discussions à ce propos non seulement chez al-Baṣrī, mais même dans le fragment de la Vaticane.

11. Ḥaġġī Ḥalīfa, *Kaṣf az-ẓunūn*, s.v.: Il était Šāfi'ite. De son livre *al-Mu'tamad*, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī a tiré son *al-Maḥṣūl* et al-Qāḍī Abū Ya'lā Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Farrā' (m. 458) en a aussi beaucoup usé.

12. Ibn al-'Imād (m. 1089), *Šaḡarāt ad-ḍahab*, III, 259: résumé de ce qu'a dit ad-Ḍahabī et Ibn Ḥallikān, sans plus.

13. Ḥair ad-Dīn az-Ziriklī (notre contemporain), *Qāmūs al-a'lām*, VII, 161: Parmi ses ouvrages, on possède les Mss. d'*al-Mu'tamad* et du *Šarḥ asmā' aṭ-ṭabī'a* (?).

14. Muḥammad 'Alī Tabrizī (notre contemporain, *Raiḥānat al-alibbā'*, V, 41; parmi ses sources, Tabrizī cite *Namēi-dānišwarān*, mais aucun renseignement nouveau.

15. Anonyme. Sur le Ms. du *Tag̣rid al-mu'tamad*, dont nous parlerons plus loin, où le titre est malheureusement rongé par les mites, le copiste cite la généalogie plus complète de l'auteur: *Kitāb tag̣rid al-mu'tamad* li-Abī'l-Ḥusain Muḥammad... (mots rongés) al-Ḥusain al-Baṣrī. Cet al-Ḥusain est sans doute le père d'aṭ-Taiyib, grand-père de notre auteur.

16. Baġdādli Ismā'il Pāšā (m. 1339), *Ḥadiya al-'arīfin* (II, 69) lui attribue même un ouvrage lexicographique, *Fā'it al-'ain 'alā kitāb al-'ain li'l-Ḥalīl*. Mais c'est peu vraisemblable surtout parce que cet ouvrage est généralement attribué à Ġulām Ta'lab.

TÉMOIGNAGE INTÉRIEUR

Dans la citation biographique 11 supra, nous venons de voir que selon Ḥaġġī Ḥalīfa, notre auteur était de rite šāfi'ite en droit. On ne sait pas quelle est la source de cette affirmation. Brockelmann l'inclut dans les Šāfi'ites, sans doute sur la même base. Nous avons vu (v. N° 7) qu'Ibn Abī'l-Wafā' le classe parmi les Ḥanafites. Le commentateur d'*al-Mu'tamad*, Sulaimān ibn Nāṣir affirme aussi, comme nous l'avons noté à la p. 135, n. 2 de cette édition, qu'al-Baṣrī était un ḥanafite. Depuis son contemporain al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (v. N° 1 supra), tous ses biographes ont affirmé que l'office

funéraire pour al-Baṣrī fut célébrée par le cadi de Bagdad Abū 'Abdallāh aṣ-Ṣaimarī (auteur d'une des meilleures biographies d'Abū Ḥanīfa et un des grands juristes ḥanafites; voir sur lui Brockelmann, *GAL*, II, 285 et 636). Cela doit impliquer que notre auteur suivait la loi ḥanafite dans les questions pratiques de la religion et du culte.

A vrai dire, on a l'impression, en lisant son ouvrage, qu'al-Baṣrī se comporte et se considère comme un *muḡtahid*, celui qui est en mesure de juger pour lui-même et d'émettre des opinions indépendantes sur toutes les questions islamiques, aussi bien dogmatiques que juridiques. Il se déclare sans cesse et ouvertement être un scolastique mu'tazilite, nommant les grands maîtres mu'tazilites comme ses ṣaiḥs, mais cela ne l'empêche pas de dire souvent (cf. p. 419 etc. de l'édition) que les opinions des anciens juristes mu'tazilites ne sont pas convaincantes sur tel ou tel point. Il dira de même (p. 510, 513) que, si le raisonnement conduit quelqu'un dans un problème au même résultat qu'a atteint Ṣāfi'ī, cela ne l'oblige pas à suivre toujours Ṣāfi'ī. Il est non moins emphatique à l'égard d'Abū Ḥanīfa (cf. p. 602).

Il faut néanmoins avouer que, dans le présent ouvrage, il n'y a absolument pas de données autobiographiques, mais il y a une foule de renseignements sur la société de Bagdad à la veille des Croisades. Signalons-en certains:

Quand les artisans inventent un nouvel appareil, ils inventent aussi un nouveau nom pour l'appeler (p. 24, 215-3).

On enfermait parfois les jeunes garçons s'ils ne voulaient pas aller à l'école, à titre de sanction (p. 83).

Il s'étonne que dans la langue arabe, il n'y ait pas de verbes distincts pour le présent et le futur, l'aoriste servant aux deux, (p. 210) Faut-il en tirer argument pour dire que l'auteur est un non Arabe?

Il avoue (p. 535) que les savants de Bagdad ignorent jusqu'aux noms des juristes de l'Extrême-Occident (Espagne, etc.), sans parler de leurs opinions sur des points particuliers.

Il s'est rendu compte (p. 579) que, tout comme les visages individuels des hommes, l'écriture de chacun diffère aussi de celle des autres.

Le commerçant ment en affirmant aux clients que les prix apparemment élevés sont des prix courants, et il jure là-dessus spontanément, sans vouloir délibérément jurer (p. 469).

Il constate que parmi les Musulmans non arabes qui ne connaissent pas un mot d'arabe, il y a ceux qui apprennent le Coran tout entier par cœur (p. 620).

A son époque (p. 824) même dans les déserts, il y avait des bornes pour indiquer non seulement le chemin, mais aussi la distance, les vraies bornes se distinguant des autres par la couleur (peinture en blanc).

Il a des notions de sciences physiques (p. 878). Ainsi il dit que l'homme chasse l'excédent de la chaleur produite à l'intérieur de son corps par le battement du cœur, au moyen de la respiration. De même il a des notions médicales, et distingue les caractéristiques de l'atrabile et de la mélancolie (p. 881). Il a des notions météorologiques (p. 973), pour distinguer entre les nuages de pluies et ceux sans espoir de pluie.

Il sait que les Brahmanistes et les Jainas de l'Inde (p. 871) ne mangent pas de viande, pour des raisons religieuses.

Intéressants sont les récits qu'il fait (p. 942): Šaibānī, dit-il, avait déjà pensé, avant Šāfi'ī, que les sources du droit islamique sont au nombre de quatre; Šāfi'ī a rédigé par deux fois sa célèbre *ar-Risāla*, qui existait en deux éditions différentes. De même il note (p. 692) que Šāfi'ī appelle *istidlāl* ce que les autres nomment *qiyās*; et le *qiyās* des autres était *istidlāl* pour lui, — fait important pour tous ceux qui s'occupent des travaux de Šāfi'ī.

Le seul fait autobiographique qu'on trouve (p. 821) est le suivant: « Celle-ci est une opinion meilleure que celle que nous avons nous-même émise dans notre ouvrage *al-Qiyās aš-šar'ī* ». Ajoutons que parmi ses ouvrages, il y a un supplément du *Mu'tamad*,

INTRODUCTION

Żiyādāt al-Mu'tamad, qui n'est pas cité par ses biographes, mais qui se trouve à la fin du Ms. d'Istanbul, suivi aussi d'*al-Qiyās aš-šar'ī*.

Il a connu la science du Conflit des lois (droit international privé), qu'il nomme *Tahāruġ* (cf. p. 998), un joli terme technique.

On déplorera le style de notre auteur. Non seulement il y a de la logomachie, mais, des vingtaines de fois, il commet des fautes de grammaire. Il se peut qu'il s'agisse du fait que ce soient ses élèves qui aient pris des notes de cours faits par le maître en vue de la rédaction de cet ouvrage, les cours étant improvisés, sans rédaction définitive préalable pour dicter. Toutefois signalons un fait où il faut donner raison à al-Baṣrī. Dans la littérature islamique on a l'habitude de citer les compagnons du Prophète sous la formule respectueuse : *الصحابة رضى الله عنهم* ; mais notre auteur dira presque toujours : *الصحابة رضى الله عنها* en utilisant le genre féminin. La raison est qu'il y a une différence entre *أصحاب* (compagnons) et *صحبة* (la Compagnie), ce dernier terme étant un substantif, du genre féminin. Il est donc tout à fait logique qu'on dise : « La Compagnie, que Dieu l'agrée » et non pas « ...que Dieu les agrée ».

On croyait que les *Mu'tazila* étaient des rationalistes parmi les Musulmans. Il y a peu d'arguments pour le confirmer. En effet, à part la question du Coran c'est créé, comme il a affirmé (p. 913), il n'y a presque rien qui distinguerait les *Mu'tazila* des autres écoles scolastiques ou juridiques au sein de l'Islam. Certes, pour les sources de la loi, ils parlent de la raison (*'aql*), mais c'est une façon de nommer le *qiyās* et l'*iġtihād*. Il va sans dire que même pour l'interprétation des versets du Coran ou des paroles du Prophète, l'élément humain joue son rôle, et c'est l'intelligence de celui qui interprète qui décide en fin de compte.

On déclarait bruyamment que les *Mu'tazila* n'ajoutaient pas foi au *ḥadīf*. Loin de là. Non seulement le *ḥadīf mutawātir*, mais même la plus faible d'entre les traditions, le *ḥabar wāḥid* l'emporte sur le raisonnement. Notre auteur lui consacre presque une centaine de pages, et ajoute que non seulement c'est son avis mais que les anciens maîtres *mu'tazilites*, tel Nazzām etc. avaient les mêmes

opinions avec quelques nuances. Par exemple, un juge ne se fonde pas sur un seul témoin, mais exige en général deux témoins; dans des questions de pareille importance, il faut donc que la tradition en provenance du Prophète ait deux narrateurs. (Cf. pp. 566-616, etc.). On ne peut pas dire pour cela que les Mu'tazila rejettent le *ḥadīṭ*.

Les Mu'tazilites considèrent les Musulmans non-mu'tazilites comme des *kāfir* (non-musulmans), mais notre auteur atténue la rigueur et dit que la « mécréance déduite », quand l'homme n'abandonne pas délibérément la Ka'ba en tant que direction de ses offices, n'a pas d'importance (p. 618).

On affirmait aussi que les Mu'tazilites et les Šī'ites s'étaient alliés contre les Sunnites. Il n'y en a guère de preuve. Le seul fait dans le présent ouvrage qu'on rencontre est un fait historique et non dogmatique. En effet (p. 646) il y est dit que le récit le plus authentique est que le Prophète avait fait don du village de Fadak à sa fille Fāṭima. On sait que le calife Abū Bakr le niait et considérait ce village comme un bien public, à la disposition du chef de l'État et ne pouvant pas être partagé en héritage comme bien privé du Prophète entre ses proches parents. En outre Ibn al-Murtaḍā cite parmi les ouvrages d'al-Baṣrī, la réfutation du *Šāfi* au sujet de l'*imāma*, et la réfutation du *Muqni'* au sujet de la disparition de l'imām (*ḡaiba*). Comme on n'a pas encore retrouvé ces ouvrages, on ne sait pas si al-Baṣrī confirme ou infirme la doctrine šī'ite sur ces points. Signalons toutefois que dans le présent ouvrage, al-Baṣrī est catégorique (p. 518, 530, etc.), que le califat d'Abū Bakr est légitime, puisqu'il a eu le consensus. Dans les ouvrages pré-cités, il ne doit pas avoir dit quelque chose d'autre.

Les auteurs de basse époque parlent de l'enseignement et du comportement des prophètes pré-islamiques, surtout de la Bible, comme une des sources valables de la Loi islamique. Rien d'étonnant, car le Coran (VI, 90) est formel et très précis là-dessus, et, après avoir nommé cité une quinzaine de prophètes d'avant Muḥammad, y compris Abraham, Moïse, David, Jésus, il va jusqu'à

dire: « Voilà ceux que Dieu a guidés: suis donc leur guidée ». On croyait que le plus ancien *Uṣūlī* à en parler était Saraḥsī. Mais déjà notre auteur y consacre un long chapitre, (Chapitre N° 216).

ÉDITION

Notre édition est fondée sur plusieurs manuscrits que voici:

Quand j'étais en voyage au Yémen en 1946, j'ai pu visiter la bibliothèque de Monsieur al-Ahdal, cadi šāfi'ite de la ville de Bait al-Faqīh, près du port de Ḥudaïda. Dans cette riche collection de Mss., je tombai par hasard sur un Ms. de notre ouvrage. Quand je remettais ce livre à sa place pour prendre un autre, puis revenir plusieurs fois au même, le très hospitalier cadi me dit: « Si cela vous intéresse, je vous en fais cadeau, car l'ouvrage est sans utilité pour moi ». Stupéfait par cette générosité inouïe, j'ai essayé de toutes mes forces de l'en dissuader, mais en vain. Le cadi a même fait un trajet de quelques heures sur son âne pour m'honorer. Quelques semaines plus tard, je lui ai envoyé par la poste un ouvrage šāfi'ite imprimé, *as-Sunan al-kubrā* d'al-Baihaqī, et l'accusé de réception ne laissait subsister aucun doute sur le fait que le cadi était en effet plus heureux de posséder le *Sunan* que le Ms. mu'tazilite.

En consultant le *Supplément* I de la *GAL* de Brockelmann, j'appris que le t. 2 du même ouvrage se trouvait dans la bibliothèque Laléli d'Istanbul. Je me procurai sans tarder son microfilm, grâce à l'extrême amabilité des autorités turques. Plus tard, M. Fuad Sezgin me signala aimablement l'existence du t. I du même ouvrage, à la bibliothèque d'Aḥmad III, au Topkapi d'Istanbul. Presque vers la même époque, l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des Etats Arabes me gratifia d'un geste qui reste toujours dans la ligne de la générosité proverbiale des Arabes: il me fournit bénévolement, sans frais, les photostats non seulement du Ms. du Topkapi, mais aussi ceux de deux autres Mss. que sa mission avait microfilmés à Ṣan'ā. Depuis 1952 j'ai commencé à travailler sur cet ouvrage.

M. le Professeur R. Brunschvig s'était procuré les microfilms des deux tomes d'Istanbul (du Topkapi et de Laléli), et les avait confiés en 1961 à ses élèves MM. Ahmed Bekir et Hassan Hanafi, pour les copier, mais quand il apprit que je m'occupais du même ouvrage, il se désista bien volontiers en ma faveur, bien que je fusse tout à fait disposé non seulement à abandonner ce projet, mais même à lui céder les Mss. en ma possession. Je regrette la décision bienveillante de M. Brunschvig, car l'édition est privée du bénéfice de sa science et de son érudition.

Le t. I (du Topkapi) a été copié par trois personnes, M. Hanafi, M. Bekir et moi-même, mais pas les pages consécutives. Je précise ce petit détail, car chaque copiste a ses particularités, par exemple pour mettre deux points sous le *yā* final, pour ajouter trop de signes de vocalisation etc. Le compositeur suit le texte qui lui est livré, et le lecteur assidu peut déceler l'absence d'uniformité, dans des menus détails, sans portée pratique.

Après avoir travaillé quelque temps avec M. Brunschvig, les deux jeunes savants ont collaboré avec moi dans toute la mesure de leur possibilité. Qu'ils reçoivent l'expression de ma reconnaissante gratitude.

On a collationné le texte définitif avec tous les Mss à notre disposition, l'un après l'autre, et noté des variantes importantes. L'ampleur de l'ouvrage nous a empêché d'allourdir le texte par trop de notes explicatives.

Notre auteur est maintes fois cité par les écrivains postérieurs. Dans son *Iḥkām*, par exemple, al-Āmidī s'y réfère des dizaines de fois. Mais nous n'avons pas trouvé de citations *verbatim* pour nous en servir dans l'établissement du texte. Le *Maḥṣūl* de Rāzī n'a pas été plus utile. Il a fallu nous contenter seulement des Mss.

LES MANUSCRITS.

Nous avons pris pour base les Mss d'Istanbul: du Topkapi (cité ج) et de Laléli (cité د), comportant respectivement le t. 1 et t. 2 de l'ouvrage. On a dû décider ainsi parce qu'ils sont complets, bien que les plus mauvais de tous les Mss. Le meilleur est

celui de la Mosquée de Şan'ā (= ص), mais ne comprend hélas qu'une partie du t. 2. Voici une description de tous ces Mss auxquels nous avons eu accès :

Ms de Sultan Aḥmad III, N° 1318, au Topkapı (ق)

C'est le t. 1 de notre ouvrage. De format 16 1/2 × 24 cm, il a 223 folios avec 19 lignes par page. Le copiste se nomme Abū Bakr ibn 'Abd al-Kāfī ibn 'Uṭmān al-Marā'ī (? Marāḡī) sur lequel nous ne connaissons rien, et il précise avoir achevé la transcription le 27 Ša'bān 751 H. Le colophon complet est noté à la fin du t. 1 de la présente édition. Quant à la page du titre, on trouvera la photo ci-jointe, où nous déchiffrons ainsi :

1. Tout au début de la page, il y a l'expression magique habituelle mais inefficace يا كيكيج (« ô vers des livres [ne ronge pas ce Ms] »).

2. A droite de cette formule, en deux lignes :

أحمد بن صبر (؟) بن نصر الله (؟) الزواوى / غفر الله له ووالديه والمسلمين

3. Un peu plus bas, à droite, il y a le nom du propriétaire dans son autographe, en 3 lignes :

ملكه وما بعده / كاتبه محمد المظفرى / لطف الله به

4. Plus à gauche, le numéro du catalogue de la bibliothèque Sultan Aḥmad III, soit N° 1318.

5. Plus à gauche encore, la marque d'un sceau circulaire, en 5 lignes, apparemment de l'administration des bibliothèques publiques de l'Empire Ottoman, car on la trouve assez souvent sur les Mss dans les bibliothèques d'Istanbul, comportant le verset coranique VII, 43, suivi de quelque nom en style *ṭuḡrā*, vraisemblablement de la bibliothèque ou de celui qui a fait ce don pieux.

الحمد لله
الذى هدينا لهذا
وما كنا لنهتدى لولا أن
هدينا الله
(علامة طفرى)

6. Plus à gauche, en 5 lignes :

أحمد بن مبارك الحنفى / عفا الله عنه سنة ٨٣٣ / شاعر (؟ شاعر) من الشهر / السبعة (؟ السابعة)
المملودى / أيام [١] بن حجر

7. A l'extrême gauche, en 3 lignes qu'on a rayées:

ملكه إلياس / بن يوسف بن / ناجي الحنفى

8. Plus bas en 2 lignes:

ملكه من فضل ال[ه] / خليل بن محمد الحنفى

9. Au-dessous du sceau, en 2 lignes, le titre de l'ouvrage:

الجزء الاول من المعتمد في اصول الفقه / لابي الحسين البصري

10. A gauche en caractère épais le mot اصول indiquant apparemment le sujet dont traite le MS.

11. Plus à gauche en 2 lignes le nom d'un propriétaire (personnage bien connu):

محمد بن عبد الله الزركشى الشافعى / لطف الله تعالى به آمين

12. Plus bas sur toute la largeur de la page, en 3 lignes, la table de matière du Ms :

فيه ذكر الغرض بهذا الكتاب ، وما معنى اصول الفقه ، وتقسيمه ، والحقيقة ، والمجاز /
والاوامر والنواهي ، والعموم والخصوص ، المحمل والمبين ، / الكلام في الانعام ، الناسخ والمنسوخ

13. Plus bas, encore une fois, le titre de l'ouvrage, en caractères épais:

الاول من المعتمد في اصول الفقه

14. Plus bas, en 7 lignes, en petits caractères, la biographie de l'auteur, y compris 3 vers presque illisibles:

أبو الحسين محمد بن علي البصري، المتكلم على مذهب المعتزلة، صاحب كتاب الفرر، والتصفيح،
والاصول الخمس، وشرح العمدة وغير ذلك. / قال محمد بن عبد الملك الحمداني في ذيل تجارب
الامم: حكى لي من سمع ابن برهان النحوي يقول عند موته: يقسم عبد الواحد بن برهان / بالله
الذي لا اله الا هو - روى أيماننا كثيرة - أن أبا الحسين البصري ما عصى الله تعالى بفرج قط
ولا تناول حراما. قال:

رسم ابريزها رقوما..... سال منها

اردى الخيار..... المحشرا

وتحدثوا لي أمر كل عظيم..... فامدهم بها لم ينبرا

توفى سنة ست وثلاثين وأربع مائة.

15. Plus bas, sur la moitié gauche de la page, en 9 (ou plutôt 11 lignes), il y a l'indication que la notice 14 supra est l'autographe d'az-Zarkaši, auteur de plusieurs ouvrages célèbres, dont certains sont signalés ici:

هذا الخط أعلاه ، وكذا قوله : « لمحمد بن عبد الله / الزركشى لطف الله تعالى به » ، وهو ترجمة / المؤلف أعنى قوله : « أبو الحسين محمد بن / عل » إلى قوله آخره : « أربع مائة » / خط الامام بدر الدين الزركشى الشافعى / صاحب تكملة شرح المنهاج النواوى (كذا) ، / والتنقيح على البخارى ، / والقواعد ، والخادم ، / الى غير ذلك / من المؤلفات الكثيرة . — أحمد بن سفر (؟) الزواوى / غفر الله له ووالديه والمسلمين .

16. A droite de cette notice, en 4 lignes:

من كتب / يحيى بن محى الدين / سنة / ٨٨٥

17. A l'extrême droite une signature, en forme de *luğrā*, pour dire que l'inspection a été faite, mais je n'ai pas pu parvenir à déchiffrer la formule, sans doute en turc.

Ms de Laléli N° 788 (= ل)

C'est le t. 2 de la même série, et pour une raison qu'on ne connaît pas, il se trouve séparé du t. 1 et fait partie d'une autre collection. La bibliothèque du Sultan Ahmad III resté encore au Palais de Topkapı — transformé en un grand musée — tandis que la bibliothèque de Laléli est maintenant transférée de la Mosquée de Laléli à la Suleymaniyé Genel Kütüphanesi, en face de la mosquée du Sultan Sulaimân le Magnifique. Le format, le nombre de lignes par page, le copiste et les anciens propriétaires, tous sont les mêmes que pour le t. 1. Voici comment nous déchiffrons la page du titre:

1. Tout en haut de la page, la formule ياكىكج (contre les mites).

2. A l'extrême droite de la page, en 2 lignes, le nom du propriétaire:

ملكه وما قبله كاتبه / محمد المظفرى .

3. Plus à gauche, l'indication du nombre de lignes, en 2 lignes:

سطر / ١٩

4. Encore plus à gauche, en 4 lignes:

حازه أحمد بن مبارك بن الحنفى / هو وما قبله في سنة ٣٣ و ٨ / وغفر الله له ولبن دعا له ولجميع / المسلمين آمين .

5. A l'extrême gauche, en haut, en 2 lignes qu'un proprié-

taire postérieure a essayé de rayer :

ملكه إلياس بن / يوسف بن ناجي .

6. Plus en bas, en 2 lignes :

ملكه من فضل الله تعالى / خليل بن محمد الحنفى .

7. Plus en bas, en 2 lignes :

لمحمد بن عبد الله الزركشى / لطف الله تعالى به .

8. A droite de cela, au milieu de la page, en 3 lignes fines, le titre de l'ouvrage :

الجزء الثانى من المعتمد فى اصول الفقه / لآبى الحسين البصرى / رحمه الله .

9. Plus en bas, en 2 lignes, en gros caractères, la table de matière du tome :

الكلام فى الاجماع ، الكلام فى الاخبار ، / الكلام فى القياس والاجتهاد .

10. A l'extrême gauche, dans un tampon de caoutchouc — qui date d'une époque postérieure à notre microfilm, n'existant donc pas sur notre cliché — on lit en 4 lignes :

Süleymaniye U[mumi] Kütüphanesi

Kismi Laleli

Yeni Numresi

Eski Kayit N° 788

11. Plus bas, sur toute la largeur de la page, en 7 lignes, la biographie de l'auteur, avec une prolongation explicative de la ligne 4 :

محمد بن على بن الطبيب البصرى من رؤساء المعتزلة ... الاعلام ، صاحب التصانيف الفائقة /
والعبارات الرائقة ، منها كتاب المعتمد ، وشرح العمدة ، و... أخذ الرازى فأخذ منه المحصول . /
أخذ عن القاضى عبد الجبار ، وسكن بغداد ، وبها توفى خامس ربيع الاول (١) (سنة) ست وثلاثين
وأربع مائة ، وصلى عليه / القاضى أبو عبد الله الصيمرى . هـ . حيث قال فى هذا الكتاب « قاضى
القضاة » مراده عبد الجبار رح . / وحيث قال « أبو الحسن » مراده الكرخى أحد أئمة الحنفية . /
والبصرى ، بفتح الباء الموحدة وسكون الصاد المهملة وفى آخرها راء ، هذه النسبة الى البصرة ، وشهرتها
تفنى عن ذكرها . بناها عتبة بن غزوان فى خلافة عمر رضى الله عنه سنة سبع عشرة . ولم يعبد بأرضها
صم . / وقال أبو عبيد : يجوز فتح الباء وكسرهما . هـ .

(1) Le mot *qā* se lit ici à cause du trou sur la page, mot se trouvant sur la feuille suivante

12. Plus bas, vers l'extrême droite, le sceau circulaire, portant le même verset coranique que dans le t. 1 mais dans une autre disposition, en 6 lignes et un *tuğrā*:

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى / لو لا أن هدانا الله / (طبرى).

13. Au-dessous de ce sceau, l'ancienne cote de la bibliothèque Laléli, à savoir: N° ٧٨٨

14. A gauche du sceau, on peut lire quelque mots, mais il y a des trous faits par les mites, et les mots de la feuille suivante se font voir à travers ces trous.

Il n'y a aucun épilogue à la fin de ce tome.

Ajoutons que seul ce Ms de Laléli du t. 2 renferme à la fin deux autres opuscules du même auteur: un supplément du présent ouvrage, appelé زيادات المتمد , et un ouvrage indépendant sur un point particulier des *uṣūl al-fiqh*, nommé كتاب القياس الشرعى . Nous avons jugé bon de les imprimer dans l'ordre où ils se trouvent dans le Ms de Laléli. Comme aucun des autres Mss ne comporte ces opuscules, l'établissement de leurs textes a été plus malaisé. Il semble même qu'il y ait au moins une lacune, comme nous l'avons suggéré à l'endroit voulu de cette édition (pp. 1033, 1036, 1047).

De ceux qui ont successivement possédé ces deux tomes, on ne connaît rien sur Muḥammad al-Muẓaffarī, sur Ilyās ibn Yūsuf ibn Nāḡī, sur Ḥalīl ibn Muḥammad al-Ḥanafī et sur Aḥmad ibn Muḥārak en date de l'an 833 H. La seule exception, c'est pour Muḥammad ibn 'Abdallāh az-Zarkašī, célèbre savant turc d'Égypte mort jeune (745-794 H. / 1344-1392 chr.), et sur lequel on peut consulter Brockelmann, *GAL*, II, 112 et *Suppl.* II, 108. Cette indication sur l'Égypte nous laisse penser que le copiste, dont le nom se trouve à la fin du t. 1, est al-Marāḡī et non al-Marā'ī, les Marāḡī étant nombreux en Égypte jusqu'à nos jours.

Ms de la Grande Mosquée de Ṣan'ā, N° 81 (= ص)

C'est seulement le tome 2 de l'ouvrage, mais commençant là où le Ms de Laléli est déjà sur le fol. 16/a (cf. p. 489 du texte imprimé, n. 11). C'est un volume de 24 × 16 cm, comme précise la

note de la Bibliothèque de l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des Etats Arabes, comportant 244 fol., avec 21 lignes sur chaque page. Le photographe a une fois sauté une feuille (voir n. 12 sur p. 693 et n. 10 sur p. 701 de cette édition). Le Ms est très soigné et le texte est excellent, mais il y manque aussi la dernière page, nous privant du colophon. Sans que ce soit la faute du photographe il y manque aussi le fol. 243/a-b (p. 987 n. 2, 989 n. 2, de l'édition).

Le copiste l'a divisé en 21 fascicules (*ḡuz'*), le t. 2 commençant par le 12^e fasc. Le 13^e au 25/b, le 14^e au 48/b, le 15^e au 77/b, le 16^e au 101/b, le 17^e au 122/b, le 18^e au 142/b, le 19^e au 162/b le 20^e au 181/a, le 21^e au 219/b.

Voici la description de la page du titre:

1. Tout au début, en 7 lignes, l'histoire du transfert du MS de la bibliothèque de Zafār à celle de Ṣan'ā:

الحمد لله / هذا من كتب الوقف منقولاً من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله
حفظه الله وأحيا به معالم الدين وأمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف / بحروس
جامع صنعاء المقدس التي أمر بعمارتها بأزاء الصويفة الشرقية / بتاريخه شهر ربيع أول سنة ١٣٤٨

2. Plus bas, à l'extrême droite, la côte en 2 lignes:

نمرة / ٨١

3. A sa gauche, en 3 lignes, en gros caractères, le titre:

الجزء الثاني من كتاب المتمدن في اصول الفقه / تأليف الشيخ أبي الحسين محمد بن علي
البصري رحمة الله عليه .

4. A l'extrême gauche, en 6 lignes, le nom d'un propriétaire:

ملك من فضل الله تعالى / الفقير الى كرم الله تعالى / أحمد بن قاسم الخولاني / عفا الله
عنه / آمين .

5. Au-dessous du titre, en 10 lignes, la table des matières du tome:

أوله الجزء الثاني عشر ، فيه من المسائل / بقية اعتبار جميع مجتهدى العصر ؛ ما يكون الاجماع
فيه حجة ؛ / الاجماع المنعقد عن اجتهاد ؛ الاتفاق بعد الخلاف ؛ / انقراض العصر هل هو
شرط ؛ ما ليس من الاجماع ؛ / اذا لم يفصلوا بين مستلتي في عصر ؛ اذا اتفقوا على تأويل
انه ... ؛ / اذا اجمعوا بعد الاختلاف ؛ / الاجماع اذا عارضه دليل ؛ / الاجماع لا يكون الا
بطريق ؛ اذا اجمعوا على موجب خبر ؛ / جواز الاجماع عن اجتهاد ؛ الطريق الى معرفة الاجماع .

6. Au-dessous, à la moitié gauche de la page, en 4 lignes:

نسخ لخزانة مولانا ومالكنا / أمير المؤمنين وخليفة رب العالمين / أبي محمد عبد الله بن حمزة بن سليمان / بن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

7. A droite de cette notice, en 2 lignes:

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم / وحسبنا ونعم الوكيل .

Ms du Saif al-Islām (= prince) 'Abdallāh, à Ṣan'ā (= س)

Il ne s'agit pas ici de notre texte, mais du commentaire de son abrégé, par un certain Sulaimān ibn Nāṣir ibn Sa'id. Cet auteur, vraisemblablement du 6^e siècle de l'Hégire, (date du Ms), abrège d'un côté sans cesse des passages de l'original, les résume d'autres fois, et ajoute assez fréquemment des extraits d'un autre commentaire du même ouvrage par un certain Abū Ṭālib. Il était techniquement difficile d'ajouter tous ces divers commentaires, et l'ampleur du texte déjà volumineux, aurait été démesurée. Nous avons donc utilisé ce Ms, qui est en 2 volumes, pour l'établissement du texte de l'original, laissant aux autres le soin de l'édition complète de ce Ms comme un ouvrage indépendant. Nous avons signalé tous les passages où l'auteur a supprimé ou raccourci le texte original, mais passé sous silence tout commentaire émanant de lui ou d'Abū Ṭālib, son prédécesseur. Ce Ms prouve toutefois que l'ouvrage d'Abu'l-Ḥusain al-Baṣrī a eu une popularité telle qu'on eût besoin de ses abrégés et de ses commentaires.

Selon la note de l'Institut des Manuscrits Arabes de la Ligue des États Arabes, ce Ms est de petit format, de 17 × 13 cm. Il comporte deux tomes, mais avec pagination continue jusqu'à la fin du t. 2 sur le fol. 242/a. Les lignes sur la page varient de 18 à 26. L'écriture est facilement lisible, mais le texte n'est pas particulièrement soigné. Voici la description extérieure:

1. Le titre, en 11 lignes, en écriture très récente s'étend sur presque la totalité de la page:

النصف الاول من مختصر المعتمد في اصول الفقه السيد العلامة / ناصر بن سليمان ، ويليهِ
النصف الثاني الى نهاية / آخر الكتاب ، ويليهِ / نصيحة / الاخوان / للامام المنصور عبد الله
بن حمزة بن سليمان ، وايضاح / البرهان له عليه السلام . / وكانت نهاية نسخه ، كما في آخره ،
في سنة ٥٧١ ، / فله الى سنة ١٣٧٠ ، / ٨٠٠ سنة الا عاما واحدا .

2. A l'extrême gauche, en 13 lignes, l'enregistrement de la bibliothèque princière:

الحمد لله / قد صار هذا المجلد / من جملة كتب مولانا / العلامة سيف الاسلام / وزير الخارجية / عبد الله / بن أمير المؤمنين المتوكل على الله يحيى بن محمد / حفظ الله لنا [1] يامه(?) ، / الحجة الحرام / ١٣٧٠ / قاله الحقير / حسين أحمد السياحي / وفقه الله .

3. En bas de page:

أحمد بن عبد الواسع وفقه الله .

4. Tout cela sur le fol. 1/a. Sur les fols. 1/b, 2/a et 2/b il y a une notice comportant quelques traditions zaidites:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلّى الله على محمد وآله . / رويانا بالاسناد الموثوق به عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : « من زار قبراً من قبور أهل البيت ثم مات من عامه الذي زار فيه ، وكلّ الله قبره سبعين ملكاً يستغفرون له الى يوم القيامة » . ورويانا عنه صلى الله عليه وآله أنه نظر الى الحسن والحسين عليهما السلام / فيكما . فبابه أحله أن يسألوه عن بكائه . / فوثب الحسين عليه السلام فقال : « ما يبكيك / يا أبة ؟ » قال : « يا بني انى سررت بكم اليوم /

2/a

سروراً لم أسر بكم قبله مثله ، فأثنى جبريل فأخبرني أنكم قتلاوان / مصارعكم شئ » . فقال : « يا أبة ، فن يزورنا على تباين قبورنا ؟ » فقال عليه السلام : / « قوم من امتي يريدون بذلك برى وصلّى . اذا كان يوم القيامة أتيت اليهم / فأخذت بأعضادهم فأنجيهم من شدائدها وأهلها » . ورويانا / عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في أهل بيته عليهم السلام : « قسموم ولا / قسموم ، وتعلموا منهم ولا تعلموم ، ولا تخالفوم فتضلوا ، ولا / تشتموم فتكفروا » . وكتب عبد الله بن حمزة بن سليمان ، حامداً لله سبحانه - (الهام باطنا) .

2/b

/ ومصلّيا على النبي وآله . وأخبرنا رواية / هذه الاخبار للأميرين الأوسدين السدين / يحيى ومحمد ابني أحمد تولى الله تعالى توفيقهما على / الوجه الذي كتبناه ، وخطنا شاهد بروايتهما / عن أهل الأمانة من أفاضل أصحابنا رضى الله عن / ماضيهم ، وتولى تسديد باقيهم .

5. A la fin de cette notice, en 6 lignes, la note explicative que voici:

هذا المحرر من أول الصيغة باطنا / خط مولانا أمير المؤمنين المنصور بالله / عبد الله بن حمزة بن سليمان سلام الله عليه / ليعلم ذلك . / كتبه أحمد بن عبد الواسع وفقه الله (?) / سلخ شوال سنة ١٣٧٠ .

Le fol. 3/a, le vrai titre, comporte les notices suivantes:

6. Notice de la dotation, en 3 lignes:

هدية لمكتبة مولاي العلامة سيف الاسلام وزير الخارجية عبدالله بن أمير المؤمنين / أيده الله

١٥ القعدة الحرام سنة ١٣٧٠ ، كتبه الحقيير (الفقيير ؟) الى الله / أحمد بن عبد الواسع الواسمي وفقه الله .

7. Le titre en 4 lignes:

النصف الاول من مختصر المعتمد في اصول / الفقه / اختصره الفقيه الاجل السيد الافضل سليمان بن ناصر بن سعيد / أطال الله مدته ، وكبت حسدته ، وغفر له بمجنه ورحمته .

8. Sorte de dédicace, en 4 lignes:

للشريف الاجل يحيى بن أحمد بن يحيى بن / يحيى بن الناصر بن الحسن بن عبد الله بن محمد / بن المختار بن الناصر بن الهادي الى الحق / عليه السلام بن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله .

9. Note de l'avant dernier propriétaire, en 5 lignes:

بسم الله الرحمن الرحيم / صار هذا بحمد الله وفضله وكرمه / في دول المفتقر الى رحمة الله وغفرانه / أحمد بن عبد الواسع بن يحيى الواسمي وفقه الله / في ٨ ذى الحجة الحرام سنة ١٣٦٢ بمحرورة صعدة .

10. Nous citerons aussi quelques extraits du début de ce commentaire, fol. 3/b, ce qui montre l'appréciation par ce commentateur, de l'ouvrage originel d'al-Baṣrī:

...أنكم أطلتم على كتاب المعتمد في اصول الفقه الذي صنفه الشيخ الاجل أبو الحسين محمد بن علي بن الطبيب رحمه الله ، فنظرتم الى ما فيه من حسن الترتيب ، وجودة التهذيب ، واللفظ الفصيح ، والمعنى الصحيح ، غير أنكم استبعدتم فائدة الكاتب / لما ذكر فيه صاحبه من شبه المخالفين وأدلتهم والنقض لها ، ولما أورده من أدلة واقعة فيما ذهب اليه وأورده / من الاعتراض على تلك الادلة والكسر لها ، وقلتم : ان فهم ذلك كله يحتاج الى مدة مديدة ... فرأيت أن افرد الكتاب / ما اختاره صاحبه من الاقوال ... واقرن بذلك ذكر الامام السيد أبي طالب عليه السلام ... وحيث يذكر صاحب الكتاب / « قاضي القضاة » فانه يقول : « أطال الله بقاءه » ، فجعلت عوض ذلك « رحمه الله » .

Le colophon du t. 1 se trouve sur fol. 130/b, et on l'a cité à la fin du t. 1 de l'édition.

Le t. 2 commence sur fol. 131/a, où il y a les notices suivantes:

D'abord le titre, en 2 lignes:

النصف الثاني من / مختصر المعتمد .

Puis le début de l'ouvrage:

الكلام في الاجماع .

Ensuite commence le texte:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وحده وصلواته على النبي وآله / الكلام في الاجماع .

Le colophon du t. 2, sur fol. 242/a, a été cité à la fin du t. 2 d'al-Mu'tamad en édition imprimée.

Ms al-Ahdal-Hamidullah (= ح)

Comme nous avons précisé plus haut, c'est le cheikh al-Ahdal, cadi de Bait al-Faqīh qui, en 1946, nous a fait cadeau de ce beau Ms du 6^e siècle de l'Hégire environ, en écriture bagdadienne, selon M. Ḥasan Ḥusni 'Abd al-Wahhāb de Tunis qui l'a consulté. Le titre porte la formule:

كتاب تجريد المعتمد .

dont le sens n'est pas très clair. Il ne s'agit pas d'un abrégé, mais plutôt d'un remaniement et d'une nouvelle « édition » par un des élèves-auditeurs, anonyme, de l'auteur. Voici les notices sur le Ms, qui a le format de 25 × 18 cm, 312 fols, avec 18 lignes sur la page:

1. La première feuille manque. Dans les pages en blanc insérées lors de la reliure, luxueuse à l'origine, il y a la côte N°« 52 », probablement de la famille al-Ahdal. Puis le titre, rongé par les mites:

كتاب تجريد المعتمد لابن الحسين محمد ... الحسين البصري.

2. Sur le verso, en 3 lignes:

في يد الفقير الى الله / الحسن بن ... / لطف الله به .

3. Une notice en 6 lignes, rongée par endroits:

من كتب السيد الاجل محفوظ بن صالح عليه / وصل اليه بالشراء الصحيح / ... / محمد بن عبد الرحمن / ...

4. Notice de l'avant-dernier propriétaire, en 4 lignes:

ثم انتقل الى ملك / الحقيق عبد الرحمن بن الاهدل / عفا الله عنهما آمين / في شعبان سنة ١٣٤١

Le MS se termine sur fol. 312/a, où on lit:

تم التجريد من المعتمد في اصول الفقه للشيخ أبي الحسين محمد بن علي البصري... تعالى

Puis la formule *بلغ قصاصه* signifie qu'on a collationné la copie.

Par endroits il y a des notes marginales dans le MS.

L'auteur de ce remaniement est moins enthousiaste que Sulaimān ibn Nāṣir quant au style d'al-Baṣrī, et nous lui donnons volontiers raison:

لانه رحمه الله بالغ في أداء المعاني بعبارات تقع الغنية ببعضها في أداء المعنى . مع أني لا احل لما لا بد منه في إيضاح المعنى . وعباراتي عن المعاني تقرب من عباراته ، لأنها علققت بحفظي لتدريس هذا الكتاب . وأول كتابه هذا رحمه الله يخالفه آخره لأن النصف الآخر أشد تخليصاً وأخص عبارة

من النصف الاول . فكذلك هذا المجرد منه أوله أكثر اختصاراً من النصف الاخير لاني حذفت منه أكثر من النصف الاخير ، لانه أورد في الاول أكثر زيادة من الاخير ...

On s'est servi de ce Ms pour établir le texte.

Ms de Milan

Une fois le travail terminé, et le texte même complètement composé à l'imprimerie, mais avant la correction des épreuves de la deuxième moitié du t. 2, il y a eu une surprise. Accusant réception du t. 1 de l'édition, en date du 5 janvier 1965, le Grand Old Man de l'orientalisme italien, M. le Professeur Giorgio Levi della Vida nous a signalé bien aimablement qu'en rangeant ses « vieux papiers », il a trouvé une note prise il y a une trentaine d'année qui dit que la bibliothèque « Ambrosienne de Milan possède dans son Nouveau Fonds, à la côte F 173, من المتمد في اصول الفقه الجزء الثالث عشر (كذا) Il s'agit très probablement d'un fragment du même ouvrage ». Nous avons prié cette bibliothèque, en janvier 1965, de nous fournir un microfilm de ce Ms. Si nous le recevons avant l'achèvement de l'édition, nous ajouterons quelques mots pour le décrire.

Dernier mot.

Nous ne devons pas oublier, avant de terminer cette Introduction, d'exprimer la profonde gratitude que nous éprouvons envers M. le Professeur Henri LAOUST qui a bien voulu inclure ce texte dans la série des publications de l'Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, et qui nous a toujours apporté le plus grand et le plus précieux concours.

Paris

M. H.

P.S. — Grâce à l'aimable intervention de M. le Prof. M. Grignaschi de Trieste, j'ai pu me procurer, mi-juin 1965, le microfilm du Ms de Milan. Sa vraie côte est F 183. A ce fragment, qui a 278 folios avec de 22 à 24 lignes sur la page, il manque aussi bien le début que la fin.

Le Ms commence au milieu du chapitre 26, mais dans la reliure plusieurs feuilles ont été déplacées. Ainsi le volume commence par quelques lignes du chapitre 33, puis il y a le chap. 40, ensuite 32, 31, 27, 28, 35, 36, 37, 38, 39 et suiv. Le Ms s'arrête au milieu du chap. 225. Commencant par le *ġuz'* 3, il va jusqu'au *ġuz'* 20. On voit ainsi que dans ce Ms un seul tome renferme l'ouvrage entier, et que le copiste divise ses *ġuz'* de façon autre que celle du Ms de Šan'ā.

D'après l'aimable communication du Dr Enrico Galbiati, directeur de la Bibliothèque Ambrosiane, les fiches de catalogue, préparées par Griffini, datent ce Ms de l'an 550 H. Avec une écriture bien lisible, le Ms paraît être bon. Mais au moment où tout a déjà été imprimé, on ne peut plus en profiter pour l'établissement du texte. On peut certes collationner ce Ms avec le texte édité et donner une liste des variantes de quelques 900 pages imprimées, mais cela retardera la publication. Si l'occasion se présente, je publierai quand même le résultat de cette collation, sous forme d'un article dans un journal savant. Entre-temps j'exprime ma profonde reconnaissance à tous ces savants italiens qui m'ont donné la possibilité de connaître ce Ms.

H. M.

CONCORDANCE DES MSS

On a déjà indiqué, dans la marge des pages de l'imprimé, la pagination du Ms du Topkapi, pour le t. 1, et celle du Ms de Laléli, pour le t. 2. On indiquera ici les pages correspondantes des autres Manuscrits, selon les chapitres:

TOME 1

<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>	<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>
1	3b		26	33a	31b
2	4b		27	34b	34a
3	4b		28	37b	38a
4	5b		29	41b	41b
5	6b		30	42a	42a
6	7a		31	43a	42b
7	7b		32	43a	43a
8	8a		33	43b	43b
9	8b		34	44a	44a
10	9b		35	45b	—
11	10b		36	45b	—
12	11a		37	45b	—
13	11b		38	46a	45b
14	12a		39	50b	50a
15	12b		40	51a	51b
16	12b		41	53b	53a
17	13b	11b	42	53b	53a
18	14b	12b	43	53b	54a
19	17b	14b	44	56b	56a
20	18a	15a	45	59a	59a
21	22b	22a	46	59b	59a
22	23b	23a	47	59b	—
23	28a	27a	48	60a	—
24	29b	28b	49	61a	—
24b	31a	29a	50	62a	59b
25	32a	30a	51	65b	68b

<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>	<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>
52	67a	69b	85	93b	93a
53	67b	70b	86	95b	94b
54	68b	71a	87	98a	97b
55	69a	71b	88	100b	99b
56	69b	72a	89	101b	100a
57	69b	72b	90	102a	100b
58	70b	72b	91	102b	101a
59	71a	73a	92	103a	101a
60	71b	73b	93	103a	101a
61	72a	74a	94	—	107b
62	72a	—	95	—	108a
63	72b	74a	96	—	—
64	73a	—	97	—	108b
65	—	—	98	—	112b
66	74a	—	99	—	113a
67	74b	76a	100	—	115a
68	75a	76b	101	—	115b
69	78a	78b	102	—	118a
70	78b	—	103	104a	118b
71	79a	80a	104	105b	119b
72	81a	82b	105	106a	120b
73	82a	83b	106	106b	121a
74	84a	85b	107	108a	—
75	85a	87a	1108	109a	121b
76	85b	87b	109	109b	132a
77	86a	88a	110	110b	132b
78	86a	88a	111	111a	124a
79	87b	89a	112	112a	125a
80	88a	89b	113	113b	127b
81	89b	91a	114	115a	130a
82	90a	91a	115	115a	130b
83	91a	—	116	116a	131a
84	91b	92b	117	117a	131b

<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>	<i>Chapitre</i>	<i>Saif ul-Islām</i>	<i>Ahdal</i>
118	117b	132a	124	122b	139a
119	118b	133b	125	122b	—
120	119a	133b	126	126a	143b
121	119a	134a	127	127b	144b
122	120b	136a	128	128b	145b
123	121b	138a	129	(voir 24 bis qui manquait)	

TOME 2

<i>Chapitre</i>	<i>San'ā</i>	<i>S. Is.</i>	<i>Ahdal</i>	<i>Chapitre</i>	<i>San'ā</i>	<i>S. Is.</i>	<i>Ahdal</i>
130	—	131b	—	152	31a	145a	175a
131	—	131b	147a	153	33b	146b	177a
132	—	135a	154b	154	38a	148a	180a
133	—	135b	154b	155	42a	150a	183a
134	—	136b	156a	156	44b	150b	185a
135	—	136b	157a	157	45b	151b	186a
136	3a	138a	159a	158	51b	152a	189a
137	4a	138b	159b	159	65a	154b	196b
138	4a	138b	159b	160	66a	155b	197a
139	7b	139a	161b	161	70a	156b	199a
140	9a	139a	162b	162	74b	160a	203a
141	10b	139b	163b	163	76a	161a	203b
142	14a	140a	165a	164	83a	163a	208a
143	16a	141a	166a	165	95b	167a	215b
144	17a	141a	166b	166	96b	168a	217a
145	17b	141b	167a	167	98a	168b	217b
146	18b	141b	167b	168	99a	169a	218b
147	19b	142a	168a	169	106b	172b	223b
148	23a	142b	170b	170	110a	173b	226a
149	27a	143b	173a	171	113a	175b	228b
150	27b	144a	173b	172	121a	176a	232b
151	29a	144b	173b	173	122a	176b	233b

<i>Chapitre</i>	<i>San'ā</i>	<i>S. Isl.</i>	<i>Ahdal</i>	<i>Chapitre</i>	<i>San'ā</i>	<i>S. Isl.</i>	<i>Ahdal</i>
174	122b	176b	234a	207	181a	205b	273b
175	123a	177a	234b	208	184b	207b	275a
176	136a	180a	243b	209	186b	209a	276b
177	139a	181b	246a	210	187a	209b	277a
178	139b	182a	246a	211	192a	211b	280b
179	141a	182b	247a	212	192b	212a	280b
180	142a	183a	247a	213	194a	212b	281a
181	142a	183a	247b	214	195b	213a	282b
182	144a	184a	247b	215	196a	214b	—
183	144b	184b	248a	216	201a	215b	286a
184	145a	185a	248b	217	205a	217a	288a
185	145b	185a	249a	218	205b	217a	288a
186	146a	185b	249a	219	206b	218a	289a
187	152a	189a	253b	220	207b	218b	289b
188	152b	189a	253b	221	209a	219b	290a
189	152b	189b	254a	222	211a	221b	292b
190	153a	190a	254b	223	212a	222a	293a
191	155a	190b	256a	224	213a	223a	294a
192	156a	191b	256a	225	214b	224a	294b
193	157a	192a	257a	226	215a	225a	295a
194	158a	193a	258a	227	216a	225b	295b
195	159a	194a	258b	228	220a	226a	297b
196	160a	194a	259a	229	220b	227a	298a
197	160b	194b	259b	230	220b	227a	298b
198	161b	195a	260a	231	224a	229a	300a
199	—	195b	160a	232	224a	229a	300a
200	166b	196b	262b	233	225b	230a	301a
201	167a	197b	263b	234	227b	231a	302a
202	173b	199a	297b	235	231a	231b	304a
203	174b	200a	269a	236	239b	239a	309a
204	175b	201a	270a	237	242b	240a	310b
205	176a	201b	270b	238	—	241a	311b
206	177a	202a	271a	la fin	242b	242a	312a